Изаим Муртезани

КОН ПАРОДИЈАТА НА ЕДЕН РИТУАЛ (според примерот на импровизираната свадба од с. Речане – Гостиварско)

Апстракт: Овој труд се обидува да ја изнесе на виделина содржината на еден ритуал, кој се изведува во с. Речане – Гостиварско. Овој ритуал или поточно речено – импровизирана свадба, која се изведува на самиот ден на паганскиот празник Ѓурѓовден, како главен протагонист ја има невестата, која се носи во село, наводно од сватовите. Но, сосема на крајот на свадбата, кога невестата треба да заигра оро со младоженецот – вдовец, го разоткрива своето вистинско машко лице, со што се предизвикува смеење кај присутните.

Трудот низ диоптријата на различни теории се обидува да проникне во тајната на овој ритуал. Во насока на интерпретацијата на овој ритуал се користат различни пристапи, а на преден план е митско-антрополошкиот и психоаналитичниот пристап.

Клучни зборови: ритуал, свадба, пародија, невеста, младоженец, трансвестизам, андрогинија, мит, обрежување.

Опис на ритуалот, односно на импровизираната свадба

Селото Речане се протега на југозападната страна од градот Гостивар, односно е составен дел на областа Горни Полог, а населено е со албанска популација. Поконкретно, селото се наоѓа во изворишното сливно подрачје на реката Вардар. Селото е ридско и истовремено покриено со разновидни растенија или вегетација, што овозможува развој, особено на сточарството (Сл. 1).

Сл. 1. Еден дел од с. Речане – Гостиварско.

Оваа село, кое се наоѓа на периферијата на Гостивар, успеало да ги сочува и да ги негува народните традиции, особено тие што се поврзани со паганскиот календар. Во овој контекст, со тоа што е сточарски предел, особено успеало да ги сочува обредите и обичаите поврзани со празникот Ѓурѓовден. Овој празник се слави во рамките на семејната, но и во рамките на селската заедница. Во оваа насока е интересно колективното празнување, кое и ден-денес се изведува по повод празникот Ѓурѓовден. Ова колективно славење, речиси на целото село, но и на други учесници од околните села, ги собира на едно место не само селаните од горенаведеното село, туку и тие што мигрирале од селото (во Гостивар или во околните села), потоа иселениците со привремен престој во странство, дури и тие од прекуокеанските континенти, како што се: Америка, Австралија итн. Инаку, колективниот ритуал, кој се изведува во ова село, ја има следнава содржина: Еден ден пред празникот Ѓурѓовден, сите селани од машки пол, откако ќе завршат со претходните подготовки, се собираат кај местото наречено Краста, кое е оддалечено 6-7 километри од нивното село. Местото, каде што се собираат, претставува долина, која е заштитена од некој евентуален ветер, којшто може да создаде тешкотии во однос на одржувањето на манифестацијата. Во ова место, се палат неколку големи огнови, во кои се печат јагнешко месо или се готви друга неопходна храна поврзана со овој празник. Селаните поделени во различни групи се забавуваат меѓусебно со тоа што играат оро и пеат различни песни. Забавата и играта продолжува цела ноќ под звуците на тапаните, зурлите и др. Селаните се многу радосни при овој повод, оти за прв пат се случува да бидат заедно со нивните соселани, кои работат во странство и кои се враќаат специјално за прославување на овој празник. Оттука овој настан придонесува кон општествена кохезија, што е цел кон која стреми секој народен празник.

Откако ќе заврши забавата проследена со јадење, пиење и играње и тоа преку целата ноќ, утредента наутро, на самиот ден на празникот Ѓурѓовден, се подготвува невестата, чија улога ја одигрува едно помладо момче од селото. Оваа „невеста“, придружена од младите, се издвојува во некое посебно место во кое се облекува со носија, односно со невестински дувак, како и со црвен биниш со што се покрива телото на сите невести од овој крај во времето кога тргнуваат на пат кон младоженецот. На момчето - невеста ѝ се става на глава венец составен од разновидни цвеќиња, кои се собираат на самото место. Понекогаш на „невестата“ ѝ се ставаат три венци, еден – околу челото на главата, друг – околу вратот и трет – околу половината. Момчето - невеста се качува потоа на бел коњ, кој исто така е закитен со зеленило и се тргнува на пат кон селото, се разбира заедно со сите луѓе што учествувале на овој собир. Сите учесници тргнуваат кон селото, сега во својство на сватови, кои ја придружуваат „невестата“.

Додека одат кон селото, младите момчиња ѝ ги пеат истите песни на „невестата“, кои ги пеат жените додека невестата пристигнува во домот на младоженецот. Преку содржината на овие песни, меѓу другото, се исмејуваат припадниците од потесното семејство на „невестата“, а од друга страна се упатуваат многу пофални стихови кон припадниците на новото семејство на

„невестата“, односно на младоженецот. Во меѓувреме, повозрасните селани, некаде понапред, ја дочекуваат сватовската поворка со „невестата“ со тоа што и тие пеат, но нивната песна е поразлична и посериозна и се поврзува со некој епски настан од овој крај, иако поретко ќе се слушне и по некоја лирска песна.

Долгата сватовска поворка, со различно зеленило во рацете, имитирајќи ја автентичната свадба од овој крај, запираат со „невестата“ на две места. Првото значајно запирање се случува на местото нарекувано „Arat e gjata“ („Долги ниви“), каде што се пречекуваат коњаниците, односно победникот, како и другите во играта на трчање со коњи. Победник се смета оној што прв ќе пристигне на целта со тоа што се здобива со некој вид углед, или со зборовите на Пјер Бурдије, се здобива со некојси симболичен статус во рамките на традиционалната општествена хиерархија (Bourdieu, 1986, 247).

Еден друг битен сегмент во однос на сватовската поворка е и нивното пристигнување до една чешма во близина на селото, каде што се пука од огнено оружје, што е знак дека „невестата“ веќе пристигне и дека поворката се наближува до својата цел. Кога сватовите пристигнуваат, „невестата“ ја шетаат низ маалските улици и на крајот ја донесуваат сретсело. Во меѓувреме, една друга група луѓе од машки пол излегуваат со зетот, односно вдовецот, кој најпрвин ја гледа „невестата“ низ кругот на мрежата на решетото. Инаку, кога „невестата“ пристигнува сретсело, најпрвин пред неа или во нејзиниот скут, додека е на коњот, ѝ ставаат некое дете од машки пол, со цел „таа да раѓа деца од машки пол во иднина“. Зетот (вдовецот) ја симнува „невестата“ од коњот подавајќи ѝ рака. Потоа и двајцата играт оро заедно, а подоцна зетот ѝ го разоткрива дувакот на „невестата“ и забележува дека таа била младо момче што не може да го израдува младоженецот вдовец. При овој миг, односно кога се разоткрива вистинското лице на невестата, сите присутни почнуваат да се смеат и така свадбата добива комичен карактер. Под звуците на тапаните и на зурлите продолжува орото и забавата и така завршува свадбата, односно овој настан, кој се изведува на самиот ден на празникот Ѓурѓовден.

Во општи црти, ова е содржината на ритуалот, се подразбира со тоа што се отстранети и многу други детали од опширната содржина на овој настан. Од сето ова е многу чудно како овој ритуал опстојал до денес со оглед на фактот дека низа слични ритуали и обреди веќе исчезнале како резултат на многу фактори. Меѓутоа, еден од битните фактори што придонеле да се сочува овој ритуал можеби е фактот што неговата содржина била поврзана со некој настан, наводно од историски карактер. Имено, според раскажувањата на селаните, група ајдуци (некој пат овие се поистоветуваат со српската војска [1913], некој пат со бугарските комити [1915], биле собрани на местото Краста во близина на селото (каде што денес се прославува празникот) и се договарале да го нападат селото). Но, додека се договарале, ги слушнал скришум еден овчар од селото, кој веднаш отишол во селото и им кажал на селаните за опасноста што следувала. Селаните биле организирани и утредента ги опколиле ајдуците и од војната што се водела меѓу нив, биле убиени сите ајдуци или војници. Останал жив само поглаварот, кој потоа, од страна на селаните бил облечен во женска носија и во својство на невеста (со

цел да се понижи неговиот углед) бил носен во селото. Оттука овој настан, кој наводно се случил на денот на Ѓурѓовден, се повторува секоја година, со тоа што се импровизира горенаведената свадба.

Инаку, селото Речане, според некои историски податоци, навистина било под силен удар на горенаведените војски, при што настрадало и локалното население (поопширно Shabani, Dervishi, 2015, 57), но нема податоци за настанот што се поврзува со ритуалот. Можеби овој настан, кој ги има цртите на некое историско предание, придонел кон зачувување на овој ритуал, но сигурно дека е мошне стар и со пагански карактер и е поврзан со таканаречените „свети свадби“, кои имале сосема друга намена и функција. И самите селани велат дека овој ритуал се изведувал и во текот на Османската Империја.

Интерпретација на ритуалот

а) Митско-антрополошки пристап. Ритуалот на импровизираната свадба што се изведува во с. Речане – Гостиварско и кој е поврзан со паганскиот празник Ѓурѓовден е многу стар и може да се поврзе со таканаречените обреди на премин или со Ѓурѓовден како пагански празник со кого се влегува во нов временски период, или во нова календарска година, се подразбира според логиката на сточарите, како што биле порано и жителите на с. Речане, но делумно и сега. Овие обреди на премин, според познатиот светски етнолог, Арнолд Ван Генеп, се издвојуваат со три временски фази, во кои се изведуваат различни дејствија. Како мошне значајна се издвојува втората фаза, која е позната со терминот *лиминалност*, или таканаречената граница кога се случува преминот од претходниот во новиот временски период. Според етнологот Тарнер, оваа лиминална фаза се издвојува со дејствија во кои може да се забележи половиот амбигвитет (Turner, 1969, 95). Во суштина, не само во оваа импровизирана свадба, но и во други видови обреди на премин, ја среќаваме и појавата на таканаречениот трансвестизам или облекувањето на облека од спротивниот пол.

Облекувањето со облека од спротивниот пол, како што се случува и со импровизираната свадба од с. Речане, се однесува и се поврзува со архаичниот мит на андрогинот. Содржината на овој мит се состои од поседувањето на двата спротивни пола во телото на едно суштество, било тоа да е од антропоморфна или божествена природа. На самиот почеток или во *ab origine*, како што вели Елијаде, во времето кога се случил Настанокот на Светот, првото божествено суштество ги поседувало двата пола, бидејќи требало да раѓа од себеси. Во оваа насока, во многу светски митологии постојат многубројни божествени суштества од хермафродитски карактер или двополни суштества, од кои потоа настанале сите нешта во светот, било да се тие од органска или од неорганска природа (поопширно, Елијаде, 1996). Можеби најтипичен пример во оваа насока е космичкото јајце, односно Настанокот на Светот од него. Јајцето, според својата општа симболика, ја претставува првата фаза во рамките на создавањето на космичкиот поредок, бидејќи се појавува во својство на некоја примордијална реалност. Ова

космичко јајце, во својство на примордијално хермафродитско суштество, во најголем број случаи, се дели на два дела, при што од горниот дел на јајцето настанува Небото, додека од долниот дел настанува Земјата. Сето ова претставува своевидна поларизација што се поврзува со андрогинот. Така, од јајцето се раѓаат два космички ентитети со спротивставени полови – Небото што се идентификува со машкиот пол и Земјата што се идентификува со женскиот пол. И многу други космогониски митови на древните народи се поврзани со суштества, кои ги поседуваат двата спротивни пола.

Сличен е и митот што се поврзува со сумеро-вавилонската древна култура. Имено, во космогониската песна *Енума елиш* се појавува централната фигура, односно Тијамат како примордијално суштество што поседува женски атрибути, но истовремено и андрогини својства. Ова божество се дели на два дела, односно на женски принцип и на машки принцип. Подоцнежното соединување на овие два принципи (митолозите ова соединување го нарекуваат *хиерогамија*, или „света свадба“) ја условува космогенезата, или Настанокот на Светот. Слични примери постојат и во: египетската, скандинавската, индиската, кинеската митологија итн. Во општи црти, едно примордијално божествено суштество на самиот почеток требало да ги поседува и двата пола во своето тело за да може да ги раѓа сите нешта во светот, а со тоа се создава космогонијата, односно Настанокот на Светот (поопширно, Мелетински, 2002, 244-273).

Според познатиот истражувач на историјата на религијата, Мирча Елијаде, човекот со архаичен светоглед е наклонет кон логиката дека нештата што се случиле еднаш на самиот почеток, треба да се повторуваат, особено при обредите на премин – кога се влегува во еден нов временски период, или во некој нов свет, кој е сосема различен од претходниот. Според Елијаде, „Светот“ е секогаш тој што го знаеме и каде што живееме ние; тој свет се разликува од еден до друг тип на култура; затоа има многу видови на „Светови“. Меѓутоа, тоа што е значајно за нашето истражување е фактот дека и покрај промените во нивната социјално-економска структура, како и покрај сите разновидни културни контексти, архаичните народи веруваат дека Светот треба да се повтори секоја година и ова повторување може да се изведе според еден модел – космогонијата, или митот на потеклото што ја игра улогата на космогонискиот мит“ (Елијаде, 2019, 46). Во овој контекст, и ритуалот на импровизираната свадба од с. Речане што се случува во преоден временски период, односно при излегувањето од зимскиот и влегувањето во летниот период, го повторува примордијалниот модел на Настанокот на Светот. Имено, новата невеста машко, од симболчна гледна точка претставува, наводно, божествен лик со хермафродитски елементи, што треба да влијае на раѓањето на еден нов свет, односно на раѓањето на еден нов живот, како што се случува со самиот празник Ѓурѓовден, бидејќи тогаш почнува интензивното раззеленување на вегетацијата, како и растењето на житните култури итн. Значи, новата „невеста“, која ги поседува, наводно, двата спротивни полови, има внатрешна творечка енергија и не може да се соедини со вдовецот, кој, меѓу другото, претставува симбол на неплодност, импотентност, жаловост и др.

Можеби еден друг пример од овој карактер уште повеќе ќе го зацврсти горенаведеното тврдење. Имено, богот познат како Дионис, според старогрчката митологија, се претставува како суштество што „исчезнува“ на периодичен начин, но истовремено и „одново се раѓа“. Тој бил типичен бог на вегетацијата. Сигурно дека неговото исчезнување се поврзува со пасивниот период, додека неговото повторно раѓање се поврзува со активниот период на календарската година, која, во контекст на нашиот случај, се поврзува со Ѓурѓовден како гранична линија, која ги издвојува двата дела на годината, односно зимата и летото. Во контекст на ликот на Дионис треба да се додаде фактот дека тој поседувал двојна полова природа. Познатиот светски истражувач на митовите, Керењи тврди дека Дионис, според потеклото, бил андрогински или „бисексуален“ бог. Во еден фрагмент од Есхил, некој довикнува здогледувајќи го Дионис: „Од каде доаѓаш ти, маж-жено, која е твојата татковина? Каква е оваа облека?“ (според Бојациевска, 1999, 61-62). Имено, и порано, пред Дионис, врховните старогрчки богови поседувале определени црти со хермафродитски карактер. И Хера го родила Хефест и Тифеј од самата себеси, односно и оваа божица, која била заштитник на честа на бракот, имала андрогински особености. Исто така и Зевс, врвниот бог во старогрчката митологија, во Карија (област на малоазискиот брег, близу денешен Бодрум) бил обожуван како хермафродитско божество. Според изворниците, тој бил претставуван со брада и со шест гради распоредени во триаголникот на градниот кош. И во другите старогрчки митови поврзани со јунаците од божествено потекло можеме да забележиме елементи на трансвестизам, кои се совпаѓаат со логиката на митот за андрогинот. Со вакви особености бил Тезеј, кој, при пристигнувањето во Атина, бил облечен во женска носија, а имал и долга коса. Според содржината на митот, и Херакле при служењето во дворот на лидиската кралица, Омфала, бил облечен со фустан и ги вршел сите „женски активности“. И Ахил пред Тројанската војна бил сместен во дворот на кралот Ликомед на островот Скирос. Тој, додека служел во царскиот двор бил облечен исто така со женски облеку. Од сите овие примери може да се забележи ритуалната шема на иницијацијата, се подразбира според двополната трансвестија. Имено, станува збор за траги од обредите на премин, односно тенденцијата на поседување на двата спротивни пола. Во суштина станува збор за симболичното соединување на два спротивни ентитети во едно заедничко суштество. На ваков начин се мисли дека творечкиот потенцијал е многу поголем и истовремено посилен. Оваа логика може да се забележи и во шаманизмот. Во оваа насока, Елијаде, презентира многу примери во кои „бисексуалноста“ на шаманот е присвоена и потврдена на ритуален начин. Така, иницираните шамани од Сибир и од Борнео, на пример, извршувајќи ја функцијата меѓу луѓето и боговите постојат во вид на вистински хермафродити. Следствено на ова, шаманот во многу случаи се однесува како жена, облекува женска облека, а, некогаш зема со себе и некој маж. Елијаде мисли дека ова двополово однесување на шаманот се поврзува со фактот дека тој се смета како посредник меѓу две космолошки сфери – Земјата и Небото – што значи дека тој ги соединува внатре во себе и женскиот принцип – Земјата, но истовремено и машкиот

принцип – Небото. Шаманот како ваков, сигурно дека имитира некое андрогинско суштество, некое божество што ги поседува двата пола внатре во себе (Eliade, 1996, 85). Оттука и главниот протагонист од импровизираната свадба од с. Речане, односно младата невеста, која поседува андрогински црти, претставува некоја верзија на некое божество на вегетацијата, кое претендира со својата огромна творечка енергија да влијае врз растот на сточарските и на земјоделските производи како две најзначајни стопански гранки во полза на обезбедување на биолошкиот опстанок на секој поединец.

Како што може да се забележи, облекувањето на момчето со невестинска носија во свадбениот ритуал на импровизираната свадба од с. Речане претставува обид за имитирање на некој настан што се случил на самиот почеток од Настанокот на Светот. Имено, примордијалните божества биле од андрогинска природа и затоа имале огромен потенцијал за репродукција, бидејќи од нив се раѓале сите нешта на светот, дури и човекот. Содржината на еден мит од ваква природа се имитира особено во определени календарски или антрополошки денови, односно празници. Се знае дека Ѓурѓовден претставува празник со кого се влегува во еден нов временски период, или претставува почеток на нова календарска година, особено според сточарскиот светоглед. Ова влегување во новиот временски период бара да се изведуваат магични или ритуални дејствија или повторување на некој модел со кого ќе се поттикне плодноста. Се подразбира дека имитирањето на некое дволично божество преку „невестата“ во импровизираната свадба од с. Речане претставува многу поволен случај да се поттикне репродукцијата во секој сегмент од животот, особено во земјоделството и во сточарството. Оттука, младата „невеста“ претставува некое божество од андрогински карактер, која ги спојува во себе особеностите на двата пола и од која треба да избувне енергијата на плодноста во однос на космогонијата или во однос на растењето на вегетацијата. Во овој контекст, младата „невеста“ претставува, од симболична гледна точка, некое андрогинско божествено суштество, кое претендира да се идентификува поконкретно со некое божество на вегетацијата (сл. 2).

Сл. 2. Речане – село со бујна вегетација.

Ова станува појасно и преку податокот дека сите учесници од импровизираната свадба од с. Речане држат во свои раце секакви гранки од околната вегетација, додека невестата, исто така, носи венец од зеленило, кој, според истражувачот Купер, е знак кој бил посветен на божествата во древна Грција, но и во древниот Рим. Киповите на божествата, според Купер, биле опкружени секогаш со различни венци (Kuper, 1986, 78).

Сето ова што го изнесовме погоре сигурно се однесува на некој древен период или поконкретно на некој временски период кога постоело верувањето дека божествата од хермафродитски карактер навистина биле одговорни за новото раѓање. Една ваква логика од календарска гледна точка била поврзана со избувнување на вегетацијата и со создавање на поповолни услови за опстанокот на архаичниот човек. Оваа логика сигурно дека доминирала еден подолг период и аналогно на ова, хермафродитското божество што се идентификувало со ликот на младата невеста, или со момчето, при таканаречената света свадба од с. Речане, било сфатено како мошне сериозно. Подоцна, кога во едно вакво хермафродитско суштество почнува повеќе да не се верува или кога почнува да се десакрализира, или подобро речено, да се профанизира, тогаш имаме сосема поинаков однос кон него. Овој лик почнува да се пародизира и почнува да придобива комични елементи, така како што се случува при сегашниот миг со содржината на импровизираната свадба во с. Речане.

Овој лик, односно невестата - маж од споменатиот ритуал во с. Речане, е главно од пародиски карактер, бидејќи, при крајот на свадбата кога се демаскира вистинскиот пол на невестата, се предизвикува смеење кај присутните во оваа манифестација, што секако дека се поврзува со комичниот карактер на овој настан. Оттука произлегува дека оваа актуелна пародиска фигура се поврзува со дамнешниот божествен лик на андрогинот.

Времето кога оваа фигура на невестата е пародизирана е многу тешко да се одреди, но можеби ова се случило во времето кога монотеистичките религии биле посилни и ги истиснувале паганските божества или ги потсмевале нив, односно ги пародизирале како што се случува и со ритуалот на импровизираната свадба од с. Речане. Но, истовремено не може да се негира и фактот дека паганските божества воделе и паралелен живот со монотеистичките религии, а водат дури и до денешни дни.

Во функција на подоцнежната пародизација на хермафродитскиот божествен лик можеби зборуваат и примерите што ги приложува познатиот антрополог Џејмс Фрејзер од содржината на некои пагански празници, кои биле изведувани во различни краишта низ Европа. Во овој правец, истиот автор вели дека има многу остатоци, кои се поврзани со митот на андрогинот. За овој повод спомнатиот автор, во содржината на своето монументално дело со наслов *Златна гранка*, наведува низа различни ритуални процесии по повод почетокот на месецот мај, односно во времето кога била испратена зимата и се влегувало во периодот на летото (архаичниот човек ја дели годината на зима и лето) или во втората половина на годината. Оттука, според Фрејзер, „во некои различни краишта низ Европа, ликот или поединецот, кој

бил во својство на духот на вегетацијата, бил нарекуван крал или кралица. Во некои други краишта, духот на вегетацијата бил претставуван и од страна на зетот, но и од момата невеста. Момата била облекувана со невестинска носија, а на главата имала ставено венец составен од пролетни свежи цвеќиња (Frejzer, 1992, 169). Од овој податок може да се забележи дека станувало збор за ритуал што бил поврзан со таканаречените свети свадби, кои навидум завршувале со замен брак на божествата на вегетацијата, кои потоа имале влијание и врз репродукцијата на земјоделските и на сточарските плодови. Оваа фаза, кога човекот ги претставувал божествата на вегетацијата, е поврзана со некој поразвиен стадиум од верска гледна точка.

Претходно, според Фрејзер, човекот со пагански светоглед, претпоставувал дека секое дрво има(ло) свој дух, но подоцна било доведено во прашање ова убедување или становиште, односно се доаѓало до новото сознание дека секое дрво може(ло) да биде само престојувалиште на духот. Подоцна, односно во некоја поразвиена фаза, според Фрејзер, е дојдено до сознанието дека сите дрвја имале само еден дух со божествена заднина. Имено, се преминува од таканаречениот анимизам кон политеизам. Оваа трансформација одговара на оваа состојба: со други зборови, наместо дрвото да се набљудува како живо и свесно суштество, човекот сега дрвото го набљудува како супстанција што нема живот, кое не е подвижна, но кое може(ло) да послужи како живеалиште за некое натприродно суштество, било за некое подолго или пократко време. Ова натприродно суштество имало слобода да се движи од едно до друго дрво и тогаш придобивало некое право на сопственост врз дрвото или дрвјата и на ваков начин настанува некаков прекин во однос на тоа да биде во својство на дух на дрвото претварајќи се во некое шумско божество или божество на вегетацијата. Овој дух на дрвото почнува да ги придобива својствата на некое антропоморфно суштество и тоа врз основа на раната тенденција на верувањето дека сите апстрактни духовни суштества имаат некој конкретен антропоморфен облик.

Оттука, во класичната уметност, шумските божества се претставени во антропоморфен облик, додека нивниот шумски карактер е забележен со некоја дрвена гранка или некој друг сличен симбол. Исто така, се верувало дека дрвјата или нивните духови влијаат врз предизвикување на дождот и на сонцето, или имаат влијание и врз светот на вегетацијата. Оттука, духот на дрвото влијае да се намножат земјоделските приноси, но истовремено и стоката. Од друга страна, ваквите божества на вегетацијата биле одговорни и за луѓето, односно за раѓањето на деца. Во овој правец, во Европа, се мислело дека секое мајско дрво или мајски столб имал извесно влијание врз плодноста на стоката и раѓањето на децата (Frejzer, 1992, 152-153). Впрочем може да се забележи дека тенденцијата се состоела во тоа дека дрвото што симболизирало некаков шумски дух, тој се заменува со посебни антропоморфни суштества, но се подразбира, со поседување во себе на спротивните полови.

Истиот автор, Фрејзер, врз основа на содржината на пролетните или на летните празници во Европа изведува заклучок, како што вели тој, дека нашите предци ги смислиле силите на растенијата како машки и женски

суштества и се обиделе, според принципот на хомеопатската или имитативната магија да го поттикнат растот на дрвјата и на растенијата преку претставување на бракот на шумските божества. Еден ваков брак бил идентификуван преку личноста на мајскиот крал и кралица, или бракот меѓу двајца млади, кој бил реализиран за време на овие празници. Овие претстави не биле обични симболични или алегориски, односно пасторални или забавни драми, или нешто слично. Тие биле автентични практични магиски дејствија, чија цел била да се поттикне зеленилото на шумите, како и на другите растенија, вклучувајќи ги и житните култури. За овој повод, или за време на овие празници, било нормално да се претпостави дека ако глумењето го имитира прецизно бракот на шумските духови, тогаш магијата без сомнение ќе биде успешна. Фрејзер, меѓу другото, се надоврзува на овој миг со римската божица Дијана, но и со Артемида од претходно како божества на вегетацијата, кои биле претставувани преку кипови или човечки суштества, по повод различни празници од пагански карактер. Можеби типичен пример од оваа природа биле Евлесинските мистерии. При овој празник, или при Евлесинските мистерии, меѓу другото, се имитирал бракот на Зевс со божицата на житните растенија, Деметра. Овој брак се имитирал преку соединување на главниот свештеник со свештеничката на божицата Деметра. И обајцата ја играат улогата на овие божества. Односот меѓу нив бил само симболичен, бидејќи главниот свештеник претходно бил лишен од машкиот карактер. Овој пар, во времето кога биле изгаснати факелите, заминувале на едно темно место, додека толпата го чекала внимателно епилогот на овој мистичен ритуал од кој, според нивното верување, зависел нивниот спас. По одредено време, главниот свештеник се враќал и во осветлениот храм, пред толпата, го покажувал оженениот кочан, или плодот од светиот брак (Frejzer, 1992, 180-181).

Како што може да се забележи од претходните примери, и импровизираната свадба од с. Речане следи една ваква логика. Нејзината разлика се состои од пародијата врз која се гради ритуалот. Имено, еден ваков ритуал бил многу сакрализиран во далечното минато, но подоцна, како што поминувало времето, постепено бил десакрализиран и е претворен во своевидна драма со комичен карактер. Така, импровизираната речанска свадба, во актуелниот миг, се одвива според некое сериозно сценарио и тоа од самиот почеток, но на крајот, преку демаскирањето на ликот на невестата, се претвора во своевидна пародија. Невестата го открива својот вистински машки идентитет и така целиот ритуал добива комични размери.

Сл. 3. Демаскирање на ликот на невестата.

Од друга страна, иако смеењето, кое настанува на крајот на оваа импровизирана свадба, се ориентира кон уривање на еден претходен ред, кој се темелел врз улогата на паганските божества во секојдневниот живот, сепак, тие содржат во себе и некое поинакво значење. Во оваа насока, познатиот автор Бахтин, задржувајќи се врз комичниот елемент на карневалите, со право заклучува дека смеењето го афирмира принципот на животот или претставува симбол на еден нов живот. Според него, „преку смеењето се влијае на метафоричен начин врз плодноста на летниот период или на новото време што следува“ (Bahtin, 1978, 316). Имено, ритуалот на импровизираната свадба од с. Речане претставува своевиден палимпсест, кој, во сегашниот миг, се гради врз основа на пародијата, но неговата профанизација се гради врз основа на една претходна сакралност, многу битна за претходната паганска логика. Всушност, и покрај сегашната пародизација, не може да не се забележи и преплетување со претходната сакрална содржина на овој ритуал.

б) Психоаналитички пристап. Трансвестизмот, како претежно етнолошки и антрополошки елемент, како што истакнавме погоре, истовремено е и фолклорен елемент, бидејќи се појавува како таков и во содржината на некои народни песни. Имајќи го предвид фактот дека оваа појава била присутна во многу култури кај различни народи во светот, тогаш со право било констатирано дека трансвестизмот може да се манифестира низ различни облици. Имено, трансвестизмот се однесува на некаква манифестација на потсвесното во облик на фолклорни или етнолошки творби, како што истакнуваат поголем број истражувачи со психоаналитичка заднина. Според нив, народните творби претставуваат „издувен вентил“ на еден голем број анксиозности на определена заедница на луѓе. Фолклорот е прифатлив од општествен аспект и истовремено претставува санкциониран начин на изразување на желбите на: потсвеста, фантазиите и различните пориви, кои, изразени низ некој облик на свеста, сигурно дека би биле во спротивност со нормите и кодовите што владеат во одредена заедница. Следствено на ова, симболите изразени во структурата на фолклорните, но и на етнолошките творби, служат токму за манифестирање на овие желби на потсвеста и на

фантазиите на определена заедница. Еден сегмент на потсвеста што се манифестира преку фолклорот, но и преку етнологијата, во облик на ритуалот на трансвестизмот, но и на многу други облици од оваа природа, е поседувањето на атрибутите на спротивниот пол, или тенденцијата на машкиот пол кон поседување на атрибутите на женскиот пол, и обратно. Во овој правец, ако се потпираме врз идеите на таткото на психоанализата, Фројд, тогаш треба да истакнеме дека кај децата од помала возраст, при нивниот развој, се појавува сега веќе познатиот „Едипов комплекс“. Имено, кај децата од машки пол, при појавата на овој комплекс, се развива стравот од кастрација, особено по забележување на гениталните органи на својата мајка. Децата од рана возраст претпоставуваат дека поради својата желба да го отстранат својот татко со цел да ја имаат својата мајка само за себе, ќе бидат казнети со кастрација од страна на својот татко. Од друга страна, девојчињата, наместо да стравуваат од кастрација во времето кога ќе станат свесни за машките гениталии, почнуваат да им завидуваат на своите браќа и на машките пријатели. Ова е извор, според Фројд, на комплексот на инфериорност предизвикан од желбата и тие да имаат машки гениталии. Фројдовците ја нарекле оваа појава со синтагмата „завист за пенис“.

Фројд верувал дека откритието на Едиповиот комплекс и теориите за страв од кастрација на машките деца и аналогно на тоа зависта за пенис на децата од женски пол, претставуваат најголеми негови научни достигнувања. Сепак, токму овие негови ставови најмногу биле на удар на критиката. Многу психолози и психоаналитичари, како што е претставничката на неофројдовската школа Карен Хорнај и други феминистички мислители ги толкувале неговите идеи како застарени, изобличени и неточни. Хорнај ги прифатила главните начела на ортодоксната Фројдова теорија, но не се согласувала со ставовите на Фројд во однос на психологијата на жената. Таа отфрлила многу аспекти на фројдовската догма, особено концептите како завист за пенис и многу други манифестации на фалоцентричност во психоанализата. Оваа авторка сметала дека изворот на многу психијатриски пореметувања кај жените можат да се лоцираат токму во културата, доминирана и креирана од мажите. Во својата книга *Психологија на жената* таа го вовела концептот завист за матка (*womb envy*), тврдејќи дека машката завист кон бременоста, кон мајчинството и доењето – зависта кон примарната улога на жената во креирање и одржување на животот – предизвикало, кај мажите, потреба да ја докажуваат својата супериорност над жената на социјално поле и истовремено да ја репресираат потребата на жените и тие рамноправно да учествуваат во општествениот живот: „Зарем не е огромната сила на импулсот за креативна работа кај мажите поради чувството на фрустрација, страв и инфериорност, поради тоа што тие играат релативно мала улога во создавањето живи суштества, што постојано ги тера да го компензираат тоа со постигнување во јавната сфера?“, – се запрашува Хорнај (Horney, 1967, 77; цит. спор. Петрушевски, 2014, 62-63).

Едно исто такво гледиште застапува и истражувачот Бруно Бетелхајм. Тој, во книгата со наслов *Симболични рани – Пубертетските обреди и зависта на мажот*, која е објавена во Чикаго, приложува една занимлива

интерпретација, која се однесува на истата појава. Неговото гледиште се заснова врз истражувањата што биле реализирани во рамките на една психијатриска клиника, но и врз основа на сознанија од културната антропологија. Бетелхајм, споредувајќи некои пубертетски обреди од некои архаични заедници со резултатите од реакцијата на една група девојчиња и момчиња од психијатриската клиника, заклучува дека мажите имаат завист кон женскиот свет, односно кон женскиот орган – матката. Тој вели дека кастрацијата не се поврзува со зависта меѓу таткото и синот, односно со Едиповиот комплекс, како што вели Фројд, туку со сосема нешто друго. Според него, секаков вид на „ритуална хирургија“ се однесува на едно специфично „жртвување“ посветено на божеството на плодноста. Имено, ова „жртвување“ е мотивирано од „тенденцијата“ на машкото учество во „големата и таинствена женска сила“ во однос на раѓањето (Betelham, 1972, 86-92).

Етнологијата и антропологијата, според Бетелхајм, јасно потврдуваат дека темата на кастрацијата секаде во архаичните традиции е поврзана со фигурата на Големата Мајка. Со овој лик, во рамките на древните култури, се поврзани и голем дел обредни практики со оргиска заднина. Истражувачот Бетелхајм, при овој повод, приложува податоци што се поврзуваат со Кибела, односно Големата Божица од Фригија, која поинаку се нарекува и „Големата Мајка“, или „Мајката на божествата“. Многу пати, таа била идентификувана со божицата Реа и се појавувала како ќерка на Небото и Земјата, или жената на Хронос, мајката на: Хера, Хестија, Посејдон, Деметра, Хад и Зевс. Во рамките на обредите посветени на божицата Кибела, кои биле изведувани на 24 март, во времето кога се постигнува врвот на екстазата *deus sanguinis*, секој од свештениците на оваа божица на доброволен начин бил подложен на кастрација преку целосно отсечување на гениталиите со сечило од камен. При изведување на овој чин било забрането употреба на сечило од бронза или железо. Жените што биле посветени на оваа божица, на ист начин, ги сечеле едната или двете свои дојки. Определбата при самокастрацијата да се употреби инструментот од камен зборува сигурно за древноста на овој чин.

И овој случај потврдува дека оваа доброволна кастрација не е ограничена само во рамките на еден пол. Обредите посветени на Кибела ги одразуваат девијантните желби и на мажите, но исто така и на жените; или невообичаената желба на поистоветување со спротивниот пол или истовремено стравот од другиот, односно од спротивниот пол. Сепак осакатувањето на мажот е многу посериозно од осакатувањето на жените. Мажите ги жртвуваат примарните особини на својот пол, додека жените само секундарните. При изведувањето на овој обред „... еланот на оргиските емоции ги опфаќа и гледачите, кои исто така се подложни на кастрација. Држејќи ги гениталиите во раце, посветениците трчале низ патишта за потоа да ги исфрлаат нивните гениталии во некоја кука од која потоа, според сценариото на овој обред, земале женска облека. Имајќи го предвид овој факт, односно што земаат како подарок за нивните гениталии, е логички да се констатира дека гениталиите им ги фрлаат на жените, за потоа од нив, во својство на противодговор, да добијат женска облека. По кастрацијата на

обожавателите на божицата Мајка, нивните гениталии и машката облека се испраќаат во невестинската одаја на божицата Кибела. По овој чин, мажите облекуваат само женска облека и носат долга коса. Грчките и римските писатели зборуваат за нив како припадници од женскиот пол.

Овој пример на ритуална кастрација, како и многу други примери што не се спомнуваат тука, зборува за тоа дека мајчинските ликови го посакуваат овој чин во знак на посветеност и потчинетост од страна на своите машки обожаватели и особено од свештениците, кои биле поблиски со нив, бидејќи им служеле на нив на непосреден начин (Betelhajm, 1972, 95-96). Фактот дека осакатувањето е доброволно дава до знаење дека психолошкото поттикнување извира повеќе од психичката структура отколку од наметнувањето од надворешни фактори. Истиот автор, засновајќи ги своите ставови врз податоците на антрополозите Спенсер и Гилен, се надоврзува и на обрежувањето во некои архаични племиња. Низ конкретни примери, кои се забележани кај овие архаични племиња, Бетелхајм заклучува дека женскиот свет бил тој што го наметнал обредот на обрежување. Од примерите, во вид на илустративен материјал, се потврдува дека отсечената кожа на penisот се подарува, во најголем број случаи, на жената или на сестрата (кај племето Арунта), или во случајот на племето Бинбинга од Австралија – крвта на момчињата по обрежувањето се акумулира во еден сад и им се дава на мајките да ја испијат. Бетелхајм приложува и многу други примери од оваа природа. Сите протагонисти од женскиот свет во овие обреди ја преземаат улогата на митската Голема Мајка. Инаку, многу автори посочуваат дека феноменот на обрежувањето кај сите семитски народи „претставува жртвување посветено на божицата на плодноста; ова жртвување го става детето под нејзина заштита. Во функција на горенаведената констатација дека жената била таа што наводно го наметнувала обредот на обрежувањето, може да се забележи и од содржината на Библијата, односно од втората книга на Мојсеј: таа е Сепфора, жената на Мојсеј, која го обрежува својот син на ваков начин: „Но Сепфора, жената на Мојсеј, зеде кремен, го обрежа својот син и ја фрли обрешката пред нозете на ангелот, па рече: ‘Зашто ти си ми крвав младоженец’. Потоа тој го пушти. Таа рече: ‘Крвав младоженец’, поради обрежувањето.“ Значи, овој цитат што извира од Библијата, односно од поглавјето *Излез* под реден број 25 и 26 (според СП, 2015, 85), го оправдува извршувањето и наметнувањето на овој чин, токму од женскиот свет.

Се знае дека иницијацијското осакатување во зоната на гениталиите и ритуалното крвопрелевање на членовите на машкиот пол биле ориентирани кон присвојувањето на способноста за менструација, што подразбирало автоматски и симболично присвојување на способноста за раѓање. Оваа логика, на јасен начин, се илустрира од многубројните примери на субинцизија, кои, според Бетелхајм, претставуваат еден чекор подалеку од анатомска гледна точка, во тенденцијата мажите да бидат слични како жените. Ваквата операција била поприсутна кај племињата од Централна Австралија и подразбирала сечење на уринарниот канал на penisот. Поради тоа што раната од субинцизијата била наречена „вулва“, ова претставувало доволен аргумент дека целта на овој обред „(...) можела да биде симболичката репродукција на

женскиот сексуален орган, додека повторното отворање на раната можело да го симболизира периодичниот феномен на менструацијата“ (Betelhajm, 1972, 110).

Од друга страна и познатиот истражувач на фолклорот, со психоаналитички пристап, Алан Дандес, надоврзувајќи се на оваа проблематика, констатира дека машката завист за женската матка може да се забележи и во низа фолклорни творби. Женската завист кон пенисот, вели Дандес, се појавува многу ретко во фолклорните творби. Тој, при овој повод, подвлекува дека концептот завист за пенис можеме да го сфатиме како форма на машка проекција: „Мажите им завидуваат на жените, но не сакаат себеси да си го признаат тоа. Па, затоа својата завист ја проектираат врз жените и тврдат дека жените се тие што им завидуваат на мажите“ (Дандес, 1987, 29). Истражувачот Дандес објавил низа научни трудови преку кои се обидува да ги објасни своите тврдења во однос на машката завист за матка во рамките на фолклорните творби, но ние ќе се задржиме само врз неговите толкувања на обичајот на кувадата во библиската нарација за Адам и Ева. Авторот Дандес, обичајот на кувада го поврзува со првото создавање на брачниот пар на светот. Според Стариот Завет, во Битие, прва глава, реден број 21, 22, 23: „Јехова Бог пушти длабок сон врз човекот и додека тој спиеше, му зеде едно ребро, а местото го затвори со месо. Од реброто што го зеде од човекот, Јехова Бог направи жена и му ја доведе на човекот. Тогаш човекот рече: ‘Најпосле, еве коска од моите коски и месо од моето месо. Нека се вика Жена зашто од мажот е земена“ (СП, 2015, 11). Дандес, надоврзувајќи се со оваа библиска нарација приложува и некои други нарации во функција на тоа дека реброто на првиот човек наводно се идентификува со пенисот. Според Дандес, „откако машкиот Господ ја создал Ева од фалусот на Адам (како што Зевс создал само едно дете – Атина, која ја создал од својата веѓа), тој седнал да се одмори. Тој создал една жена, а отсега натаму, по негова наредба, жените ќе раѓаат“ (според Dandes, 1987, 164). Заклучокот на Дандес е дека иницијалниот акт на креација од Господ (што завршува со еден ден одмор) и креацијата на жената од машки гениталии (биолошката реалност е обратна – жените раѓаат од своите генитални органи) ја поддржуваат идејата дека во првите две глави од Битие од Стариот Завет е застапен еден вид на кувада. Ова укажува на тоа и дека кувадата како машко емулирање, имитирање на женската способност за раѓање е, пред сè, поврзана со „зависта за матка“. Мажите несвесно им завидуваат на жените за нивната способност за раѓање, па затоа во многу митови, вклучувајќи го и оној за создавањето на Ева, тие се оние што креираат и раѓаат (според Петрушевски, 2014, 69). Оттука може да се резимира дека Дандес укажува на тоа дека концептот на женската завист за пенис можеме да го сфатиме како облик на машка проекција. Мажите им завидуваат на жените, но не сакаат да го признаат овој факт дека извира од нив. Затоа, својата завист им ја проектираат на жените тврдејќи дека тие им завидуваат на мажите.

Од сето ова може да се констатира дека импровизираната свадба, која се изведува за празникот Ѓурѓовден во с. Речане – Гостиварско, односно тенденцијата за поседување на атрибутите од спротивниот пол, било и во облик на трансвестија (машко облечено како невеста), како симболичка или

пософистицирана форма на полова трансформација, може да се поврзе со психичката структура на човекот, односно со тежнението на потсвеста на човекот во правец на надминување на разликите меѓу половите од спротивен карактер. Се подразбира дека ова тежнение доаѓа до израз, меѓу другото, и при различни ритуали кога секој пресврт, односно промена на некоја онтолошка состојба се смета како нормална појава и не се санкционира од човековата заедница. Истовремено, едно вакво однесување кога тежнее кон придобивање на особеностите од спротивниот пол, според психоаналитичките толкувања, се поврзува наводно со заедничката психичка структура на човекот, односно со еден нејзин дел, како што е потсвеста, која излегува на површина само во определени случаи или, како што истакнавме погоре, кога следи некој „пресврт“ во однос на некаков премин било од календарска или од антрополошка гледна точка. Се подразбира дека од ваква природа се народните календарски празници кога се случува некоја промена или некој премин во нова временска фаза и кога може да излезе на виделина и делот што е поврзан со потсвеста. Се знае дека потсвеста е во конфликт со општествената средина, но во некои посебни случаи, како што се, меѓу другото, и календарските празници или поконкретно – импровизираната свадба од с. Речане, таа тежнее да излезе јавно на виделина и, според психоаналитичката логика, да ја одразува, наводно, својата желба во функција на надминување на половите бариери, но во нашиот конкретен случај, на тенденцијата на мажот да ги придобие женските атрибути, се подразбира макар и преку симболиката на невестинската облека.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

- БОЈАЦИЕВСКА, М. (1999). *Андрогин. Утопија на совршениот пол (митокритички есеј)*. Скопје: Сигмапрес.
- МЕЛЕТИНСКИ, М. Е. (2002). *Поетика на митот*. Скопје: Табернакул.
- ПЕТРУШЕВСКИ, М. (2014). *Психоаналитичката фолклористика на Алан Дандес*. (Магистерски труд – Институт за фолклор „Марко Цепенков“ - Скопје).
- СП (2015). *Свето писмо*. Watchtower Bible And Tract Society Of New York, INC. Wallkill, New York. USA.

Латинични изданија

- БАHTIN, М. (1978). *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*. Beograd: Nolit.
- BETELHAJM, В. (1972). *Simbolične rane*. Beograd: Zodijak.
- BOURDIEU, P. (1985). *Forms of capital*. In: J. G. Richardson (ed.), *Handbook for Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood.
- CAROLL, M. P. (1993). Alan Dundes: An Introduction. In: *The Psychoanalytcs Study of Society*. Vol. 18. “The Analytic Press”. Hillsdale, NJ.

- DUNDES, A. (1987). Couvade in Genesis. In: *Parsing through customs: Essays by a Freudian Folklorist*. London: The University of Wisconsin Press.
- ELIJADE, M. (1996). *Mefistofeles i Androgin*. Gradac.
- ELIJADE, M. (2019). *Miti dhe realiteti*. Tiranë: “Pika pa sipërfaqe”.
- FREJZER, DŽ. (1977). *Proučavanje magije i religije, 1, 2*. BIGZ. Beograd.
- HORNEY, K. (1967). *Association for the Advancement of Psychoanalysis*. W.W. Norton. New York.
- KUPER, K. DŽ. (1986). *Ilustruvana enciklopedija tradicionalnih simbola*. Beograd: Prosveta – Nolit.
- SHABANI, F., DERVISHI, N. (2015). *Reçani i Pollogut të Epërm (Vatër e rezistencës, arsimit dhe kulturës)* (Monografi). Strugë: Iris.
- TURNER, V. (1969). *The Ritual Process*. London.

Izaim Murtezani

THE PARODY OF ONE RITUAL FROM THE VILLAGE OF RECHANE IN GOSTIVAR

Summary

The paper deals with the content of one ritual which is performed in Gostivar in the village of Rechane.

This ritual, or, rather, a ritual of an improvised wedding, is performed during the festivities of the pagan celebration named “Saint George’s Day” or „Shëngjergj“ in the Albanian and “Gjurgjovden” in the Macedonian language.

The main role is “played” by the new bride which, apparently, should be brought to the village by the so called “inlaws” or “krushq” in the Albanian and “svatovi” in the Macedonian language. But at the end of the wedding, when the newly wedded bride should start her dance with her newly wedded husband (who is a widower himself), she exposes her true self and presents herself as a man. This “reveal” serves and has a comical effect on the crowd that witnesses the “wedding”.

The paper used different theories to explain this ritual. The mythical and the psychoanalytical approach were mainly used in deciphering the meaning this ritual and how it happens.