



Joanna Rękas

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pamięć o granicach. Demarkacyjna produktywność Wodzic w mijackich wsiach Bituše i Ehloec¹

Zdolność do odtwarzania granic społecznych (Bourdieu, 1991; Cohen, 2001; Lubaś, 2011) oraz do przekazywania i urzeczywistniania „istotnych dla danej kultury znaczeń” (Assmann, 2008, s. 37) są tymi cechami rytuałów, które badacz obrzędowości kalendarzowej i cyklu życiowego jednostki odkrywa niezależnie od wyjściowych pytań i założeń. Zachodzące jednocześnie oba

¹ Praca powstała w ramach dwóch projektów badawczych: 1. *Obrzędowo-obyczajowy kompleks Wodzic w Republice Macedonii* (tytuł przygotowywanej monografii: *Wodzice. Folklorystyczne studium ceremonii upamiętniającej*, t. 1 *Monografia*, t. 2 *Źródła*) finansowanej przez Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i Dziekana Filologii Polskiej i Klasycznej UAM; 2. *Водуци во селото Бумуше* (*Wodzice we wsi Bituše*), którym kieruje prof. dr hab. Eli Lučeska z Instytutu Kultury Starosłowiańskiej w Prilepie (Macedonia). Projekt

This work was supported by the Polish Ministry of Science and Higher Education, the Ministry of Culture of the Republic of Macedonia (decision nr 28-5535/1), and the National Science Centre in Poland (decision no. 2011/01/D/HS3/03583).

Competing interests: no competing interests have been declared.

Publisher: Institute of Slavic Studies, PAS.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2016.

rodzaje związków: obrzęd – granica społeczna, obrzęd – przechowywanie pamięci zbiorowej, różnicuje demarkacyjne ukierunkowanie determinowane przez pamięć fundacyjną (zwaną także przeszłością zapamiętaną) (Assmann, 2008, s. 16–18). Oznacza to, że zarówno rodzaj odtwarzanych społecznych „współzależności między osobami należącymi do określonych kategorii bądź grup” (Lubaś, 2011, s. 136), jak i ich efektywność w przestrzennym wytwarzaniu lokalności (Appadurai, 2005, s. 266), czyli potwierdzaniu i umacnianiu statusu wspólnoty, są wynikiem indywidualnych właściwości grupy, takich jak np. jej struktura społeczna, przynależność religijna, etniczna, konieczność (bądź jej brak) bezpośredniej konfrontacji z grupami postrzeganymi jako inne i/lub przeciwne. Odmienne, zarówno religijne, jak i społeczne, wydarzenia fundacyjne powodują, że rytuały odsyłają do różnej przeszłości i wskazują na różną „tożsamość swoich użytkowników” (Assmann, 2008, s. 37).

Przedmiotem badań w tym artykule – poświęconym kwestii rekonstruowanych i potwierdzanych przez czynności obrzędowe granic społecznych – są rytualne odtworzenia wydarzeń o charakterze pierwowzorów, analizowane na materiale źródłowym obrzędowo-obyczajowego kompleksu Wodzic² – jednego z najpopularniejszych w Macedonii (zwłaszcza zachodniej) świąt cyklu kalendarzowego, znanego pod oficjalnymi kościelnymi nazwami jako: Objawienie Pańskie, Epifania, Chrztost Chrystusa w Jordanie. W swojej próbie wskazania i deskrypcji jego demarkacyjnej produktywności, czyli kierunku, kształtu i społecznej wagi granic rekonstruowanych za pomocą form retoryki odtwarzania (kalendarzowej, słownej i gestu) (Connerton, 2012), obrałam trzy podstawowe determinanty.

jest finansowany przez Ministerstwo Kultury Republiki Macedonii, nr 28–5535/1, z dnia 29.03.2012. Wykorzystuję w niej także ustalenia badawcze pochodzące z badań terenowych, w których uczestniczyłam w ramach projektu kierowanego przez dr Karolinę Bielenin-Lenczowska, *Macedońskie Porecze w 80 lat po badaniach Józefa Obrębskiego. Antropologiczne studium ciągłości i zmiany*, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, numer grantu 2011/01/D/HS3/03583, nr wewnętrzny GR 4019.

² Polski termin Wodzice (mac. Водици) przejęty został z zapisów etnograficznych Józefa Obrębskiego, których maszynopis przekładu (okres do Bożycza do Wodzic) otrzymałam od prof. dr hab. Anny Engelking, tłumaczki i eksploratorki jego spuścizny. Ze względu na bardzo duże zróżnicowanie przebiegu obrzędowo-obyczajowego kompleksu Wodzic na dzisiejszym terytorium Republiki Macedonii można mówić o jego wzorcach regionalnych (np. w Poreče) i toponimicznych (np. w Bituše). Przykładowe opisy zob. Lubaś (2011, s. 145–162); Obrębski (2006, s. 289–291).

Pierwszym z nich jest traktowanie Wodzic jako specyficznie rozumianego **tekstu folkloru**. Na zakres semantyczny tego pojęcia składają się:

- a. Łotmanowski tekst rozumiany jako uporządkowana sekwencja znaków danego systemu, uporządkowana wedle jemu właściwych reguł, mająca zaznaczony początek i koniec, wewnętrzną organizację strukturalną; struktura elementów znaczących; struktura dana tu i teraz; struktura wyraźnie odgraniczona od innych struktur (Łotman, 1984, s. 76–79; Żółkiewski, 1977, s. 28; Burzyńska & Markowski, 2007, s. 252);
- b. ukształtowany na semiologicznej teorii kultury termin: tekst kultury, obejmujący „każdy tekst utrwalony w znakach, posiadający poza znaczeniem w ramach własnego systemu semiotycznego także określone znaczenie w systemie kultury” (Burzyńska & Markowski, 2007, s. 253);
- c. założenie Nikity Ilicza Tolstoja, zgodnie z którym „сваки обред може да биде представљен као одређен текст, тј. као некакав редослед симбола, изражен помоћу обредне синтаксе” (Толстој, 1995, s. 123).

Przedmiotem moich badań czynię zatem zamknięty w czasie i przestrzeni obrzędowo-obyczajowy kompleks święta (Epifanii we wsiach Bituše i Ehloec). W jego skład wchodzi zarówno folklor słowny rozumiany jako formuły słowne wpisane w realia składające się na sytuację ich wykonania wobec określonego audytorium (Ługowska, 2002, s. 13) oraz jako ustna twórczość będąca częścią zrytualizowanych zachowań, oparta na ustalonej wiedzy o świecie i systemie wspólnie wyznawanych wierzeń i wartości (Bartmiński, 1996, s. 11), jak i układające się w opis etnograficzny czynności/akty. To połączenie określam mianem **tekstu folkloru**, którego w przypadku gatunków twórczości słownej, będących częścią obrzędu/obrzędowo-obyczajowego kompleksu nie utożsamiam, tj. nie ograniczam do pojęcia tekst ustny. Tekst werbalny traktuję w tak definiowanym tekście folkloru na równi z pozawerbalnym i za Jurijem Łotmanem powtarzam, że „istota żadnego z elementów szeregu treściowego nie może być ukazana poza relacjami z innymi elementami” (Łotman, 1984, s. 54). Wodzice są więc dla mnie zamkniętym w czasie i przestrzeni obrzędowo-obyczajowym kompleksem święta, złożonym z aktów werbalnych i pozawerbalnych, układających się w rytualny porządek działania performatywnego (Ренкас, 2013).

Drugim determinantem jest wpisanie obchodów święta, a zatem zespołu zachowań o charakterze rytualnym, rozumianych jako tekst („jeden wspólny tekst”; „symboliczny zbiorowy tekst” (Connerton, 2012, s. 108, 109), w koncepcję **ceremonii upamiętniających** (*commemorative ceremonies*) (Conner-

ton, 2012; zob. też Halbwachs, 2008; Assmann, 2008; Goff, 2007). Wyróżniają się one „na tle wszystkich innych rytuałów przez to, że w sposób bezpośredni odwołują się do osób i wydarzeń o charakterze pierwowzorów istniejących mitycznie lub historycznie [...]. Cechuje je rytualne odtworzenie” (Connerton, 2012, s. 128). Zgodnie z tą teorią można podejmować próby ponownego odkrycia ceremonii poprzez umieszczenie ich we właściwym im kontekście historycznym, rozumianym jako okoliczności, w jakich były wcielane w życie (Connerton, 2012, s. 110). Chcę jednak wyraźnie podkreślić, że nie mam tu na myśli rzeczywistego wydarzenia obserwowanego przez ludzi i przekazanego w tradycji kościelnej. Pamięć, która działa rekonstruktywnie, nie przechowuje przeszłości jako takiej.

Autentyczna i oparta na bezpośrednim kontakcie pamięć zbiorowa apostołów [...] ograniczyła się [...] do tzw. *loggia*, przypowieści, powiedzeń i sentencji Mistrza. Biograficzne opracowywanie wspomnień rozpoczęło się dopiero później, gdy zaprzestano spodziewać się rychłej apokalipsy. Wtedy zapamiętane *logia* wbudowano w epizody biograficzne, a tym samym w czas i przestrzeń (Assmann, 2008, s. 57).

W przypadku święta Objawienia Pańskiego jest to Chrystus w rzece Jordan i ukazanie się Trójcy Świętej. Tekst tego linearnego „wydarzenia” na potrzeby tych badań rekonstruowany jest w oparciu o przekaz biblijny oraz liturgiczny. Za pomocą trzech form retoryki odtwarzania (kalendarzowa, słowna i gestu) wydarzenia przeszłości stają się w corocznie powtarzanych tekstach obchodów święta (działań rytualnych) nie dziennikiem/pamiętnikiem, lecz „wcielonym w życie kultem” (Connerton, 2012, s. 143). Obrzędowo-obyczajowy kompleks Wodziec pokazuje nie tyle ciągłość z przeszłością, co sposób bezpośredniego wyrażenia takiej ciągłości. Jego bardzo złożona struktura plastycznie poddaje się mechanizmowi rytualnego odtwarzania opowieści „o wydarzeniach z przeszłości w sposób wystarczająco skomplikowany, by zakładać wykonanie bardziej lub mniej niezmiennych sekwencji formalnych działań i wypowiedzi” (Connerton, 2012, s. 100).

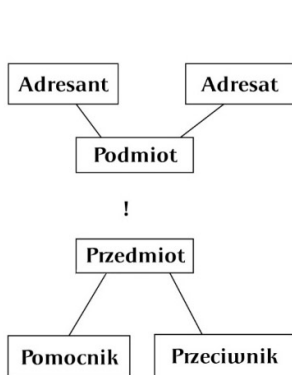
Umieszczenie zespołu zachowań o charakterze rytualnym we właściwym im kontekście fundatorskim umożliwia pokonanie akcentowanej w dyskursie folklorystycznym przepaści między kościelnym wymiarem święta a jego, jak się zwykle określać, ludową realizacją. Problem ten, obcy uczestnikowi, którego charakteryzuje jednolita, niezróżnicowana perspektywa (Goody, 2006, s. 62), jest nazywany i analizowany przez obserwatora/badacza i „sprowadza się częściowo do różnicy między tzw. emicznym i etycznym punktem widzenia” (Goody, 2006, s. 64).

Dlatego też (i jest to trzeci, ostatni, determinant) perspektywę badawczą ustaliam na poziomie **podmiotu obrzędu**, co oznacza, że w centrum moich zainteresowań znajduje się uczestnik obchodów święta, ten kto warunkuje ich ciągłość i kształt. Odwracam zatem uwagę od korzeni różnic w obecnych postaciach obrzędowo-obyczajowego kompleksu oraz nie rozstrzygam kwestii genologicznych tekstów werbalnych. Patrzą na uczestnika obrzędu jak na wyznawcę określonej religii (chrześcijaństwo/prawosławie), która jawi się jako obiektywny fakt (Sztompka, 2012, s. 368). Dla jej wyznawców dokonujący się obrzęd jest, zgodnie z założeniami teorii pamięci zbiorowej grup religijnych, „upamiętnieniem pewnego okresu czy pewnego wydarzenia z życia Chrystusa” (Halbwachs, 2008, s. 276), przywołaniem „wydarzenia, które miało miejsce w określonym czasie historycznym” (Connerton, 2012, s. 100). Uczestnik przejmując rolę *performera* (Bauman, 2010, s. 229) zyskuje kontrolę nad uobecnianiem określonego wydarzenia z przeszłości oraz, za pośrednictwem tego aktu, nad kreacją społecznej i religijnej rzeczywistości przyszłej, tj. przejścia do nowego statusu lub zapewnienia bezpieczeństwa statusu obecnego. W ten sposób *performer* – w przypadku Wodzic: kum – czynnościami uobecniającymi wydarzenie z przeszłości, odtwarza te granice społeczne (etniczne, religijne, płciowe itd.), które są w danym momencie dla grupy ważne.

Mówiąc o wydarzeniu z przeszłości, w przypadku Wodzic, mam na myśli tzw. tekst pierwowzoru, czyli linearnie ujętych wydarzeń założycielskich, których schemat fabularny, jak zostało to już zasygnalizowane, rekonstruuje w oparciu o przekaz biblijny i liturgiczny, a jego forma podporządkowana została fazom obrzędowym, przez które przechodzi zmieniający status podmiot (Gennep, 2006)³. Jest on (tj. tekst pierwowzoru) upamiętniany w formie obchodów święta, kompleksu następujących po sobie rytuałów, obrzędu z dekodującymi go kodami (Толстој, 1995). Sposób, w jaki dokonuje się („dzieje się”) uobecnianie (we wsiach Bitušë i Ehloec), przedstawia wzorzec wypracowany w oparciu o schemat fabuły Algirdasa Juliena (wypracowany na podstawie schematów fabularnych Vladimira Proppa)⁴. Schemat Greimasa odnoszę do wydarzeń założycielskich a schemat rytuału do formy jego upamiętnienia, tj. obchodów święta.

³ Szczegółowy opis znajduje się w: Ренкас (2013, s. 180–183).

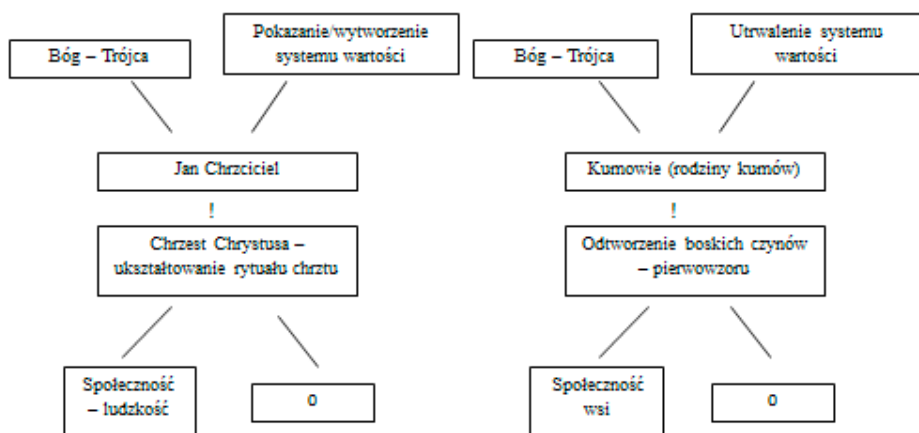
⁴ Inspiracją do zastosowania tego schemat były prace Eleny Nowik (1993) i Henryka Jurkowskiego (1998). Schemat też wykorzystałam także w artykułach: Ренкас (2013) oraz Rękas (2015).



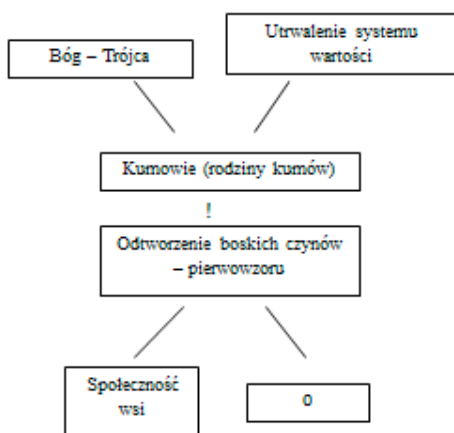
Schemat 1: Fabuła



Schemat 2: Rytuał



Schemat 3: Pierwowzór Chrztu Pańskiego



Schemat 4: Obchody Chrztu we wsiach Bituše i Ehloec

W ten sposób wyróżniam teksty podmiotów obrzędowych. Rozumiane są one jako fabuły zdyferencjonowane według bohaterów zmieniających status. Z dwóch głównych bohaterów tekstu fundacyjnego tylko Jana Chrzciciela nazwać można podmiotem obrzędowym (zgodnie z mechanizmem obrzędu przejścia). Jego przejście, tj. fakt zmiany statusu, pociąga za sobą zmianę statusu całej ludzkości, podczas gdy Jezus – Bogoczłowiek – nie potrzebował chrztu; przyjął go wyłącznie po to, by światu umożliwić zbawienie. Galaba Palikruševa podkreśla: „кумот е по верувањето директен претставник на бога, т.е. тој

e самиот негов претставник Св. Јован” (Паликрушева, 1975, s. 65). W tekście wcielonego w życie kultu miejsce Jana zajmuje kum – *performer*, natomiast odtworzenie boskich czynów możliwe jest dzięki wcześniejszemu dokładnemu wypełnieniu tego, co Chrystus Janowi przykazał. W ceremonii upamiętniającej zadanie, jakie kum ma do spełnienia, jest to odtworzenie czynów Jana Chrzciciela i w ten sposób umożliwienie całej wspólnocie otrzymania darów ochrzczonej przyrody. Schematy fabularne podmiotów zmieniających status:

- a. unaoczniają fakt, że rytuały „przechowują pamięć inaczej niż rzeczy, ponieważ nie *implicite*, lecz *explicite* odsyłają do przeszłości” (Assmann, 2008, s. 37);
- b. wskazując tożsamość ich wykonawców/użytkowników, afirmują i odtwarzają miejsca przynależności do różnych kategorii i grup społecznych;
- c. umożliwiają uobecnienie, uczynienie sytuacji fundacyjnej terażniejszą, jak powiedzielibyśmy za Paulem Connertonem (2012), czy, za Dmitrijem Lichaczowem (1972), wejście w otwarty czas terażniejszy.

Sytuacja produktywna przechowującego pamięć obrzędowo-obyczajowego kompleksu święta – Wodzic – jest ustanawiana prymarnie na poziomie przypominania i uobecniania tekstu pierwowzoru i sekundarnie na poziomie przypominania i uobecniania (tu w znaczeniu: odtwarzania) ważnych dla użytkowników obrzędu granic społecznych. W przedstawionym schemacie miejsce produktywne, tj. rola *performera*, przyznane zostaje kumowi i wykonywanej przez niego czynności odtworzenia czynów Jana, podczas gdy społeczność/pozostali uczestnicy zajmują pozycję pomocników. To przejście kontroli nad sytuacją odtwarzania przeszłości/granic przekłada się na przeniesienie mocy sprawczej także na wodzickie werbalne akty ochraniające i stwarzające, oparte na wzorcu wewnątrztekstowej narracji społecznej. Magazynują one i przekazują zarówno pamięć o wcześniejszych i przyszłych zmianach statusu w cyklu życiowym jednostki, do którego są kierowane (jako gatunki apelacyjne), jak i przypominają i uobecniają, tj. stwarzają nowy status rytualny (w przypadku sankcjonowania roli kuma) (Rękas, 2015).

Ze względu na wspomnianą już rolę cech różnicujących grupę (podejmującą się czynności rytualnych) od jej „sąsiadów” w ukierunkowaniu i zakresie demarkacyjnym obrzędu, na przykłady źródłowe wybrałam dwie wioski w zachodniej Macedonii, które od pozostałych grup (mam na myśli okoliczne miejscowości), z którymi dzielą terytorium regionu, separuje **niewyrażona przestrzennie granica religijna (Bituše) i etniczna (Ehloec)**. Analiza obejmuje dwa typy źródeł: zastane (drukowane, maszynopisy zeszyfrowanych nagrań, rękopisy, zapisy audio i audio-video, fotodokumentacja) oraz wytworzone. Te ostatnie są wynikiem badań terenowych, które prowadzę w Macedonii od

2011 roku. Obok wywiadów pogłębionych, kluczową ich część stanowi zbiór źródeł będący efektem obserwacji uczestniczących w miejscowościach:

- a. Bituše w ramach projektu *Wodzice we wsi Bituše* (mk. Водиници во село Битуше), którym kieruje prof. dr Eli Lučeska z Instytutu Kultury Starosłowiańskiej w Prilepie, w terminie: 08.01.2012–22.01.2012 (badania wspólne z kierowniczką projektu i pod jej merytorycznym nadzorem);
- b. Ehloec i Kičevo w ramach projektu habilitacyjnego *Obrzędowo-obyczajowy kompleks Wodzic w Republice Macedonii*, w terminie 10.01.2014–27.01.2014 (wraz z prof. dr. hab. Vladimirem Karadžoskim z Instytutu Kultury Starosłowiańskiej w Prilepie oraz lic. Anitą Gjorgoską Talevską, etnologką, wolontariuszką w ww. Instytucie)⁵.

Obie miejscowości zamieszkiwane są przez Mijaków, przy czym użycie czasownika „zamieszkiwać” nie jest w tym wypadku do końca uzasadnione, gdyż każdej z nich przysługuje już status wsi ginącej (por. Miodyński, 2008). Wspólnym im czynnikiem wykorzenienia także ma znaczący wpływ na przekazywanie pamięci o granicach i ich jednocześnie odtwarzanie, np. poprzez reaktywowanie uśpionych wcześniej, bo pozbawionych funkcji różnicującej, granic etnicznych (Eriksen, 2013, s. 67). Społeczeństwa potwierdzają bowiem swą „zbiorową tożsamość, pielgrzymując w czasie wielkich świąt do określonych miejsc związanych z pamięcią o duchach zmarłych przodków, od których się wywodzą” (Assmann, 2008, s. 75). W ten sposób przywracają wzorzec grupy opartej na podziale terytorialnym, którego w mieście – Skopje, Kičevo, Gostivar, Prilep – wśród członków różnych grup etnicznych i religijnych, są pozbawieni. Takie założenia badawcze (i wnioski) zgodne są z ustaleniami Anthony Cohena:

The symbolic expression of community and its boundaries increases in importance as the actual geo-social boundaries of the community are undermined, blurred or otherwise weakened [wyróżnienie J. R.]. Evidence to substantiate this thesis may be found not only in settled communities but also among these whose **members have been dispersed and for whom ritual provides occasion to reconstitute the community** [wyróżnienie J. R.] (Cohen, 2001, s. 50–51).

Jego teoria obrzędu jako symbolicznego obrazu grupy społecznej i jej granic w dużej mierze zaważyła na merytorycznym kształcie niniejszych rozważań i umożliwiła zabranie głosu w dyskusji nad kwestią sposobu „w jaki grupy etniczne zachowują odrębność w zmieniających się warunkach społecznych” (Eriksen, 2013, s. 16).

⁵ Wszystkie materiały zostały zdesyfrowane. Przechowywane są w Archiwum Instytutu Kultury Starosłowiańskiej w Prilepie (Macedonia) oraz w moim prywatnym zbiorze materiałów z badań (numery ujednolicone). Spis źródeł znajduje się na końcu artykułu.

Mijaków, których Marcin Lubaś nazywa „grupą regionalną” (Lubaś, 2011, s. 42), w swych badaniach traktują zgodnie z utrwaloną w południowosłowiańskich dyskursach naukowych (etnograficznym/antropologicznym, socjologicznym, historycznym i geograficznym) definicją, tj. jako grupę etniczną (np. Ястребов, 1889; Кънчов, 1996; Томић, 1923; Смиљанић, 1925; Цвијић, 2000; Филиповић, 1937; Трайчев, 1941; Константинов, 1992; Петреска, 1998; Мирчевска, 2007; Томовски, Паликрушева, & Крстева, 1996 i inne), która **współcześnie** nie jest wyodrębniana ani w oparciu o kryteria terytorialne, ani religijne⁶. Pod pojęciem etniczności rozumiem, za Thomasem Hyllandem Eriksenem, „aspekt relacji społecznych między osobami, które uważają siebie za zasadniczo odmienne od członków innych grup, których istnienia są świadome i z którymi utrzymują stosunki” (Eriksen, 2013, s. 32). Mijacy, w wyniku przesiedleń (głównie XVIII i XIX wiek) (szczegółowy opis zob. Смиљанић, 1925, s. 38–46; Петреска, 1998, s. 16–26) oraz migracji do miast od lat 60. XX wieku, utracili jedność terytorialną (mk. Мијачијата; choć do dziś przeważająca ich część zamieszkuje region Reka; opis zob. np. Lubaś, 2011, s. 37–49), a przyjmowanie przez nich islamu (w okresie niewoli tureckiej) doprowadziło do podziału religijnego na chrześcijan i muzułmanów (Torbeszy, mk. Торбеши, tj. Macedończyków wyznania muzułmańskiego, w odróżnieniu od muzułmańskich mieszkańców Macedonii, deklarujących się jako Turcy czy Albańczycy) (Петреска, 1998, s. 5). Poza Reką zamieszkują wsie w rejonie Veleškim, tj. Oreše (Orešovo) i Papradište (Papradišta), Smilevo w Bitolskim i Ehloec w Kičevskim. „Всички тия сџ прѣселенци изъ Дебъръ отъ края на миналия вѣкъ [XVIII]” (Кънчов, 1996, s. 31). Mijacy są charakteryzowani zawsze w opozycji do sąsiedniej grupy etnicznej, tj. Brsjaków. Wymieniane cechy każdej z tych grup są biegunowo odmienne. Poniżej cytuję kilka znaczących opisów, których przekaz (z końca XIX i początku XX wieku; Mijacy są w nich dookreślani narodowo jako Bułgarzy lub Serbowie) potwierdzili w czasie moich badań terenowych wszyscy informatorzy, w rozmowie z którymi, choćby nawet na marginesie, pojawiła się kwestia relacji między Mijakami a Brsjakami⁷ oraz Mijakami chrześcijanami a muzułmanami:

⁶ „Grupa etniczna jest definiowana przez jej **stosunek do innych** [wyróżnienie J. R.], uwytatniony przez granicę, sama zaś granica jest tworem społecznym, którego znaczenie może się zmieniać i który sam może ulegać zmianom z biegiem czasu. [...] **Granice etniczne nie muszą być równocześnie granicami terytorialnymi** [wyróżnienie J. R.], ale z całą pewnością mają charakter społeczny. Nie izolują jednak szczerlnie grup od siebie nawzajem, przeciwnie, przez cały czas dochodzi do przepływu informacji, wymiany dóbr a czasami nawet ludzi” (Eriksen, 2013, s. 66–67).

⁷ W odróżnieniu od tezy Thomasa Hyllanda Eriksena, zgodnie z którą „etniczność jest w pewnym sensie stwarzana przez badacza, kiedy ten wyrusza w świat i zadaje pytania na jej

Името е произлѣло отъ м. ч. мѣя, вмѣство ние [wyróżnienie J. R.], както се употребява у мияцитѣ. Мияцитѣ живѣятъ въ голѣми сбити села, иматъ добри каменни къщи и се гордѣятъ съ своето име. **Смѣтатъ се по-високо отъ бърсяцитѣ** [wyróżnienie J. R.] и не обичатъ да се женятъ съ тѣхъ (Кънчов, 1996, s. 31).

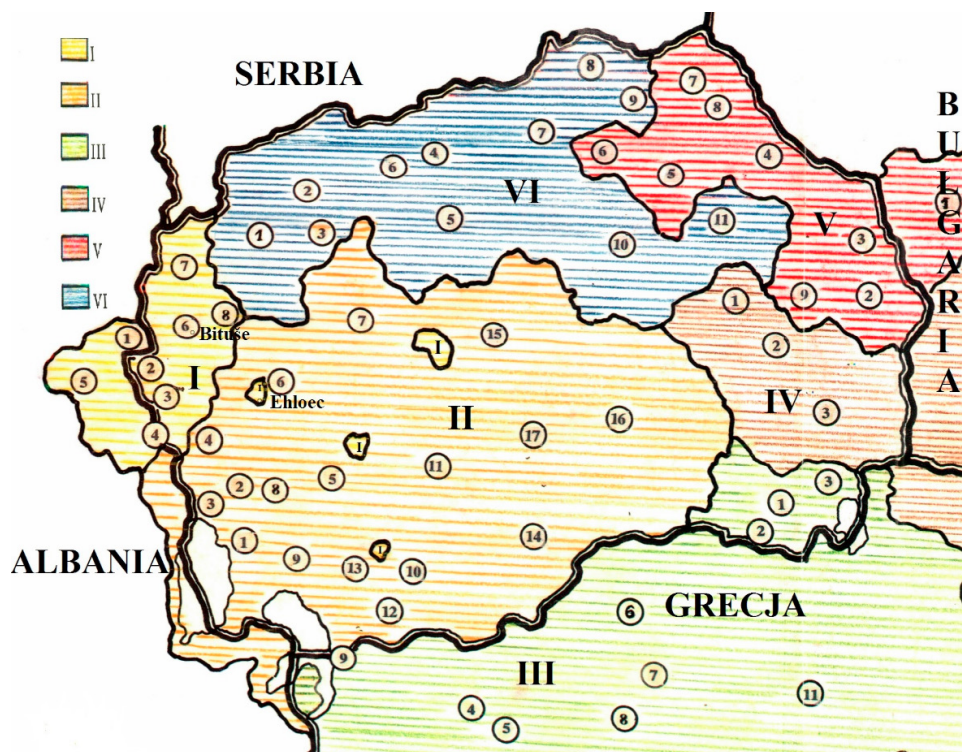
Мијаци се жене и удају само међусобно. Не зна се ни за један брак са Брсјацима који су у њихову суседству [wyróżnienie J. R.]: у Копачу, Кичеву, итд. Сматрају их за људе прости, дивље, без укуса, и готово презриво рекну за њих и за њихове особине: Брсјачиште. Мијаци сматрају себе за нешто више од свих својих суседа [...]. Чини ми се, да **ниједно друго становништо централног типа нема више поноса и тежњи за самосвојношћу и самосталношћу него Мијаци. Поносе се својим именом и имају нечега свога, својственога и самосталног** [wyróżnienie J. R.]. Кротки, тихи, по изгледу смерни, давали су доста разумних људи који су се одликовали окретношћу и вештином и умели да штите интересе свога племена и да га паметно воде. [...] **Поглавито је мијачка творевина манастир св. Јован Бигорски** [wyróżnienie J. R.] [...]. Они су га обновили и издржавали. [...] **Најпознатији калуђери овога манастира су били Мијаци** [wyróżnienie J. R.]. Божја служба се у њему увек служила на словенском језику, и пре него што је основана егзархија. Захваљујући овоме манастиру одржала се словенска служба ког Хришћана у Малој Реци који говоре арбанашки. Мијаци су врло одани православљу. Свако село има по једну цркву коју сељаци бржљиво похађају; нека села имају и по две цркве. Њихова побожност личи на срчко-аромунску. Када се погледа етничка карта, види се како је ово област у којој су се православни Срби одржали најдаље на западу. Арбанаси су продрли дубоко на север, у долину Црног Дрима и преко Љуме у Метохију, па чак и на југ од Охридског Језера. **Све ово показује велику улогу коју си имали Мијаци и њихов манастир у преचाвању арбанашког продирања на иток** [wyróżnienie J. R.] (Цвијић, 2000, s. 453–454).

Зашто се ово племе зове Мијаци, не зна се. По једном предању зову се тако, што су увек били чисти и „умијени”. Сусједи Брсјаци их исмејавају са: „Мијаци, тријаци; три камна белутраци”. Друго предање каже да се овако зову, што личну заменицу ми изговарају „мије”. Ово тумочење биће најтачније [...]. Треће је тумачење да им назив долази од „**ми јаки**” т.ј. **ми смо јаки** [wyróżnienie J. R.]. По месту где су настањени, по обичајима, ношњи, говору и начину живота,



temat. Gdyby przedmiotem jego zainteresowania była pleć kulturowa, niewątpliwie odkrywałby aspekty genderowe zamiast etnicznych” (Eriksen, 2013, s. 37), do kwestii etnicznych w rozmowie z informatorami nigdy nie doszłam w sposób zamierzony. W pierwotnym założeniu badawczym etniczność się w ogóle nie pojawiła, a punktem wyjścia moich zainteresowań badawczych były (i są do dziś) ceremonie upamiętniające (i Wodzice jako studium przypadku). Kwestie etniczne zostały podjęte przez informatorów, którzy opisując obrzędowo-obyczajowy kompleks Wodzic, szczególną uwagę zwrócili na problem różnic między Mijakami a Brsjakami. Inicjatywa zawsze jednak wychodziła od Mijaków, zwłaszcza w Ehlovcu („my – Mijacy, różnimy się od nich – Brsjaków”), podczas gdy Brsjacy sami (tj. uprzednio niezapytani) nie podejmowali tego tematu.

може се и данас утврдити: да су се Мијаци развијали као засебно племе. [...] живећу у пределу неприступачном. Данас више нема главара али **има народног поноса, који је јак, и за похвалу. Мијак сматра себе као бољег од суседних Брџака** [wyróżnienie J. R.], Пољана или Мавроваца. Нарочито је велико самопоуздање у Горним Селима (Смиљанић, 1925, s. 47–51).

Рис. 3. Групи етничне в границах Републики Македониј⁸. Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Томовски и in., 1996, s. 14 i rozkładana dwustronicowa wklejka



Legenda:

-  Granica państwowa
-  Granica grupy etnicznej

⁸ Oryginalna mapa została zmodyfikowana poprzez dodanie nazw miejscowości kluczowych dla tej pracy, nazw państw graniczących z Macedonią oraz wycięcie części greckiej i bułgarskiej.

I. Mijačka grupa etniczna

1. Gornji Debar, 2. Debarsko Pole, 3. Župa, 4. Debarski Drimkol, 5. Golo Brdo, 6. Mala Reka, 7. Gorna Reka, 8. Mavrovsko Pole

II. Brsjčka grupa etniczna

1. Ohridsko Pole, 2. Struško Pole, 3. Struški Drimkol, 4. Malesija, 5. Debarca, 6. Gorna i Dolna Kičevija, 7. Poreče, 8. Železnik, 9. Gorna Prespa, 10. Bitolsko Pole, 11. Prilepsko Pole, 12. Caparsko Pole, 13. Górne bitolskie wsie, 14. Mariovo, 15. Veleško, 16. Tikveš, 17. Raec

III. Południowomacedońska grupa etniczna

1. Gevgelisko Pole, 2. Bomija, 3. Dojransko (Polininsko), 4. Lerinsko Pole, 5. Lerinska Reka, 6. Meglen, 7. Voden-sko, 8. Ostrovsko Pole, 11. Vardarija

IV. Strumsko-mestanska grupa etniczna

1. Lakavica, 2. Radoviško Pole, 3. Strumičko Pole

V. Macedońska šopska grupa etniczna

1. Gornodžumajsko Pole, 2. Malaševo, 3. Pijanec, 4. Osogovija, 5. Kratovsko Pole, 6. Sredorek, 7. Slavište, 8. Duračka Reka, 9. Radoviški Šopluk

VI. Górnowardarska grupa etniczna

1. Goren Polog, 2. Dolen Polog, 3. Pološka grupa pod pl. Suva Gora, 4. Skopska Crna Gora, 5. Blatija (i Kašijak), 6. Derven, 7. Žegligovo, 8. Kozjak, 9. Zachodnia część Slavišta, 10. Ovče Pole, 11. Kočansko Pole

Bituše, choć położone wśród innych mijackich wsi, jest jedyną z 23 miejscowości zajmujących prawą stronę rzeki Radika, która nie poddała się islamizacji w czasie panowania osmańskiego i do dziś funkcjonuje jako chrześcijańska. W 1900 roku wieś liczyła 560 mieszkańców (Кънчов, 1996, s. 236), w 1925 – 457 (25 domów/gospodarstw) (Смиљанић, 1925, ss. 46, 110], w 1961 – 581, w 1994 – 172 (Панов, 1998, s. 30), w 2002 – 141 domów, w tym 37 zamieszkałych (przez cały rok), 96 mieszkańców (Попис, 2002), 2007 – 115 domów, 20 zamieszkałych (Герасова, 2007, s. 10)⁹ i 2012 – 20.

Ehloec¹⁰ to także mijacka wieś, ale położona wśród miejscowości zamieszkałych przez inną grupę etniczną, Brsjaków, z którymi ehlowczan łączy jednak religia (chrześcijaństwo – prawosławie). Powstanie wsi, co potwierdzają zarówno źródła naukowe, jak i przekaz ludowy (20.01.2014), związane było bezpośrednio z obroną chrześcijan przed Turkami i islamizacją, chociaż, co zostało już zasygnalizowane, Mijacy nie są jednolitą religijnie grupą, lecz podzieloną na Mijaków chrześcijan (prawosławnych) i Mijaków muzułmanów (Torbeszy):

⁹ Maszynopis pracy udostępniony przez prof. dr hab. Mirjanę Mirčevską.

¹⁰ Inne nazwy: Ehlovec (Панов, 1998, s. 122; Смиљанић, 1935, s. 448–449), Evlovec, Jelovec (Смиљанић, 1935, s. 448–449).

Ова е период (XVIII век) кога се паѓа и иселувањето на дел од македонското население од Мијачијата. Така, Мијаци се населиле во селата Ореше и Папрадиште (Велешко), во Брсјачката област е селото Смилево, Мијаци има преселено во Крушево, а во Кичевско е с. Ехловец. Се смета дека во овој период е и мигрирањето на исламитите Мијаци, т.н. Торбеши во Скопско (селата Пагаруша, Долно Количани, Цветово, Елово, Бела Црква и Држилово) и Велешко (Горно Врановце, Мелница, Согле). Најмасовното миграционо движење на Мијаци се одвивало едновременно од крајот на XVII, па сè некаде до XVIII век (Петреска, 1998, s. 22).

Населенито на Ехлоец било дебренджийско; жителитџ му пазили прохода Јма. То било голџмо и силно. Прџди 120 години [ок. 1780, uwaga J. R.] било сџсипано, вџброятно отџ арнаутски налитания, и голџма частџ отџ него се прџскаатџ по разни краища. Имало бџжанци дори вџ Черна Гора (Кџнчов, 1996, s. 31).

Село је добило име по „ехлама” које овде расту. Неки кажу да се старо село звало Јеловец по јелама које су расле око села. Раније је село било на Лутовецу испод Јаме. Имало је своју планину Ехловицу и село је било дрвенџиско. Пре 150–200 година [1785–1735, uwaga J. R.] била је навала „азбија” из Дебра на Кичево. Тада је село избегло. Неки су отишли у Смилево, неки у Крушево, а неки у Ореше и Папрадишта код Велеса. У Старом Селу има и данас стара црква, воће и меџа од ограда. Један део становништва се скрио у шуму, где је данас село. Планину им је одузео неки хоџа из Дебра и прозвао је Оџиница (Смиљанић, 1935, s. 449).

W ten sposób Mijacy znaleźli się „bezpiecznie” wśród ludności chrześcijańskiej, ale w odmiennych granicach etnicznych (Brsjaków). W 1900 roku wieś liczyła 475 mieszkańców (Кџнчов, 1996, s. 256), w 1935 – 56 gospodarstw/domów i 343 mieszkańców (Смиљанић, 1935, ss. 392–393, 449), w 1961 – 431 mieszkańców, w 1994 – 23 (Панов, 1998, s. 122), dziś (dane ze stycznia 2014 roku) w okresie zimowym zostaje w niej jedynie kilka osób (od 3 do 10).

Обие вџие оџувајат латем, гдџ змџчени слонџцем скопianie вџраџат на kilka tygodni do domów swych rodziców/dziadków oraz wлaśnie, najтумniej, podczas obchodów Objawienia Pańskiego, гдџ вџпељняјат сџ prawie wszystkie zdatne do uџytku domy. Wówczas to kum, *performer*, jako najważniejsza osoba dokonującego сџ obrџędu, warunkująca zarówno jego kształt, jak i powodzenie, przekazuje przez swoje rytualne zachowania **пamieć o granicach** niemających, jak juџ wspomnialam, przestrzennego punktu oparcia (przestrzennego potwierdzenia) oraz zacieranых w mieście, гдџ приџјęcie roli mieszkańca miasta (a nie członka grupy etnicznej/religijnej) jest poџądane ze względu na relacje w szkole, miejscu pracy itd. Przy czym, jak zauwaџa Thomas Hylland Eriksen, negocjowalne i пłyenne są przede wszystkim ramy etniczne, których

znaczenie „zmienia się w zależności od sytuacji” (Eriksen, 2013, s. 42). Pamięć o granicach jest w obrzędowości wodzickiej przekazywana w geografii czynności¹¹, jakich podejmuje się kum, z zaznaczeniem jednak, że dotyczy to przede wszystkim końca czasu statusowego wyłączenia, całego okresu liminalnego oraz początku fazy agregacji¹².

W nocy (około godziny 23.00) z 17 na 18 stycznia kumowie (czterech, dwóch „starych” i dwóch „nowych”), wraz ze wszystkimi mężczyznami, pieszo wyruszają z Bituše i, przez około dwie godziny idą, czasami (jak np. w 2012 roku) w ponad dwudziestostopniowym mrozie do klasztoru św. Jana Bigorskiego, na czuwanie i pierwsze wielkie poświęcenie wody¹³. Po drodze przechodzą przez główną ulicę wioski położonej niżej, Rostuše¹⁴, zamieszkaną m.in. przez Torbeszy (Macedończycy – muzułmanie, ale również Mijacy). Po czuwaniu i poświęceniu wody wracają tą samą drogą (kolejne dwie godziny), śpiewając *Vo Jordanje*. W Rostuše, podobnie jak w nocy, tak i wczesnym rankiem, czekają na nich Torbesze, obserwatorzy, różnowiercy, których mijają (zupełnie przyjaźnie, czasami gawędząc, jeśli spotkają akurat kogoś znajomego), afirmując inność, odmienność i w ten sposób odtwarzając niefunkcjonujące już granice przestrzenne, dzielące religie. Gdy nie da się bowiem zachować przestrzennych i strukturalnych „granic między grupami społecznymi, odrębność manifestuje się poprzez działania” (Lubaś, 2011, s. 135–136) rytualne, które artykułują różnice tożsamości ich wykonawców. Bituszanie „dzielą Rostuše na pół” i wytwarzają przestrzeń graniczną, dosłownie separującą, która będzie utrzymywała status rozdzielenia aż do kolejnego przejścia kumów (za rok). Nie tylko symbolicznie wyrażają pamięć o granicy, ale ją urzeczywistniają. Skutkiem tego działania jest jednoczesność statyki czynności ochraniających (nikt z naszej wioski nie przeszedł na islam, ale fakt ten zależy zabezpieczyć) i dynamizmu stwarzających (niepożądany stan religijny wśród mieszkańców Rostuša – chrześcijan i muzułmanów – i „próba” zmiany go na pożądany). W ten sposób także wykazywana jest pamięć o bezpośrednim charakterze „relacji społecznych” (Appadurai, 2005, s. 263).

¹¹ Pojęcie geografii (praktycznych) czynności przejęłam z pracy Tima Edensora (2004, s. 124).

¹² Szczegółowy opis z podziałem na fazy obrzędowe zob. Ренкас (2013, s. 183–189).

¹³ Opis na podstawie następujących źródeł: МВИ_2667; МВИ_2668; МВИ_2669; BH550044; BH550045; BH550045; DEM_657; DEM_658; DEM_659; AM_BC_BB_1; AM_Ф_BB_1; Атанасовска & Боцев, 1992; Величковска, 2009a, 2009b; Ивановски, 2002; Поповски, 1975; Топузоски, 2002; Сулејманоски, б.г.; Фиданоски, 2006.

¹⁴ Miejscowość znana w Polsce przede wszystkim z badań Marcina Lubasia (2011).

Kumowie nie biorą pod uwagę możliwości pokonania opisanej drogi samochodem, podobnie jak odpoczynku po nieprzespanej nocy. Przekraczając rano granicę wsi, błogosławią oczekujących współmieszkańców, a następnie udają się do każdego ze 115 domów, w których czeka na nich poczęstunek. Przy ogromnym wysiłku fizycznym – ten „spacer” trwa do późnych godzin wieczornych – obchodzą całą wieś i rytualnie wytwarzają przestrzeń (Appadurai, 2005, s. 263). Niezmienna topografia wsi oraz związana z nią ustalona geografia czynności obrzędowych przechowują pamięć o wytwarzaniu „lokalnych podmiotów, aktorów” (Appadurai, 2005, s. 265), którzy odtwarzają w rytuale to, co ważne dla ich wspólnoty. Pamięć zbiorowa nie istnieje bowiem „bez odniesienia do określonego społecznie środowiska przestrzennego. [...] obrazy społecznych przestrzeni ze względu na swoją względną trwałość dają [...] iluzję niezmienności i ponownego odnajdywania przeszłości w teraźniejszości” (Connerton, 2012, s. 89).

Opisana intensyfikacja trudu, który wkładają w swe role *performer* i jego pomocnicy, widoczna jest także w nakładach finansowych (około 2000 euro) oraz nakazie dotyczącym przestrzegania obowiązku stroju (ludowego). Kluczową rolę odgrywa tu powtarzalność oraz, z perspektywy uczestnika, długie trwanie każdej z głównych czynności wymagających ogromnego wysiłku fizycznego. Mijacy muzułmanie nie biorą udziału w Wodzicach¹⁵, ale są ich obserwatorami, a przestrzeń między chrześcijańskim Bituše a chrześcijańsko-muzułmańskim Rostuše spaja plotka. „Większość z tego, co wydarza się w wiosce w ciągu dnia, zostanie opowiedziane przez kogoś, zanim dzień ów dobiegnie końca, a te raporty oparte będą na obserwacji lub świadectwie z pierwszej ręki” (Connerton, 2012, s. 57).

W przeciwieństwie do Bituše kumowie w miejscowości Ehloec nie podejmują się długotrwałego trudu przypominania i odtwarzania granic¹⁶. W ich przypadku konsekwencją zaniechania nie byłaby zmiana religii a rozpląnięcie się granic grupy etnicznej. Oni jednak intensyfikują działania demarkacyjne na konkretnych punktach w przestrzeni, które cechuje obecność kolektywnej cenzury. W nocy z 17 na 18 stycznia, gdy wszyscy kumowie – Brsjacy stoją razem, położywszy uprzednio na specjalnie przygotowanych ławach swe

¹⁵ „Исламизираните Македонци (Торбеши) од мијачкиот предел, изгубиле многу од своите карактеристични обичаи, како на пример «Кумството на свети Јован», кој бил главен празник на Мијаците [wyróżnienie J. R.]” (Петреска, 1998, s. 25).

¹⁶ Opis na podstawie obserwacji uczestniczącej, 17–21.01.2014, Kičevo–Ehloec.

krzyże, ehlowczanie nie wchodzą do cerkwi. Nie łamią też pogaczy wraz z pozostałymi. Przekraczają próg świątyni dopiero po obrzędzie pierwszego wielkiego poświęcenia wody i wyraźnie separując się przestrzennie od pozostałych, przełamują chleb, zalewają go winem i biorą „swoją” część wody. Do wsi wracają samochodem, odpoczywają, domy i współmieszkańców błogosławią przez dwa dni (mimo że nie muszą, jak w Bituše, obejść ponad 100 domów, lecz jedynie około 20, ponieważ każdy kum chodzi w ramach swego krzyża – swego rodu/terytorium). Starają się też ograniczyć wydatki, najczęściej nie wynajmują kucharzy, a serwowane dania są zdecydowanie skromniejsze od bituszkich. Jednak i tu następuje dalszy proces demarkacyjny znany z Bituše. Dziś – w przeciwieństwie do okresu sprzed migracji do miast, tj. do lat 60. XX wieku – często połączeni relacjami małżeńskimi z Brsjakami, nie dopuszczają ich do rytualnych czynności. Niezależnie od płci na Wodzice Mijacy wracają do Ehlovca, ale ich partnerom zabronione jest przyjmowanie roli kuma, zakładanie stroju ludowego, nawet przyjmowanie ról pomocniczych. Najczęściej siedzą z boku i w czasie rozmowy z nieznanymi zaznaczają swą etniczną odrębność oraz mówią, że są tu jedynie obecni, ale w Wodzicach nie uczestniczą. Współczesne aktualne potwierdzenie uzyskują w ten sposób słowa Tomu Smiljanicia: „У селу су куће груписане по родовима. Сви су православни Срби Мијаци. **Не мешају се са Брсјацима већ само са Мијацима** [wyróżnienie J. R.]. Ово је једино мијачко село у Кичевији. Памте претке до пре 150 година” (Смиљанић, 1935, s. 449).

Dzięki potraktowaniu obchodów święta kalendarzowego jako ceremonii upamiętniającej i wyróżnieniu, poprzez teksty pierwowzoru i uobecnienia, podmiotów obrzędowych, Wodzice stają się obrzędem przejścia wprowadzającym, co rok, wspólnotę w stary/nowy status (ochrzczonych/obdarzonych możliwością zbawienia). Za pomocą czynności separujących, Mijacy konsekrują różnicę pomiędzy osobami, które wypełniają obowiązek poddania się rytuałowi a ludźmi, „którym się na to nie zezwala” (Lubaś, 2011, s. 135). Wodzice są *slametan* Clifforda Geerta: rytuałem opartym na podziałach terytorialnych; odpornym na miejską zmianę wzorca ruralnego (z którego uczestnicy „wyszli”); „czymś niezmiennym, ślepym na przebieg głównych linii demarkacyjnych podziałów społecznych i kulturowych miejskiego życia”; ignorującym „nowo powstałe wzory integracji społecznej pomiędzy opozycyjnymi względem siebie grupami” (Geertz, 2005, s. 195–196).

Kumowie odwiedzający i błogosławiący domy i domowników za pomocą rytuałów słownych odtwarzają także wewnątrzgrupowe granice społeczne.

Nie są one jednak typowe dla Bituše i Ehlovca, lecz charakteryzują Wodzice niezależnie od miejsca ich uobecniania. Akty ochraniające i stwarzające zachowują i utrzymują w gotowości treści dyferencjonujące uczestników święta ze względu na ich pozycję statusową w cyklu życiowym jednostki. W chwili medialnego odbioru, tj. kontaktu osób werbalizujących tekst słowny adresowany do konkretnego odbiorcy, następuje przypomnienie wydarzeń społecznych i ich aktualizacja pod postacią wyboru i kombinacji elementów składających się na wewnątrztekstową narrację werbalizowanego rytuału słownego. Następuje wówczas odtworzenie granic płciowych i w ich ramach granic: dziecko – daleko do zamążpójścia/ożenku, panna/kawaler – blisko do zamążpójścia/ożenku, młodzi małżonkowie – daleko do śmierci, osoby starsze – zbliżająca się śmierć. Dopiero dzięki odpowiedziom na pytania o: płeć, stan cywilny, posiadanie/nieposiadanie dzieci, wiek, a zatem poprzez personalną narrację zewnątrztekstową rytuał słowny przekazuje pamięć o wewnątrzspołecznym podziale organizacyjnym¹⁷. Przy czym kluczowa jest tu zależność między dokonywaną przez odbiór medialny aktualizacją informacji jako konstrukcją przekazu a wierną recepcją „intencji nadawcy” (Erll, 2009, s. 219).

Kończąc te rozważania, stawiam pytania:

- a. dlatego przedmiotem badań czynię Wodzice?
- b. dlaczego w ich ramach deszyfruję ustanawianie granic?

Przecież teza głosząca, że rytuał/obrzęd zajmuje wyróżnione miejsce w repertuarze narzędzi symbolicznych, za pomocą których granice wspólnoty/grupy są akcentowane i wzmacniane (Cohen, 2001, s. 50) i że obrzędy są symbolicznymi przedstawieniami wspólnot i ich społecznych granic (Lubaś, 2011, s. 135), od lat 60. XX nie schodzi z repertuaru dyskursów antropologicznego, etnograficznego (ich relację rozumiem za Januszem Barańskim (2010) jako stosunek teoria–metoda), socjologicznego i religioznawczego, jeśli wymienić tylko najważniejsze. A jej korzenie są o wiek jeszcze wcześniejsze i wyraźnie obecne, tak u Bronisława Malinowskiego, jak i bardziej znanego w Macedonii niż w rodzinnej Polsce, Józefa Obrębskiego.

Drogę eksplicacji zaczynają same ceremonie upamiętniające, których obrzędowo-obyczajowa materia jest wdzięcznym źródłem dla rozważań

¹⁷ Szczegółowa analiza wodzickich rytuałów słownych, która doprowadziła do wypracowania powyższych wniosków, znajduje się w: Rękas (2015).

zorientowanych folklorystycznie. Możliwość nałożenia schematów fabularnych tekstu pierwowzoru i uobecnienia oraz wyszczególnienie podmiotów obrzędowych, tj. głównych bohaterów/aktorów/*performerów*, pozwala na wskazanie tych miejsc w obchodach święta, które odnoszą się bezpośrednio do poczucia „wspólnoty w przestrzeni” (Miodyński, 2008, s. 260). W ten sposób Wodzice, najbardziej chyba medialne święto w Macedonii, którego obchody, gromadzą zarówno w miejscach wykonywania, jak i przed telewizorami tysiące osób (mam na myśli przede wszystkim Skopje/Vardar i Ochrydę/ Jezioro Ochrydzkie), pozornie wpisują się w uniwersalistyczny model religii nieograniczającej się do „żadnego konkretnego miejsca czy czasu” (Goody, 2006, s. 61). Tymczasem ich analiza w warunkach wykorzenia pokazuje, że mają one przede wszystkim charakter lokalny i związane są z miejscami (*topoi, loci*) (Kellog, 2010, s. 67). Swoją wymiar uniwersalistyczny zachowują na terytorialnym poziomie toponimu: wsi/miasta, ale nigdy, w wymiarze mikro: rodziny, i makro: regionu, państwa (nie ma dwóch wsi obchodzących Wodzice zgodnie z jednym schematem). Dzięki temu łatwo nimi manipulować za pomocą mediów i włączyć w relacje zależności: autokefaliczna Cerkiew – państwo – naród (stąd też wręczanie przez przedstawiciela Kościoła osobie, która wyłowiła krzyż, telewizora, komputera czy pralki). Osoby, które nie mogą wrócić na Wodzice do miejsca swego zamieszkania, tj. domu swych rodziców/dziadków, nie przyjmują w obchodach Chrztu Pańskiego roli ani *performerów*, ani pomocników. Mogą być jedynie obserwatorami. Zmiana statusu możliwa jest wyłącznie w lokalnej strefie działania, sprowadzonej do miejsca pochodzenia (miejscowości).

Poprzez wodzickie czasoprzestrzenne wytwarzanie lokalności (Appadurai, 2005, s. 267) status rozdzielania tracą fizyczne granice wioski, które w warunkach przesiedlenia przestają pełnić swą pierwotną rolę, tj. nie chronią. Opuszczona wieś przyjmuje cechy strefy zagrożenia, która wymaga szczególnych rytuałów zapewniających jej bezpieczeństwo (por. Appadurai, 2005, s. 265). Obrzędowo-obyczajowy kompleks Wodzic w Macedonii jest zatem, w moim przekonaniu, tym materiałem badawczym, który umożliwia połączenie folklorystycznej „rekonstrukcji modeli historycznych i ich odzwierciedlenia w reliktowych zjawiskach” z postulatem konieczności „przebudowania zadań taktycznych” tej dyscypliny nauki (folklorystyki). Mam nadzieję, że analiza tekstu folkloru w optyce „hybrydycznej świadomości środowisk wykorzenionych z bytowania z naturalnym socjo- i biosystemie” (Miodyński, 2008, s. 259), choć w minimalnym stopniu spełnia to zadanie.

BIBLIOGRAFIA

- Appadurai, A. (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji.* (Z. Pucek, Tłum.). Kraków: Universitas.
- Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych.* (A. Kryczyńska-Pham, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Barański, J. (2010). *Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bartmiński, J. (1996). *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (T. 1, *Kosmos: Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*). Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Instytut Filologii Polskiej.
- Bauman, R. (2010). *Sztuka słowa jako performance.* (G. Godlewski, Tłum.). W: P. Czapliński (Red.), *Literatura ustna* (ss. 202–231). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Bourdieu, P. (2001). *Language and symbolic power.* (G. Raymond & M. Adamson, Tłum., J. B. Thompson, Red.). Oxford: Polity Press.
- Burzyńska, A., & Markowski, M. P. (2007). *Teorie literatury XX wieku: Podręcznik.* Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Cohen, A. (2001). *The symbolic construction of community.* London: Routledge. Taylor & Francis.
- Connerton, P. (2012). *Jak społeczeństwa pamiętają.* (M. Napiórkowski, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Edensor, T. (2004). *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne.* (A. Sadza, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Eriksen, T. H. (2013). *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne.* (B. Gutowska-Nowak, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Erll, A. (2009). *Literatura jako medium pamięci zbiorowej.* (M. Saryusz-Wolska, Tłum.). W: M. Saryusz-Wolska (Red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka* (ss. 211–247). Kraków: Universitas.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje.* (M. M. Piechaczek, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gennep, A. (2006). *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii.* (B. Biały, Tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Goff, J. (2007). *Historia i pamięć.* (A. Gronowska & J. Stryczyk, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Goody, J. (2006). *Logika pisma a organizacja społeczeństwa.* (G. Godlewski, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Halbwachs, M. (2008). *Spoleczne ramy pamięci.* (M. Król, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jurkowski, H. (1998). *Lalki w rytuale. Konteksty: Polska Sztuka Ludowa, 52(2), 35–45.*

- Kellog, R. (2010). Literatura ustna. (P. Czapliński, Tłum.). W: P. Czapliński (Red.), *Literatura ustna* (ss. 57–74). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Lichaczow, D. (1972). Czas artystyczny w folklorze. (H. Walińska, Tłum.). *Literatura Ludowa*, 16(2), 31–44.
- Lubaś, M. (2011). *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi: Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej*. Kraków: Nomos.
- Łotman, J. (1984). *Struktura tekstu artystycznego*. (A. Tanalska, Tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ługowska, J. (2002). Tekst a gatunek. W A. Maniecki & V. Wróblewska (Red.), *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne* (s. 11–19). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Miodyński, L. (2008). Syndrom ginącej wsi a geokulturowa więź Macedończyków. W M. Bogusławska & G. Szwat-Gyłybowa (Red.), *Bunt tradycji – tradycja buntu. Księga dedykowana Profesorowi Krzysztofowi Wrocławskiemu* (s. 249–261). Warszawa: Instytut Sławistyki Zachodniej i Południowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Nowik, E. (1993). *Szamanizm syberyjski. Obrzęd i folklor. Próba porównania struktur*. (I. Borowik, L. Parczewska, & A. Szyjewski, Tłum.). Kraków: Nomos.
- Obreński, J. (2006). Social structure and ritual in a Macedonian village. *Sprawy Narodowościowe*, (29), 286–295.
- Rękas, J. (2015). Prilog proučavanju narativnog koda godišnjih usmenih rituala. Na temelju verbalnog koda obredno-običajnog kompleksa Vodica u Makedoniji. *Anafora – časopis za znanost o književnosti*, 2(2), 197–227.
- Sztompka, P. (2012). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak. Żółkiewski, S. (1977). Przedmowa. W: E. Janus & M. R. Mayenowa (Red.), *Semiotyka kultury* (s. 5–64). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Атанасовска, Ф., & Боцев, В. (1992). Некои магиски елементи во изведувањето на обичајот Водици во селото Битуше. *Етнолог: Списание на Здружението на етнологите на Македонија*, 1(1).
- Величковска, Р. (2009а). *Картографирањето и ареалните истражувања во етномузикологијата*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков”.
- Величковска, Р. (2009б). *Музичките дијалекти во македонското традиционално народно пеене: Обредно пеене*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков”.
- Геразова, И. (2007). *Современата состојба на празнувањето на Водици во селото Битуше* (Дипломска работа, менторка: доц. д-р. Мирјана Мирчевска). Универзитет „Св. Кирил и Методиј”, Природно-математички факултет, Институт за етнологија и антропологија.
- Ивановски, И. (2002). Водици во Битуше. *Битуше: Весник на Здружението за заштита и ревитализација на селото*, 4(4).
- Константинов, М. (1992). *Македонци. Народите на светот* (Т. 6). Скопје: Маринг.
- Кънчов, В. (1996). *Македонија. Етнографија и статистика* (2. wyd. fototypiczne). Софија: Академично издателство „Проф. Марин Дринов”.

- Мирчевска, М. (2007). *Вербални и невербални етнички симболи во Горна Река*. Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј”, Природно-математички факултет, Институт за етнологија и антропологија.
- Паликрушева, Г. (1975). Кумството и побратимството на свети Јован. *Македонски фолклор*, 8(15–16).
- Панов, М. (1998). *Енциклопедија на селата во Република Македонија. Географски, демографски, и аграрни обележја*. Скопје: Лексикографија. Lexicography.
- Петреска, В. (1998). *Пролетните обичаи, обреди и верувања кај Мијаците*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков”.
- Попис на населението во Република Македонија*. (2002). Скопје: Државен завод за статистика.
- Поповски, А. (1975). Водичарските обичаи и песни во с. Битуше (Река). *Македонски фолклор*, 8(15–16).
- Ренкас, Ј. (2013). Збор – гест – текст. Прилог во проучувањето на обредно-обичајниот комплекс на празникот Богојавление во селото Битуше. *Спектар*, 31(61), 174–195.
- Смиљанић, Т. (1925). Мијаци, Горна Река и Маврово Поле. *Српски етнографски зборник*, 35 (Насеља и порекло становништва, 20).
- Смиљанић, Т. (1935). Кичевија. *Српски етнографски зборник*, 41 (Насеља и порекло становништва, 28).
- Сулејманоски, А. (b.d.). *Славење на празникот Водици во село Битуше*. Печати: Репринт.
- Толстој, Н. И. (1995). Секундарна функција обредног симбола. W: Н. И. Толстој, *Језик словенске културе* (s. 141–160). Ниш: Просвета.
- Томић, С. (1923). Скопље – Тетово – Гостивар – Маврово – Галичник. *Братство*, 17, 215–229.
- Томовски, К., Паликрушева, Г., & Крстева, А. (Red.). (1996). *Етнологија на Македонците*. Скопје: МАНУ.
- Топузоски, Р. (2002). Битушки водичарски празнувања. *Битуше: Весник на Здружението за заштита и ревитализација на селото*, 4(4).
- Трајчев, Г. (1941). *Книга за Мияцитъ. Историчко-географски очеркъ*. Софија: Печатница П. Глушковъ.
- Фиданоски, Т. (2006). *Битуше. Празници, традиции, верувања*. Куманово: Македонска ризница.
- Филиповић, М. (1937). Етничке прилике у Јужној Србији. W: А. Јовановић (Red.), *Споменица двадесетпетогодишњице ослобођења Јужне Србије 1912–1937* (s. 387–497). Скопље: Штампарија јужна Србија.
- Цвијић, Ј. (2000). *Балканско Полуострво. Сабрана дела* (Т. 2). (В. Чубриловић i in., Red.). Београд: САНУ: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Јстребов, И. С. (1889). *Обычаи и песни турецких Сербов* (2. wyd. uzup.). С. Петербургъ.

BIBLIOGRAPHY

(TRANSLITERATION)

- Appadurai, A. (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. (Z. Pucek, Trans.). Kraków: Universitas.
- Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. (A. Kryczyńska-Pham, Trans.). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Atanasovska, F., & Bocev, V. (1992). *Nekoi magiski elementi vo izveduvanjeto na običajot Vodici vo seloto Bituše. Etnolog: Spisanie na Združenieto na etnolozite na Makedonija, 1(1)*.
- Barański, J. (2010). *Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bartmiński, J. (1996). *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (Vol. 1, *Kosmos: Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*). Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Instytut Filologii Polskiej.
- Bauman, R. (2010). *Sztuka słowa jako performance*. (G. Godlewski, Trans.). In P. Czaplński (Ed.), *Literatura ustna* (pp. 202–231). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Bourdieu, P. (2001). *Language and symbolic power*. (G. Raymond & M. Adamson, Trans., J. B. Thompson, Ed.). Oxford: Polity Press.
- Burzyńska, A., & Markowski, M. P. (2007). *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Cohen, A. (2001). *The symbolic construction of community*. London: Routledge. Taylor & Francis.
- Connerton, P. (2012). *Jak społeczeństwa pamiętają*. (M. Napiórkowski, Trans.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Cvijijć, J. (2000). *Balkansko Poluostrovo. Sabrana dela* (Vol. 2). (V. Čubrilović et al., Eds.). Beograd: SANU: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Edensor, T. (2004). *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. (A. Sadza, Trans.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Eriksen, T. H. (2013). *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*. (B. Gutowska-Nowak, Trans.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Erl, A. (2009). *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*. (M. Saryusz-Wolska, Trans.). In M. Saryusz-Wolska (Ed.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka* (pp. 211–247). Kraków: Universitas.
- Fidanoski, T. (2006). *Bituše. Praznici, tradicii, veruvanja*. Kumanovo: Makedonska riznica.
- Filipović, M. (1937). *Etničke prilike u Južnoj Srbiji*. In A. Jovanović (Ed.), *Spomenica dvadesetpetogodišnjice oslobođenja Južne Srbije 1912–1937* (pp. 387–497). Skoplje: Štamparija južna Srbija.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. (M. M. Piechaczek, Trans.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Genep, A. (2006). *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. (B. Biały, Trans.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gerazova, I. (2007). *Sovremenata sostojba na praznuvanjeto na Vodici vo seloto Bituše* (Unpublished master's thesis under the supervision of doc. d-r doc. d-r. Mirjana Mirčevska). Univerzitet "Sv. Kiril i Metodij", Prirodno-matematički fakultet, Institut za etnologija i antropologija.
- Goff, J. (2007). *Historia i pamięć*. (A. Gronowska & J. Stryczyk, Trans.). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Goody, J. (2006). *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*. (G. Godlewski, Trans.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Halbwachs, M. (2008). *Spoleczne ramy pamięci*. (M. Król, Trans.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- IAstrebov, I. S. (1889). *Obychai i pesni turetskikh Serbov* (2nd enlarged ed.). S. Peterburg.
- Ivanovski, I. (2002). *Vodici vo Bituše. Bituše: Vesnik na Združenieto za zaštita i revitalizacija na seloto, 4(4)*.
- Jurkowski, H. (1998). Lalki w rytuale. *Konteksty: Polska Sztuka Ludowa, 52(2)*, 35–45.
- Kellog, R. (2010). Literatura ustna. (P. Czapliński, Trans.). In P. Czapliński (Ed.), *Literatura ustna* (pp. 57–74). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Konstantinov, M. (1992). *Makedonci. Narodite na svetot* (Vol. 6). Skopje: Maring.
- Künchov, V. (1996). *Makedonija: Etnografija i statistika* (2nd phototypic ed.). Sofija: Akademichno izdatelstvo "Prof. Marin Drinov".
- Lichaczow, D. (1972). Czas artystyczny w folklorze. (H. Walińska, Trans.). *Literatura Ludowa, 16(2)*, 31–44.
- Lubaś, M. (2011). *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi: Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej*. Kraków: Nomos.
- Łotman, J. (1984). *Struktura tekstu artystycznego*. (A. Tanalska, Trans.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ługowska, J. (2002). Tekst a gatunek. In A. Maniecki & V. Wróblewska (Eds.), *Genologia literatury ludowej: Studia folklorystyczne* (pp. 11–19). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Miodyński, L. (2008). Syndrom ginącej wsi a geokulturowa więź Macedończyków. In M. Bogusławska & G. Szwat-Gyłybowa (Eds.), *Bunt tradycji – tradycja buntu. Księga dedykowana Profesorowi Krzysztofowi Wrocławskiemu* (pp. 249–261). Warszawa: Instytut Sławistyki Zachodniej i Południowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mirčevska, M. (2007). *Verbalni i neverbalni etnički simboli vo Gorna Reka*. Skopje: Univerzitet "Sv. Kiril i Metodij", Prirodno-matematički fakultet, Institut za etnologija i antropologija.
- Nowik, E. (1993). *Szamanizm syberyjski. Obrzęd i folklor. Próba porównania struktur*. (I. Borowik, L. Parczewska, & A. Szyjewski, Trans.). Kraków: Nomos.
- Obrębski, J. (2006). Social structure and ritual in a Macedonian village. *Sprawy Narodowościowe, (29)*, 286–295.
- Palikruševa, G. (1975). Kumstvoto i pobratimstvoto na sveti Jovan. *Makedonski folklor, 8(15–16)*.

- Panov, M. (1998). *Enciklopedija na selata vo Republika Makedonija: Geografski, demografski, i agrarni obeležja*. Skopje: Leksikografija. Lexicography.
- Petreska, V. (1998). *Proletnite obiçai, obredi i veruvanja kaj Mijacite*. Skopje: Institut za folklor "Marko Cepenkov".
- Popis na naselenieto vo Republika Makedonija*. (2002). Skopje: Državen zavod za statistika.
- Popovski, A. (1975). Vodiçarskite obiçai i pesni vo s. Bituše (Reka). *Makedonski folklor*, 8(15–16).
- Renkas, J. (2013). Zbor – gest – tekst. Prilog vo prouçuvanjeto na obredno-obiçajniot kompleks na praznikot Bogojavlenie vo seloto Bituše. *Spektar*, 31(61), 174–195.
- Rękas, J. (2015). Prilog prouçavanju narativnog koda godišnjih usmenih rituala: Na temelju verbalnog koda obredno-obiçajnog kompleksa Vodica u Makedoniji. *Anafora – časopis za znanost o književnosti*, 2(2), 197–227.
- Smiljanić, T. (1925). Mijaci, Gorna Reka i Mavrovo Pole. *Srpski etnografski zbornik*, 35 (Naselja i poreklo stanovništva, 20).
- Smiljanić, T. (1935). Kiçevija. *Srpski etnografski zbornik*, 41 (Naselja i poreklo stanovništva, 28).
- Sulejmanoski, A. (n.d.). *Slavenje na praznikot Vodici vo selo Bituše*. Peçati: Reprint.
- Sztompka, P. (2012). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.
- Tolstoj, N. I. (1995). Sekundarna funkcija obrednog simbola. In N. I. Tolstoj, *Jezik slovenske kulture* (pp. 141–160). Niš: Prosveta.
- Tomić, S. (1923). Skoplje – Tetovo – Gostivar – Mavrovo – Galičnik. *Bratstvo*, 17, 215–229.
- Tomovski, K., Palikruševa, G., & Krsteva, A. (Eds.). (1996). *Etnologija na Makedoncite*. Skopje: MANU.
- Topuzoski, R. (2002). Bituški vodiçarski praznuvanja. *Bituše: Vesnik na Združenieto za zaštita i revitalizacija na seloto*, 4(4).
- Traičev, G. (1941). *Kniga za Miiatsitë. Istorichko-geografski oçherk*. Sofiia: Pechatnitsa P. Glushkov.
- Veliçkovska, R. (2009a). *Kartografiranjeto i arealnite istražuvanja vo etnomuzikologijata*. Skopje: Institut za folklor "Marko Cepenkov".
- Veliçkovska, R. (2009b). *Muziçkite dijalekti vo makedonskoto tradicionalno narodno peenje: Obredno peenje*. Skopje: Institut za folklor "Marko Cepenkov".
- Żółkiewski, S. (1977). Przedmowa. In E. Janus & M. R. Mayenowa (Eds.), *Semiotyka kultury* (pp. 5–64). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

SPIS ŹRÓDEŁ

- МВИ_2667:** Zapis video. Bituše, styczeń 2012. Informator: Ljupka Rafajloska, ur. 1950 we wsi Bituše. Badacz: Eli Lučeska, Joanna Rękas. Archiwum ISK-Prilep.
- МВИ_2668:** Видео Zapis video. Bituše, styczeń 2012. Informator: Ljupka Rafajloska, ur. 1950 we wsi Bituše. Badacz: Eli Lučeska, Joanna Rękas. Archiwum ISK-Prilep.

- МБИ_2669:** Zapis video. Bituše, styczeń 2012. Informator: Ljupka Rafajloska, ur. 1950 we wsi Bituše. Badacz: Eli Lučeska, Joanna Rękas. Archiwum ISK-Prilep.
- BH550044:** Zapis audio. Bituše, styczeń 2012. Informator: Donka Kirovska, ur. we wsi Bituše. Badacz: Eli Lučeska, Joanna Rękas. Archiwum ISK-Prilep.
- BH550045:** Zapis audio. Bituše, styczeń 2012. Informator: Donka Kirovska, ur. we wsi Bituše. Badacz: Eli Lučeska, Joanna Rękas. Archiwum ISK-Prilep.
- DEM_656:** Zapis audio. Bituše, 06.04.2007. Informator: Valentina Ivanovska, ur. 1983 w Skopje. Badacz: Iskra Gerazova. Archiwum IEA Skoje.
- DEM_657:** Zapis audio. Bituše, 07.04.2007. Informator: Ljupka Rafajloska, ur. 1950 we wsi Bituše. Badacz: Iskra Gerazova. Archiwum IEA Skoje.
- DEM_658:** Zapis audio. Bituše, 07.04.2007. Informator: Ljupka Rafajloska, ur. 1950 we wsi Bituše i Marijana Rafajloska, ur. 1980 . Информатори: Маријана Рафажлоска, родена 1980. we wsi Bituše. Badacz: Iskra Gerazova. Archiwum IEA Skoje.
- DEM_659:** Zapis audio. Skopje, 01.07.2007. Informator: Ilija Miloševski, ur. 1954 we wsi Bituše, Rajna Ivanovska, ur. 1956 we wsi Bituše. Badacz: Iskra Gerazova. Archiwum IEA Skoje.
- АМ_ВС_ВБ_1:** Zapis video. Водичарски обичаји с. Битуше – Река. Autor: nieznany. Nagrano: Święto Objawienia Pańskiego 1989. Archiwum Muzeum Macedonii.
- АМ_Ф_ВБ_1:** Zdjęcia. Wystawa: Водици во с. Битуше. Autorzy: Fima Anastasovska i Vladimir Bocev. Muzeum Macedonii 1992. Archiwum Muzeum Macedonii, Skopje.
- Атанасовска Фима, Боцев Владимир, 1992,** Некои магиски елементи во изведувањето на обичајот Водици во селото Битуше, „Етнолог. Списание на Здружението на етнологите на Македонија”, бр. 1/1.
- Величковска Родна, 2009а,** Картографирањето и ареалните истражувања во етномузикологијата, Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков”.
- Величковска Родна, 2009б,** Музичките дијалекти во македонското традиционално народно пеење. Обредно пеење, Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков”.
- Ивановски Иван, 2002,** Водици во Битуше, „Битуше. Весник на Здружението за заштита и ревитализација на селото”, бр. IV/4 (јуни).
- Поповски Аритон, 1975,** Водичарските обичаи и песни во с. Битуше (Река), „Македонски фолклор”, бр. VIII/15–16.
- Топузоски Ратко, 2002,** Битушки водичарски празнувања, „Битуше. Весник на Здружението за заштита и ревитализација на селото”, бр. IV/4 (јуни).
- Сулџманоски Адем, б.г.,** Славење на празникот Водици во село Битуше. Печати: Репринт.
- Фиданоски Тале, 2006,** Битуше. Празници, традиции, верувања, Куманово: Македонска ризница.

Pamięć o granicach. Demarkacyjna produktywność Wodzic w mijackich wsiach Bituše i Ehloec

Podstawowym celem artykułu jest przedstawienie sposobów ekspresji wewnętrznych (różnowierczych) i zewnętrznych (etnicznych) granic społecznych Mijaków, ujawniających się podczas obchodów święta Epifanii (Objawienie Pańskie/Chrzest Chrystusa w Jordanie/Wodzice) we wsiach Bituše i Ehloec (zachodnia Macedonia). Realizację tego zamierzenia autorka opiera na demarkacyjnej produktywności Wodzic, wypracowanej w oparciu o teorie: kodów obrzędowych Nikity Ilicza Tołstoja z jej semiotycznymi fundamentami elementów znaczących Jurija Łotmana; zależności między obrzędami a granicami społecznymi Anthony Cohena i Marcina Lubasia; rytualnej ignorancji nowo powstałych miejskich wzorów społecznych Clifforda Geertza; pamięci zbiorowej grup religijnych Maurice Halbwachsa; ceremonii upamiętniających Paula Connerton oraz mediów pamięci Jana Assmanna, Astrid Erll i in. Źródłami analiz są wyniki własnych badań terenowych, tj. obserwacji uczestniczącej oraz wywiadu pogłębionego (źródła wytworzone, 2012–2014), przeprowadzonych we wspomnianych miejscowościach, a także materiały zastane, drukowane, rękopisy, zapisy audio i audio-video.

Słowa kluczowe: Wodzice, Macedonia, Mijacy, Brsjaci, ceremonie upamiętniające, pamięć zbiorowa, Paul Connerton

Memory of the Borders: The Demarcation Productivity of *Vodici* in the Mijaci- -Inhabited Macedonian Villages of Bituše and Ehloec

The main aim of this article is to present ways of expressing the inner (religious) and external (ethnic) social boundaries of Mijaks, as they appear during the celebration of the festival of Epiphany (Revelation of Lord / Baptism of Christ in the Jordan / *Vodici*) in the villages of Bituše and Ehloec (Western Macedonia). The realization of this goal is based on the notion of the demarcation productivity of *Vodici*, developed based on Nikita Ilyich Tolstoy's theory of ritual codes, with its semiotic foundations of Yuri Lotman's signifying elements; insights concerning the relationship between rituals and social boundaries made by Anthony Cohen and Macin Lubaś; Clifford Geertz's observations on the ritual ignorance of newly-created urban social patterns; the notions of collective memory of religious groups of Maurice Halbwachs; Paul Connerton's commemorative ceremonies and the concept of media of memory, developed

by Jan Assmann, Astrid Erll and others. The sources of analysis are the results of my fieldwork, i.e. participant observation and in-depth interviews (primary sources, 2012–2014), carried out in the mentioned villages, as well as secondary sources: printed materials, manuscripts, as well as audio and video recordings.

Keywords: Vodici, Macedonia, Mijaci, Brsjaci, commemorative ceremonies, collective memory, Paul Connerton

Notka o autorze

Joanna Rękas (rekasus79@gmail.com) – literaturoznawczyni, folklorystka, doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania naukowe: tradycyjny i współczesny folklor Słowian Południowych, w szczególności: obrzędowość cyklu życiowego jednostki (rodzinna), obrzędowość cyklu kalendarzowego (doroczna), gatunki obciążone funkcją magiczną, gatunki narracyjne i teoria folkloru.

Joanna Rękas, PhD (rekasus79@gmail.com) – literary researcher, folklorist, Serbian and Croatian philologist, Assistant Professor at the Institute of Slavic Studies, Adam Mickiewicz University in Poznań. Research interests: traditional and contemporary folklore of South Slavic nations, in particular: life-cycle and year-cycle rituals; magic oral genres; narrative oral genres; theory of folklore.