

Pričanja o neobičnim iskustvima iz djetinjstva i procesi ontogeneze

Jelena Marković

The article focuses on certain characteristics of storytelling about childhood, collected using various methods and told in everyday life and in research interviews, and compares and contrasts them with the characteristics of traditional narratives, particularly memorates, as well as fabulates, negative legends and tall tales.

Uvod

Vrlo općenito, u folkloristici se mogu razaznati obrisi dvaju idealnih tipova pristupa žanrovima. Jedan je kontekstualan, i termine, koncepte i teorijske sustave smatra primjenjivima jedino u kontekstu pojedinog istraživanja u kojem se koriste. Drugi predmnijeva uvid u definicije i njihove uporabe u pojedinim istraživanjima i njime se nastoji postići barem okvirni konsenzus o uporabi različitih žanrovskih termina i njihovih definicija (usp. Stahl 1977a: 18). Oba pristupa karakterizira visok stupanj arbitrarnosti žanrovskih sustava i obično ne funkcioniraju zasebno. Oba pristupa i njihove inačice pokazuju da žanrove ne možemo smatrati "prirodnim" kategorijama, iako često i sami prenositelji usmene tradicije poznaju nazive za pojedine oblike koji katkada i ne korespondiraju s onima utemeljenima u folklorističkoj tradiciji.

U skladu s time za raspravu koja slijedi važno je napomenuti da su korpusi usmenih priča na kojima su se temeljile tradicije žanrovskih određenja bili uvjetujući za same koncepte koji su se koristili. Jednako tako i kontekst njihova prikupljanja u mnogočemu je uvjetovao genezu koncepata.

Mojim vlastitim istraživanjem oblika pričanja o djetinjstvu nastao je ponešto drugačiji korpus od uobičajenih folklorističkih korpusa.¹ Ono što ga čini drukčijim jest izostanak namjere prikupljanja primjera nekog tradicijskog žanra. Korpus usmenih priča u

¹ Riječ je o istraživanju za doktorsku disertaciju o folklorističkim i kulturnoantropološkim aspektima pričanja o djetinjstvu (2010a) koje je trajalo pet godina (2005–2009). U tom sam vremenu osmislila mrežu metodoloških postupaka od kojih svaki sa svojim osobitostima nastoji dopuniti nedostatke ostalih postupaka, a sve u skladu sa zanimanjem za pojavu koja je bitno, pa čak i ključno, obilježena "prirodnim" kontekstom koji je često nemoguće snimiti ili vjerodostojno zabilježiti. Korišteni metodološki postupci jesu: naknadno bilježenje govornih situacija kojima sam bila sudionikom (promatranje sudjelovanjem), otvoreni intervju s pripadnicima različitih dobnih skupina, uključivanje drugih subjekata – i djece i odraslih – u istraživačku poziciju, autoetnografija u odnosu na osobno iskustvo povezano s istraživanom temom, iz psiholoških istraživanja preuzeta asocijativna metoda istraživanja autobiografskog pamćenja te arhivski rad na manjem dijelu građe *Dokumentacije* Instituta za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu u kojoj se nalaze "slučajno" zabilježene pripovijesti o osobnim iskustvima iz djetinjstva.

istraživanju izrastao je iz razgovora i iz života samog, i to u raznovrsnim istraživačkim situacijama. Studija koja slijedi s jedne je strane utemeljena na drukčije utemeljenom korpusu, a s druge na žanrovskim kategorijama koje su uglavnom izrasle iz uobičajenih folklorističkih korpusa, čiji je inicijalni poticaj i dominantna namjera najčešće bila prikupljanje primjera pojedinog usmenog žanra, i srasle su s njima.

Slijedom toga u ovom ću radu nastojati neke karakteristike oblika pričanja o djetinjstvu u svakodnevici i istraživačkoj situaciji², koji su prikupljeni različitim metodološkim postupcima, propitati u odnosu na karakteristike etabliranih tradicijskih oblika pripovijedanja, posebno memorata, ali i fabulata, negativnih predaja i lagarija. Cilj nije dovesti u direktnu vezu tradicijske žanrove s pojedinim primjerima, dijelovima korpusa ili sl. već promisliti o tome možemo li neke primjere, i na kojim razinama, dovesti u vezu s nekim tradicijskim pripovjednim oblikom, pod uvjetom da prihvatimo uporabu svakog pojedinog koncepta. Slijedom toga konačni, posredni cilj jest na temelju vlastitog korpusa pokazati kako su temeljni žanrovski koncepti folkloristike, za koje znamo da su katkada tijesni i nekompatibilni, još tješnji i teže aplikabilni na pojedine oblike.

Ovakav pristup pokazuje kako je "prirodne" pripovjedne oblike u svakodnevici katkada nemoguće uklopiti u "neprirodne" žanrovske kategorije i kako nas klasifikacija oblika pripovijedanja u svakodnevici može ograničiti na način da, baveći se njome, počinjemo obraćati nedovoljno pozornosti na život sam kao kontekst pričanja, a previše se koncentriramo na pripovjedne okamine u kontekstu pojedine izvedbe. Iz te promijenjene perspektive u radu ću oblike pričanja o djetinjstvu i neke tradicijske oblike pripovijedanja uspoređivati na temelju nekih svojstava pojedinih etski koncipiranih žanrova kao što su komunikacijsko-narativna, semantička i epistemološka svojstva. Pričanja o djetinjstvu, prije svega, promatrat ću kao praksu, a ne formu, iako ću govoriti i u žanrovskim kategorijama.

Usredotočit ću se, dakle, na pripovijesti djece i odraslih o nekom neobičnom iskustvu iz djetinjstva kao što su primjerice susreti ili "susreti" s Djedom Mrazom, vilama, izvanzemaljcima, neobičnim zvukovima, ljudima, pojavama. Pri tome ću uz pomoć aktualnih znanja o žanrovima promatrati dječjeg pripovjedača, dječju izvedbu i dječju publiku kao kategorije jednakovrijedne i istovjetne kategorijama odraslog pripovjedača i njegove publike, a neobično i natprirodno u dječjem svijetu kao jednakovrijedno svijetu odraslih. Iz te perspektive status "mitskog bića" u pripovijestima djece, posebno među dječjom publikom, može imati i primjerice Djed Mraz ili Zubić Vila. Dječjem pripovjedaču neću odricati vjerodostojnost kao istraživačica i odrasla osoba, već ću njegovu priču promatrati u odnosu na publiku, koja može biti dijete ili odrasla osoba, koja može (ne)vjerovati, sumnjati, oponirati. Dječjem pripovjedaču najčešće odrasla publika odriče vjerodostojnost, zbog čega priče često mijenjaju svoje žanrovske karakteristike.

U svakodnevnoj komunikaciji dijete i odrasla osoba kao pripovjedači nemaju jednak status kada su u pitanju kategorije vjerovanja, nevjerovanja, sumnje ili oponiranja naspram pripovijedanog sadržaja. Ono što se prepoznaje kao neistina u dječjim pripovijestima često se ne diskreditira tako olako kao laž u pejorativnom smislu. Naime, djeci se neobičnost iskustva koje pripovijedaju često pripisuje maštanju kao prihvatljivom obliku dječjeg ponašanja. Neobičnost iskustva, posebno kod djece, može biti i produktom neupućenosti i neznanja. Pripovjedač se pri tome ne prepoznaje kao lažljivac nego kao dijete,

² O oblicima pričanja o djetinjstvu i srodnim konceptima vidi Marković 2010b.

što također mijenja žanrovske karakteristike pripovijesti. Dakle, nedostatak znanja djece, ali i predodžbe odraslih o njihovu znanju i potrebama za znanjem, različite koncepcije i realizacije odgoja djece, životni stilovi i uvjerenja roditelja bivaju utkani i u osobne pripovijesti u kasnijoj životnoj dobi u kojima se isprepliću znanja iz prošlosti i sadašnjosti sa sjećanjima na tu prošlost.

Zbog svega navedenoga, neke će priče u jednoj inačici nalikovati osobnim pripovijestima, u drugoj predajama (memoratima), u trećoj negativnim predajama, odnosno racionalizacijama neobičnog iskustva, lagarijama, tračevima, glasinama ili sl., dok će druge u jednoj inačici nalikovati osobnim pripovijestima, pripovijestima o neposredovanom iskustvu, a već u drugoj anegdotama, vicevima ili sl.

U promišljanju pripovijesti koje tematiziraju neki neobičan događaj iz djetinjstva u spomenutoj građi vizura je ponešto izmijenjena i zato što se oblike pričanja o djetinjstvu pokušava razumjeti uzimajući u obzir ostale moguće načine na koje je priča mogla biti ispričana (usp. Bruner 2004/1987:709), kao i razumjeti je s obzirom na životni ciklus pojedinca, procese ontogeneze i njezinu transmisiju u obitelji i "malim" grupama. Smatram da se pri tome ne bavimo pseudofolkloristikom nego na taj način amortiziramo metodološke nemogućnosti da osobu sa snimačem pratimo cijeli njezin život i na taj način zabilježimo život pojedine priče. Primjerice, iskustvo koje je petogodišnjaku neobično i izvanredno već u sljedećem trenutku ili nakon duljeg vremena, procesom odrastanja i prikupljanjem informacija o pojavi, može postati običnim. Time se, s obzirom na životni ciklus pojedinca, događaju korjenite promjene žanra, i to ponekad i u više smjerova, a često kao istraživači ne možemo zabilježiti varijante priče istog pripovjedača ili život pripovijesti u "maloj" grupi. O životima varijanti priče, nažalost, možemo samo pretpostavljati s relativnom sigurnošću, međutim te nam pretpostavke otvaraju cijeli niz novih i poticajnih pitanja.

Unatoč nedostacima postupka, na taj način arbitrarni žanrovski sustav pokazuje svoje najranjivije obličje, a to je da su često oblici pričanja o životu, odnosno pričanja o djetinjstvu, promjenjivi ne samo s obzirom na specifičnosti pojedine izvedbe (posebno specifičnosti pripovjedača i publike), nego i s obzirom na onoga tko ih i s kojim ciljem promatra i bilježi.

Memorat i osobna pripovijest

Na promišljanje o sličnostima i razlikama memorata (odnosno njegovih različitih određenja) i osobnih pripovijesti ponukale su me ne tako brojne rasprave koje ta dva pripovjedna oblika dovode u vezu (posebno Stahl 1977a: 21–23, 1989: 19 i 23), a iz kojih na nekim razinama proizlaze i – u konkretnim studijama koje ću spominjati neosvijestene – komparacije fabulata i pričanja o životu.

Memoratom se u hrvatskoj folklorističkoj tradiciji ustalilo nazivati jedan od tri načina pripovjednog prikazivanja predaje (npr. Bošković-Stulli 1975:128; 2006:23). Pričanja koja nazivamo predajama temelje se "na vjerovanju u istinitost onoga o čemu se kazuje. Kompozicijski i stilski predaje su jednostavne i najčešće jednoepizodne. Tematski govore o vjerovanju u nadnaravna bića, o povijesnim reminiscencijama, o podrijetlu pojava i stvari. [...] Klasično mjerilo za određivanje te vrste jest vjerovanje u istinitost [...]. Načini prikazivanja kristalizirali su se u tri glavna oblika: kao *kratko priopćenje* (ili *kronikat*), zapravo informaciju u sklopu govorne riječi; kao *memorat*, tj. pričanje o događaju po vlastitome

sjećanju; i kao *fabulat*, tradicijom prenošena priča o kakvom događaju” (Bošković-Stulli 2006: 22–23). Njihov unutarnji poticaj jest u “doživljaju susreta s nečim tuđim, izvanrednim i neobičnim, bilo ono nadnaravno ili govori o distanciranoj prošlosti” (ibidem: 23).

Memorat je prvi, vrlo restriktivno, definirao Carl Wilhelm von Sydow tridesetih i četrdesetih godina prošloga stoljeća. Von Sydow tvrdi da postoji potreba za razlikovanjem predaje i oblika koji, iako je na neki način povezan sa spomenutim žanrom, nema ni poetičke ni tradicijske karakteristike. Oblik je nazvao memoratom, a definirao ga je kao reprodukcije “vlastitih, čisto osobnih iskustava” (prema Dégh i Vázsonyi 1974: 225 i usp. von Sydow 1987/1948: 230). Međutim, koliko je god posredno i neposredno von Sydowljeva definicija žanra bila prihvaćena i zaživjela je u folkloristici (jednako i u hrvatskoj), bilo je i pokušaja da se ona dovede u pitanje, a često je doživljavala vrlo ozbiljne kritike. Na udaru su posebno bili dijelovi definicije koji se odnose na pripovjedačke razine prema sudjelovanju pripovjedača u priči, odnosno prema poklapanju ili nepoklapanju subjekta govorenja i subjekta radnje (npr. Honko 1964; Dégh i Vázsonyi 1974; Stahl 1977a), i dijelovi definicije kojima se von Sydowljevi memorat određuje kao nepoetična vrsta (npr. Dégh i Vázsonyi 1974: 232 i dalje). Posebno je mjesto u raspravama o pripovjedačkim razinama zauzelo pitanje u koji se oblik memorat “pretvara” kada ga pripovijeda onaj tko nije “vlasnik iskustva”?

Dégh i Vázsonyi (1974) postavljaju ključno pitanje, koje se, tako postavljeno, jednako može odnositi i na status osobnih pripovijesti kao dijela pričanja o životu, odnosno djetinjstvu, ako na trenutak zanemarimo osobitost memorata kao tematski više, a pričanja o životu kao tematski manje utemeljenih *na* neobičnim, katkada nemogućim (ili barem općeprihvaćeno nemogućim i neobičnim) iskustvima i usko povezanih s njima. Naime, teza von Sydowa o memoratu i “osobnom iskustvu” kao njegovu važnom svojstvu navodi na zaključak da priču koju kanimo nazvati memoratom može prenositi jedino osoba koja je “vlasnik” iskustva, a ako priču ispriča druga osoba ili druge osobe, ona više nije priča o vlastitom iskustvu, a samim time ni memorat (Dégh i Vázsonyi 1974 i Dégh 2001). Ako nije memorat, što ta priča “postaje”? *Fabulat*? Nešto puno apstraktnije što ćemo naprosto nazvati kolektivnim vjerovanjem, koje se može manifestirati u primjerice poslovcu, vicu, predaji i sl. ili čak u osobnoj pripovijesti ili pričanjima o životu? Čini se da bi iz jedne perspektive jedini dio memorata koji se prenosi tradicijom mogao biti sažetak samog vjerovanja, odnosno “tradicionalni” dio priče (usp. Stahl 1977b: 20). Sukladno tome, sadržaj predaja ili sažetak vjerovanja u predaji može se aktualizirati u drugim oblicima (usp. Dégh i Vázsonyi 1976: 93; Honko 1964). Stahl drži ironičnim da je memorat privukao pozornost folklorista samo zato što su folkloristi određena zajednička, ali neizrečena “vjerovanja” prepoznali kao ona koja tvore jezgru raznih, inače različitih pripovijesti o osobnom iskustvu (1977b: 20–21). Kako folklorist to shvaća, takvo ugrađeno vjerovanje zapravo je značenje ili “bit” memorata i njegova najvažnija tradicijska komponenta. Postoji li takav “element” u sekularnom ekvivalentu memoratu, pita se Stahl. Postoji li “nešto što folklorist može izdvojiti i prepoznati kao ono što daje značenje i tradicionalnost inače različitim osobnim pripovijestima” (Stahl 1977b: 20–21)? Vjerovanje je, smatra Stahl, apstraktni entitet i rijetko je kada kao takvo ispričano (1977b: 21), prije je ono uronjeno u neki drugi narativni oblik i isprepletano s njime. Poslovica je njegova najbliža reprezentacijska forma, smatra Stahl (1977b: 21). Kada priča koja je imala status istine i znanja prijeđe u nevjerovanje, izmišljotinu, laž, ona “prelazi” u neki drugi žanr (vidi npr. Dégh i Vázsonyi 1976: 100).

Prema do sada spomenutim definicijama (von Sydow 1934 i 1948 prema Dégh i Vázsonyi 1974: 225; von Sydow 1987/1948: 230 i Bošković-Stulli 2006: 22–23), memorat može poznavati samo ta jedna osoba i one osobe koje su ga čule od pripovjedača, “vlasnika” iskustva. To znači da osoba koja nije “vlasnik” iskustva o kojem memorat pripovijeda, ako pripovijeda priču koju je čula, više nije pripovjedač memorata, čak i ako priča korespondira s originalnom fabulom (usp. Dégh i Vázsonyi 1974: 226). Prema takvom određenju, memorat je, s jedne strane, priča koja u svojim varijantama nema velikih izgleda da bude prenošena, ona je neodrživa, a s druge zahtijeva nove termine i definicije koji bi ga učinili prepoznatljivim u arbitrarnom klasifikacijskom sustavu.

Prema široj definiciji, memorat se definira kao iskaz proživljenog iskustva iz prve ili druge ruke³ ili se smatra da on može biti utemeljen ne samo na osobnom iskustvu već i na iskustvu drugih koje informant prenosi izravno⁴. Juha Pentikäinen (1973: 220) također smatra da von Sidowljeva definicija prejako naglašava osobni element memorata te da “čisto osobno” u njegovoj definiciji ograničava aplikabilnost termina na minimum. S druge pak strane, Stahl (1977a: 22) se pita o prirodi samog iskustva: Može li osoba imati “čisto osobno iskustvo”? Iskustvo uglavnom nastaje i opstaje u interakcijama “vlasnika iskustva” i drugih. Pričanje iskustva već je njegova interpretacija. Stahl smatra da je nadnaravno iskustvo koje se memoratom svjedoči puno manje “osobno” nego što bi to na prvi pogled moglo izgledati, a to argumentira, doduše ne baš tim terminima, argumentima teorija socijalizacije, posebno narativne (usp. Stahl 1977a: 22). Naime, osobna pripovijest o nadnaravnom iskustvu može biti u opreci sa zajedničkim ili barem većinskim vjerovanjima u ono što je moguće u stvarnosti, a samim time i nevrijedno, pa čak i nepoželjno, pripovijedanja u osobnom kodu. Samo ona iskustva koja ne bi bitno remetila vjerovanja u čudesno, neočekivano, neobično, neobjašnjivo i sl. poželjna su i vrijedna pripovijedanja. Dakle, iskustvo nikada nije “čisto osobno”, a “osobno iskustvo” koje se pripovijeda također je osobno iskustvo iskustva (usp. Dégh i Vázsonyi 1974: 236).

Pričanja o djetinjstvu između memorata i fabulata

Ista ili problemski bliska pitanja možemo postaviti kada razlikujemo osobne pripovijesti kao pripovijesti o vlastitom iskustvu i pričanja o životu (djetinjstvu) koja uključuju i pripovijesti iz prve i još najmanje druge ruke (vidi Marković 2010b).

Dakle, pričanja o djetinjstvu, jednako kao i pričanja o životu, kako ih je definirala Bošković-Stulli (1984), pričanja su o vlastitom iskustvu, isto kao i ona pričanja koja govore o iskustvu koje nije naše ili priče koje su dijelom našeg sjećanja na priče i, možda još važnije, dijelom našeg aktivnog repertoara o djetinjstvu neke druge osobe, a pričamo ih zato što nam je osoba koja je “vlasnik” iskustva ili osoba od koje smo priču čuli posebno važna ili pak zbog same upečatljivosti i pamtljivosti izvedbe ili događaja o kojem se pripovijeda, a možda i samo zato što nas je kontekst pripovjedne situacije na to nagnao a da ni ne znamo čije to “vlastito iskustvo” pripovijedamo. U tom smjeru možemo tražiti bitne razlike između pretpostavljenog oblika koji se u folklorističkoj tradiciji naziva memoratom (bilo uže ili šire definiranog), a koji pripovijeda iskustvo iz djetinjstva, i pričanja o djetinjstvu, a jednako tako i bitne sličnosti između memorata i osobne pripovijesti. Ili možemo ići i

³ Reidar Th. Christensen 1958, prema Dégh i Vázsonyi 1974: 227

⁴ Gunnar Granberg 1969, prema Dégh i Vázsonyi 1974: 227

korak dalje i pokušati pronaći zajedničke osobitosti fabulata u koji se memorat, navodno, “pretvara” ako se prenosi kao pripovijest o “tuđem” iskustvu, pri čemu valja imati na umu moguće složene odnose tih dvaju oblika s obzirom na to da, prema postojećim klasifikacijama, oni nisu oblici iste hijerarhijske razine.

U povijesti pojma bilo je i pokušaja da se memorat odredi i kao osobna pripovijest o natprirodnom iskustvu, pa čak i da mu se pronađe “sekularni” ekvivalent (Stahl 1977b: 20), nasuprot uvjerenjima da, iako memorat može sadržavati osobno vjerovanje, on najčešće sadrži ona kolektivna. Paradoksalnim, ali možda i ne toliko proturječnim, čini se određenje memorata kao spremišta sadržaja kolektivnih vjerovanja s obzirom na to da je jedna od njegovih osebujnosti upravo ograničenost prenošenja, jer kao arbitrarno definirani žanr ne trpi usložnjavanje pripovjedačkih razina.

Lauri Honko ističe da vjerovanje sadržano u memoratima “možda nikada neće doseći razinu artikulacije ‘kao vjerovanje’ među ljudima koji skriveno “vjeruju” (Honko 1964: 9). Vjerovanja kao takva prepoznaju istraživači, smatra Honko (1964) kritizirajući folklorističku praksu u prvoj polovici 20. stoljeća, kada je bilo bitno manje zanimanja za usmenoknjiževni tekst, a istraživači su vjerovanja samo upisivali u svoje notese u generaliziranoj formi. Prema tome, često je vjerovanje bilo (a bitno je manje danas) kreacija skupljača jer “ono što on čuje je memorat, a ono što zapisuje ili bilježi su informacije u poopćenoj formi” (Honko 1964: 9).

Honko smatra da “ima mnogo manje memorata u kojima prednjače osobni elementi od onih u kojima se motivi memorata podudaraju s folklornom tradicijom” (1962: 113 prema Dégh 2001: 77). Folklorna tradicija u najširoj mogućoj definiciji, ali i proizvodi visoke i popularne kulture kao što su romani, filmovi i dr., jesu građa koja pokreće i usmjerava maštu. Dakako da tim smjerom u promišljanjima memorata možemo krenuti pod uvjetom da neobične sadržaje memorata smatramo produktom mašte, a ne utemeljenima na osobnom iskustvu. Memorat se, kao i drugi pripovjedni oblici, oblikuje u dodiru s dostupnim kolektivnim konceptima čije podrijetlo može biti iz usmene tradicije, književnosti, popularne kulture, neke tuđe “osobne” tvorevine koja može biti kombinacijom svega navedenog. Procesu reduciranja idiosinkratskog elementa osobne pripovijesti i njezino uklapanje u širi kontekst tradicijskih i drugih vjerovanja vrlo su složeni i mogli bi biti predmetom zasebne studije (vidi npr. Dégh 2001: 77–78). Za ovu priliku, pri pokušaju načelnog dovođenja u vezu osobitosti oblika koji se često naziva memoratom i osobnih pripovijesti, pa čak i, na puno općenitijoj razini, fabulata i pričanja o životu (posebno na razini transmisije sadržaja), nije potrebno dublje ulaziti u problematiku *predajnog kanala* i *procesa predaja* (Dégh i Vázsonyi 1976: 96). Ono što je bitno za daljnju studiju jest da “istinita priča” koja prolazi predajni proces i prenosi se kroz predajni kanal može postati predaja (Dégh i Vázsonyi 1976: 96–97).

Ideji da “memorati nisu vrsta predaje već čine zasebnu kategoriju” (Honko 1964: 17) u prilog ide složenost samog procesa “pretvaranja” (u smislu znanstvene percepcije) unutar žanra predaje. Naime, fabulati mogu podrazumijevati postojanje proto-memorata (Dégh i Vázsonyi 1974: 232), dakle osobnih pripovijesti o nadnaravnom iskustvu kao ishodištu, kao što mnogi fabulati mogu poprimiti “osobnu” formu (usp. Dégh i Vázsonyi 1974: 225).⁵ Upravo zbog tog reverzibilnog odnosa problemskih čvorišta koja se generiraju postoji ozbiljna tendencija odbacivanja većine von Sidowljevih pretpostavki utkanih u

⁵ Za daljnju raspravu o pripovjednim razinama u predajama vidi Dégh i Vázsonyi 1974: 229.

definiciju memorata kao i znanstvene opravdanosti razlikovanja navedenih dvaju koncepata (npr. Dégh 2001: 79). Koncept memorata, dakle, na neki je način djelomice istisnut iz uporabe upravo zbog pometnje koju je unio, a unatoč tome nastala pometnja bila je i ostala poticajna za pomicanje granica nekih žanrova i za etabliranje novih.

Predaje, negativne predaje i osobne pripovijesti, pričanja o djetinjstvu: (ne)vjerovanje i uloga publike

Slijedom do sada rečenog stoji otvoreno pitanje: kako odrediti pripovjedni oblik u kojem se pomoću naknadnih znanja i iskustava osvjetljava i racionalno (pitanje je trebaju li konceptu racionalno navodni znaci) tumači predaja. Nas prije svega zanima prošlo osobno iskustvo izvanrednog, nadnaravnog i sl., dakle ono što se priča u obliku koji običavamo nazivati memoratom.

Nadalje, ostaje i pitanje što s oblicima koji tumače samo uvjetno izvanredne pojave. Uvjetno, jer određene skupine ljudi neke, za većinu izvanredne, pojave smatraju znanstveno utemeljenima.⁶ Jesu li folkloristi kompetentni i zaduženi za to da proglašavaju nešto mogućim i jesu li zastupnici većine ili jednako tako mogu aktivno sumnjati ili biti insajderi samog vjerovanja ili sl.?⁷ Na koncu, je li disciplini to uopće važno, odnosno ima li to ikakve reperkusije na disciplinarna znanja? “Objektivna istina i prisutnost, kvaliteta i količina subjektivnog vjerovanja nisu važni”, smatraju Dégh i Vázsonyi (1976: 119). Ono što je za predaju važno jest da ona “zauzima stav i zahtijeva izražavanje mišljenja o pitanjima istine i vjerovanja” (1976: 119). Vjerovanje i nevjerovanje, odnosno objektivna istina koncepti su oko čijeg značenja i opsega nije postignut konsenzus na razini institucionalnih znanja. Jednako tako, uvidbeni ili analitički prodor u osobno koje nije manifestirano kroz pripovjedno nije moguć. Možemo eventualno na razini iskaza pretpostaviti istinitost, izmišljenost, laž u skladu s vlastitim habitusom. Kako onda možemo u prihvatljivim kategorijama suditi o tome vjeruje li pripovjedač u pripovijedano i je li priča utemeljena na “istini”, proživljenome, i to ako su pripovjedači odrasli, a posebno ako su djeca? Prije možemo reći da pripovjedač nastoji uvjeriti svoju publiku u istinitost ispričovijedanog i svojeg navodnog iskustva, ali pri tome imati na umu da, iako je iskustvo diskurzivno i ugrađeno u jezik svakodnevnog života (usp. Smith i Watson 2001: 25,26), ono je bogatije od diskursa i stoga diskurs i iskustvo rijetko kada potpuno koincidiraju, a k tome je iskustvo već interpretacija događaja, pa je priča o iskustvu interpretacija interpretacije.

⁶ Primjerice, priča koju sam nasloвила *Pupčana vrpca* (vidi Marković 2010a:183–185) tematizira događaj vlastitog rođenja pripovjedača (četrestjednogodišnjaka) kada mu je pupčana vrpca bila omotana oko vrata. Pripovijest je strukturirana tako da tematizira autobiografsko sjećanje vlastitog rođenja, što je u suprotnosti sa znanstvenim spoznajama i iskustvima većine ljudi. Taj je događaj pripovjedač doveo u vezu s poteškoćama koje je imao prilikom nošenja majica s visokom kragom. Njegovo je iskustvo nerazdvojivo od učenja vjerske zajednice kojoj pripada. Iako o toj zajednici znam vrlo malo i ne dijelim vjerska iskustva pripovjedača, njegova je priča za mene uvijek bila vjerodostojna kao posljedica vjerodostojnosti pripovjedača kao osobe. Neka druga publika mogla bi vjerojatno posve drugačije svjedočiti o njegovoj vjerodostojnosti. Primjer je to koji može poslužiti kao predložak za promišljanje oblika koji tumače samo uvjetno izvanredne pojave, ali i za promišljanje istraživačevih kompetencija da pripovijedano iskustvo nazove istinitim ili neistinitim, mogućim ili nemogućim, a prema tome i priču žanrovski odredi kao osobnu pripovijest, ili kao predaju, ili kao racionalizaciju neobičnog iskustva (predaje?).

⁷ Zanimljivu raspravu o razinama vjerovanja i nevjerovanja te procesima prelaska vjerovanja u nevjerovanja vidi kod Dégh i Vázsonyi 1976: 97–101.

Time otvaramo dva nova problemska pitanja. Prvo od njih tiče se statusa i uloge publike prema stupnju (ne)vjeronanja. Mnogi istraživači smatraju, kao što je to formulirala i Maja Bošković-Stulli, da se predaje (dakle i memorati – osobne pripovijesti o izvanrednim, nadnaravnim pojavama ili, kako autorica spominje, “nadnaravnim bićima”⁸) temelje “na vjerovanju u istinitost onoga o čemu se kazuje” (2006: 22). Prema takvom određenju, trebamo se upitati što se događa sa zamišljenim žanrovskim okvirom ovisno o tome da li u procesu koji pripovijest prolazi pojedini recipijent vjeruje u ispriopovijedano, je li on indiferentan, skeptičan, u pripovijest ne vjeruje ili joj oponira (usp. Dégh i Vázsonyi 1976: 117 i dalje).⁹ Uostalom, “[k]azivačeva dvojba u istinitost izrečenoga [...] u usmenoj predaji pripada zakonitosti žanra, ona je gotovo obvezna završna formula koja izrečenome ostavlja tajnu” (Marks 2004: 20). Iz toga proizlazi da, iako je priča samo konstrukcija realnosti, složit će se mnogi, odnosno, njezina verzija “čija je prihvatljivost upravljana konvencijama i ‘pripovjednom nužnošću’, prije nego empirijskim verifikacijama i potrebama za logičnošću”, “ironično mi nemamo stida kada priču proglašavamo istinitom ili lažnom” (Bruner 1991 :4–5). Priča je forma reprezentacije realnosti, ali i ništa manje forma tvorbe realnosti.

Drugo novo problemsko pitanje, koje je usko povezano s prvim, formira se oko stupnja vjeronanja, odnosno nevjeronanja samog “vlasnika” iskustva u trenutku pripovijedanja, ali i tijekom životnog ciklusa (usp. Dégh i Vázsonyi 1976: 94–96).

Dégh i Vázsonyi (1976: 95) navode zanimljiv hipotetski primjer. Oni pričanja o NLO-ima svrstavaju u područje predaje. Pretpostavimo da uključuju pripovijesti u prvom i trećem licu. Pričama o NLO-ima, smatraju oni, pripisuje se istinitost. Ono što nisu pretpostavili, ili barem nisu eksplicitno naznačili, jednako kao što to određenje predaje Maje Bošković-Stulli (2006: 22) o “vjerovanju u istinitost” pripovijesti, čini se, ne pretpostavlja – dok neki upravo naglašavaju tu mogućnost (npr. Marks 2004: 20 i drugdje; vidi i Rudan 2006) –, jest da upravo sumnja u istinitost priče, ali i sumnja u ispravnost percepcije samog osobnog iskustva, čini vjerovanje vjerovanjem¹⁰. A da nije tako, govorili bismo o običnom, svakodnevnom, “normalnom” iskustvu koje možda čak ne bi bilo ni vrijedno pripovijedanja.¹¹ Naime, Dégh i Vázsonyi (1976: 95) postavljaju važno hipotetsko pitanje:

⁸ Ovo određenje, čini mi se, svjedoči o bitnom fokusu, među ostalima, hrvatskih folklorista na nadnaravna bića, a ne toliko na nadnaravne pojave.

⁹ Načelno Dégh i Vázsonyi (1976: 117) smatraju da svaki od ovih pretpostavljenih tipova sudionika u predajnom procesu može sudjelovati u oblikovanju predaje i njenoj transmisiji.

¹⁰ Ovdje treba razlikovati spomenutu tezu i razlikovanje stupnja vjeronanja pripovjedača ili njegove publike, što je u folklorističkoj literaturi odavno relevantna tema (za kratki pregled vidi Dégh i Vázsonyi 1976: 116).

¹¹ Primjer *Djed Mraz pije Coca-Colu* pokazuje upravo navedeni raspon mogućnosti. Promotrimo ga: Na Badnjak, čini mi se, 2002. godine moj suprug i ja bili smo na večeri kod prijatelja, mladog bračnog para i njihovo dvoje djece, šestogodišnjeg dječaka i dvogodišnje djevojčice. Dječak je tijekom božićne promidžbe Coca-Cole na televiziji zamijetio reklamni sadržaj u kojem Coca-Colin lik Djeda Mraza u božićnoj noći dolazi u obiteljsku kuću, gdje nalazi bocu Coca-Cole te je dopola otpije i ostavi poklone za ukućane. Dječak je za Badnjak ostavio neotvorenu bocu Coca-Cole ispod ukrašenog drvca, vjerojatno ponukan reklamom, i s nestrpljenjem odlučio provjeriti postoji li uopće djedica koji donosi poklone i ulazi kroz dimnjak. Svi prisutni odrasli sudjelovali su na svoj način u ovoj predstavi za šestogodišnjaka. Kada su njegovi roditelji odlučili realizirati iznenađenje, suprug i ja otišli smo u dječju sobu s dječakom i djevojčicom oslušujući ‘zvonca’ sa saonica, čime smo odvlačili njihovu pozornost. Njihov tata uhvatio se poklona koje je donio pod bor, a mama je ispila pola boce Coca-Cole. Ispijena boca bitno ga je više zaintrigirala od zanimljivog poklona (napisano prema vlastitom sjećanju na događaj i prema vlastitom sjećanju na vlastito pripovijedanje u različitim kontekstima).

Ako istinski uvažimo dječjeg pripovjedača, dječju izvedbu i dječju publiku kao kategorije jednakovrijedne i istovjetne kategorijama odraslog pripovjedača i njegove publike i ako pokušamo pretpostaviti kako je dječak

U kakav će se žanr “pretvoriti” pričanja o NLO-ima ako se naknadno ispostavi da su, u vrijeme kada su bila raširena (ali mi ćemo pretpostaviti – i kada su bila dijelom osobnog repertoara kao pripovijest o vlastitom iskustvu), koincidirala s “objektivnom istinom”?¹² Možemo tome dodati i pitanje s kakvim oblicima možemo imati posla ako se kasnije ispostavi da su, u vrijeme kada su bili rašireni, bili osobnom zabludom te ako, na osobnoj razini, pripovijest “prijede” iz vjerovanja u nevjerovanje.

Problemska pitanja slična onima koja su o pričama o NLO-ima postavili Dégh i Vázsonyi (1976: 95) možemo formulirati kada je riječ o pričanjima o djetinjstvu ili osobnim pripovijestima o djetinjstvu u kojima se racionaliziraju neobjašnjiva iskustva ili vjerovanja u susret s nečim izvanrednim u nekom razdoblju životnog ciklusa.

Svjetlo i zvuk

Tu sam imala sigurno tri, četiri godine. Ne više. Još smo stanovali u M[... ulici]. Onda je bilo u Zagrebu vrlo malo automobila. Bilo je automobila, ali malo. Ja sam katkada noću bila budna i onda znam da sam ovako kad sam ležala na leđima... To sam bila mala... I tad sam vidjela na stropu kako prolaze neke ovako sjene, vodoravne, ravne nekakve crte. I prolazi to, prolazi. I to mi je bilo strašno neobično, a još mi je čudnije bilo da je nekoliko minuta nakon toga prošao auto. Ja sam znala da uvijek kada vidim te sjene, nakon toga će proći auto, ali nisam povezivala da je to... Sad sam tek nedavno shvatila... Sasvim nedavno, da je to bio najprije reflektor od auta, a nakon toga je prošao sam auto. Protutnjao, jel, pa se čuo zvuk. Ovo se vidjela slika, a ono se čuo zvuk. Ja sam znala da to ide jedno za drugim. Bilo mi je to jako čudno i neobično zašto dolazi uvijek jedno za drugim, ali nisam povezala. I to je bilo ovako... To je obično bilo kad nisam mogla spavati, znate, pa nije bilo to tako jako lijepa uspomena, ali vrlo intenzivna. (osamdesetšestogodišnjakinja).

Možemo se isto tako zapitati kako odrediti pripovjedni oblik koji samo djelomično demistificira iskustva iz djetinjstva; u iskustvo se sumnja i tumači ga se iz perspektive odrasle osobe, ali i vjeruje istodobno iz perspektive djeteta, odnosno ne odriče se u potpunosti vjerodostojnost izvanrednom iskustvu. Promotrimo dva takva primjera:

Čovjek u bijelom odijelu

Kad sam bila mala... Imala sam oko... Šta ja znam... Išla sam recimo u drugi, treći osnovne... Vidjela sam u hodniku u stanu čovjeka u bijelom odijelu koji je stajao ispred kupaone. Vikala sam i mama je dotrčala. Popalila je svjetla. Nije bilo nikoga, ali ja se i dan danas sjećam odijela, lica. Prevrtila je mama sve ormare, gledale smo ispod kreveta i nije bilo nikoga. Sto posto sam sigurna da sam tada vidjela čovjeka u bijelom odijelu. Ali... Mama nije zabrijala da je netko bio tamo. Ona je radi mene to sve pretražila. Da me uvjeri da nema nikoga. Poslije sam o tome razmišljala i... U to vrijeme brat i ja bili smo opčinjeni Kosom¹³.

taj događaj mogao pričati svojim vršnjacima, onda taj konkretni primjer i iz njega derivirani mogući primjeri svjedoče u prilog tezi da upravo sumnja u istinitost priče, ali i sumnja u ispravnost percepcije samog osobnog iskustva, čini vjerovanje vjerovanjem. Dakako, otvorena je i mogućnost da Djed Mraz može djetetu predstavljati nimalo neobičan lik te da on može biti uklopljen u djetetovo poimanje „realnosti” kao nimalo neobičniji od stomatologa ili poštara. Dijete može u Djeda Mraza bez sumnje vjerovati. Tada iskustvo šestogodišnjaka iz njegove perspektive nije bilo izvanredno, neuobičajeno, a Djeda Mraza ne bi smatrao nadnaravnim bićem te njegovo iskustvo ne bi bilo vrijedno pripovijedanja.

¹² Više o NLO-ima i folkloristici vidi npr. Dégh 1977 i 1987/1971; Lowe 1979; Sanarov 1981.

¹³ Film *Hair* Miloša Formana iz 1979. godine.

U filmu se javljao neki lik u bijelom odijelu. Fraku. Tako nešto. To je neka scena kad se oni svi nadrogiraju i onda haluciniraju pa je neko vjenčanje, ona trudna, leti. Šta ja znam... Možda taj čovjek u bijelom odijelu ima veze s tim scenama iz filma. (tridesetogodišnjakinja).

Čovjek iz podzemlja

Prvih deset godina proživjela sam u Zagrebu u M[...] ulici broj deset [...]. Rodila sam se u Osijeku. To isto znate, ali sa par mjeseci smo se preselili u Zagreb. [...] I sada, u M[...] ulici... Dakle, tamo smo se mi djeca prije podne... Da, vidite, samo prije podne smo se tamo išli igrati. Popodne nismo. Ne znam kako to. I sada ovako: ima jedna zbilja slika koje se sjećam, koja je zbilja samo slika. Mi smo se igrali u dvorištu. Nas negdje petero, šestero nas iz kuće, koliko nas je već bilo, petero, šestero... Nekad manje, nekad više i, ovaj, tamo, kad smo obično bili tamo u onom prizemnom dijelu u kojem se ulazi u dvorište, iz podruma je uvijek dolazio jedan stari gospodin s dugačkom bijelom bradom. Nekako mi je... Poslije sam ga uspoređivala... Čini mi se da je bio sličan kao onaj srbijanski ministar Pašić, ako znate tko je to bio. Tako dugačka bijela brada je bila. Dolazio je iz podruma. Vjerojatno je u podrumu on uvijek... Svakoga dana je prolazio. Ljubazno bi ga pozdravili. Ne znam kako bi rekli: "Dobro jutro" ili tako. On bi jako, jako ljubazno odgovorio: "Dobro jutro, dje-co", ali nikada ništa nije govorio, ni on, ni mi, osim ovoga vrlo ljubaznoga pozdrava. I ovaj, ja ne znam, ja uopće nisam mislila... Ja sam imala neki dojam kao da on dolazi... Nisam o tome mislila, ali sad kada mislim... Kao da on dolazi iz nekog podrumskog, samog podzemnog prostora. Vjerojatno je on tamo imao neki mali skromni stančić. Pretpostavljam, znate, ali on... Nisam ja nikada mislila ni zamišljala da bi tamo mogao biti neki stan, ali on je živio... Ali ja sam imala dojam da on dolazi iz toga hodnika i kao da pripada na neki način tom podzemnom svijetu. I ništa, ovaj, jednoga dana samo neki gospodin, stari sa bradom je umro. Ništa više, ali znam da je to ovako bilo. I vidite, sad vam to pričam... Bitno je da se toga uopće sjećam. To je valjda bio prvi susret sa doživljajem da je netko... da je netko umro, da se može nestati. Tako. To je bilo s tim gospodinom. Poslije ću vam pričati još nešto o... isto o doživljaju kad je netko umro, ali to će doći malo poslije. E, sada, opet neka ovako... Pazite tu su samo neke neodređene [...] krpice sjećanja, znate. [...] A slika tog starog gospodina s tom bijelom bradom, kao da je bio stanovnik podzemlja. A, bio je to neki podzemni, samo u realnom smislu... A meni se činilo kao... I nikad nisam mislila: Gdje on živi? Kako on živi? Ima li tamo stan? Valjda je bio. Ni danas ne znam. M[...] ulica deset još postoji. Možda tamo postoji neki podrumski stan. Nisam nikada bila u tom podrumu. Drvarnice nisu bile tu. Drvarnice su bile u dvorištu. (osamdesetšestogodišnjakinja).

Osobna pripovijest naslovljena *Čovjek iz podzemlja* dijelom tumači, racionalizira, kako sama pripovjedačica kaže, "sliku" iz djetinjstva koja je u tom životnom razdoblju za nju značila susret s nečim izvanrednim, onostranim, podzemnim, smrću. Pripovijest samo dijelom demistificira "sliku" i vjerovanje s obzirom na to da ostavlja mogućnost da se provjeri postoji li na toj adresi podrumski stan za koji pripovjedačica čak daje naslutiti da i ne vjeruje da postoji. Kod ove je pripovijesti zanimljivo i to da pripovjedačica svoje prošlo iskustvo nije tretirala kao vjerovanje, odnosno nije u doživljaj iskustva sumnjala u trenutku kada je iskustvo bilo vremenski blisko. Tek je promijenjena perspektiva pripovjedačice, uzrokovana odrastanjem, participacijom u kulturi, u pitanje dovela vjerodostojnost samog doživljaja iskustva, a moguće je da ga je i tek tom promjenom učinila

vrijednim pripovijedanja. Istom argumentacijom možemo promatrati i primjer *Čovjek u bijelom odijelu*.

Nadalje, možemo razmotriti i pripovjedne oblike koji, upravo suprotno od spomenutog, "stvarne", "realne", iskustvene životne poteškoće naknadno tumače u kategorijama koje su izvanredne, većini se doimaju "nerealnim" objašnjenjem iskustva u koje pripovjedač nastoji uvjeriti dio svoje potencijalne publike (koji ne vjeruje ne toliko zbog legitimiteta pripovjedača nego same pojave o kojoj govori, jer se ona kosi s "realnim stanjem stvari"), dok publiku koja navodno dijeli njegova iskustva ne uvjerava, već naprosto pripovijeda svoje osobno iskustvo (vidi primjer *Pupčana vrpca*).

S tim u vezi treba promisliti o tome kako odrediti pripovjedni oblik o osobnom iskustvu kojem publika *a priori* odriče vjerodostojnost pripovijedanog događaja, i to u slučajevima kad je pripovjedač dijete ili kad je pripovjedač odrasla osoba.

Primjer koji slijedi, naslovljen *Prijatelj Vizi*, vrlo je slojevit. Transkript svjedoči o osobnoj pripovijesti o iskustvu iz djetinjstva koje se velikim dijelom temelji na znanju o prošlosti, a ne na sjećanju. Priča o prijatelju iz svemira "prisvojena" je kao vlastita, iako se iskustva o kojem pripovijeda pripovjedač ne sjeća. Sjeća se jedino tuđih interpretacija i tuđih pripovijesti koje su je učinile osobnom.

Prijatelj Vizi

Marko: [...] Postoji ta priča koja je onako meni dosta mutna o tom mom prijatelju iz svemira koji se zove Vizi. I, iskreno, ne znam, imam tih nekih par onako... polusjećanja, da znam da sam ja ... Ko da sam s nekim razgovarao, ovaj, i kad bi čuo auto od tate i mame da dolaze, ovaj... jer bi tata otišao, recimo, po mamu na posao, a ja bi osto s bratom, pa bi ja, recimo, otišao u sobu i nešto kao, ne znam. Brat bi otišo, ne znam, u sobu gledat televiziju i ko da se ja sjećam da sam ja s nekim razgovarao i nešto. I znam kad bi čuo auto, ovaj, a buba se čula... Tata je imo bubu i kad bi ono... I kako bi se parkirala gore na parkirno mjesto... Moja soba je bila di je sada spavaća od mame i tate, tako je bila točno kod parkinga i sjećam se da bi mu rekao: "E, sad ti možeš ići" kao "Evo, sad su došli mama i tata, evo", i on bi reko da on mora ići jer da se njega kao ne treba vidjeti, ono.

Jelena: Nemaš ideju kako je on izgledao?

Marko: Ne. Ne. Ne. I to je onako, sad se to... Znam da su starci poslije pričali da bi oni dolazili u sobu i da sam ja s nekim razgovarao. I to, ovo, ono i onda: "S kim si razgovarao"? "S Vizijem". S nekim vjerojatno izmišljenim prijateljem. Nisam ga utjelovio u ništa. Nije to bio ni jastuk ni neka igračka ni nešto ovo, nego eto... [...]

Jelena: U kojim prilikama se pričaju te priče o Viziju, o dudama i to?

Marko: Pa, obično ono kad se... Dugo se nismo nešto tako pretjerano okupljali, a nekad kad se skupilo... kad bi se skupilo dido, baba, nešto, ovo, ono, pa... Uvijek kad je neko generalno okupljanje, ono, pa, eto, krene neka priča o nečemu pa neko nešto bubne, pa onda se ispriča neka anegdota pa onda krene... Kad je neko bio mali, pa ovaj pa onaj, pa Anti lagali za kile da ga prime u školu, pa ne znam... I onda eto tako uvijek dođu ti klinci na red nekako. (tridesetčetverogodišnjak).

Ovaj primjer može se promatrati i u kontekstu iznesene teze o promjenjivosti žanrovskih karakteristika oblika pričanja o životu s obzirom na životni ciklus pojedinca, odnosno s obzirom na dob pripovjedača. Primjer naslovljen *Prijatelj Vizi* zanimljiv je kao predložak na temelju kojega možemo promišljati dobne razlike pripovjedača i njegove

publike (koja prenosi, interpretira i vrednuje pripovjedačevo iskustvo i samu pripovijest stvarajući, na temelju tuđeg iskustva, vlastitu pripovijest) i s tim u vezi promjene koje pripovjedni oblici prolaze. Ovaj primjer pokazuje i prije iznesenu tezu da dijete pripovjedač i odrasla osoba pripovjedač nemaju jednak status kada su u pitanju kategorije vjerovanja, nevjerovanja, sumnje ili oponiranja naspram pripovijedanog sadržaja. Kada dijete pripovijeda, kao u nekoj od varijanti pripovijesti o kojoj imamo svjedočanstvo u primjeru *Prijatelj Vizi*, kod odrasle publike čak ne postoji ni sumnja da bi događaj mogao biti istinit.

Prethodnim se pitanjima pridružuje i ono kako odrediti pripovjedni oblik u kojem publika drži da pripovjedač samo "laže" bez obzira na to što pripovjedač uvjerava publiku u istinitost (vidi pretpostavljenu varijantu primjera *Prizivanje duhova u podrumu* koji slijedi, u kojem je odgajateljica publika) ili u kojoj pripovjedač laže da bi se obranio od optužbi da je lagao kada je govorio ono što je mislio da je istina, a ta je istina nadnaravnih karakteristika (u istom primjeru) itd.

Prizivanje duhova u podrumu

I sjećam se kad smo prizivali duhove. Ja, moj brat i njegovo društvo. Kako je on stariji, ono, brdo, onda je on sa svojom ekipom išao u nekakav podrum i tamo smo prizivali duhove. I znam da smo svi bježali, vrištali i da je taj duh bio došao, pod navodnicima, i nešto smo vidjeli. Onda je bila neka priča sa nekim žlicama... da je žlica bila zamotana u neke novine i onda je ta žlica izašla vani i nešto se dogodilo i znam da smo dan poslije bili sa vrtićem u šumici. Sjedili smo na panjevima. To se točno sjećam i ja sam pričala svojim prijateljicama taj događaj. Znači, nisam ništa lagala nego sam pričala ono što sam doživjela i ono što su drugi pričali da su doživjeli. I onda par dana poslije su došli roditelji, ono. Masovno su dolazili: "Tko to djeci priča o duhovima? Djeca neće ići spavati." Neka mama nije mogla ić staviti veš na terasu jer je dijete joj stalno visilo po nozi, tralala. Uglavnom, ta drugarica me natjerala da stanem pred cijelu grupu i da kažem da sam lagala i da to ne postoji. I ja sam stala pred cijelu grupu i rekla sam: "Ja sam lagala i to ne postoji, ali to mi je drugarica rekla da kažem, a sve ono što sam vam rekla je istina. Jer ja ništa nisam lagala." (tridesetjednogodišnjakinja).

Da bi bilo prepoznato i tretirano kao vjerovanje, ono uvijek podrazumijeva sumnju nekoga od sudionika govornog čina. Ako netko pripovijeda da se susreo s Djedom Mrazom (*Djed Mraz u Institutu*), ili pripovijeda roditeljima o tome kako se igrao s izvanzemaljcem (kao u primjeru *Prijatelj Vizi*), ili pripovijeda vršnjacima o iskustvu prizivanja duhova (kao u primjeru *Prizivanje duhova u podrumu*), onda njegova priča dobiva na svom značaju (za folklorista i za pripovjedačevu domicilnu publiku), među ostalim i zato što podrazumijeva sumnju barem jednog od sudionika govornog čina ili zato što publika u potpunosti odriče vjerodostojnost pripovijedanom događaju. A što se događa ako vjerovanje prijeđe u nevjerovanje (ili suprotno, zašto ne?!), pripovijest o neobičnom iskustvu u racionalizaciju toga iskustva?

Folkloristika je do kraja prve polovice 20. stoljeća bila usredotočena na bilježenje i skupljanje predaja, a rijetko i "antitetički strukturiranih pripovijesti u kojima se navodno iskustvo susreta s nadnaravnim demistificira racionalnim objašnjenjem" (Hameršak 2008:

64), koje se nazivaju negativnim predajama (usp. Hameršak 2008: 64–70 i Dégh i Vázsonyi 1976: 112–115) ili antipredajama, tranzicijskim formama, pseudopredajama (usp. Dégh i Vázsonyi 1976:112–113). Posljedicom toga može biti i prije spomenuti propust folklorista koji su vjerovanje lišili njegove važne i uvjetujuće sastavnice nevjerovanja, sumnje (za iznimku vidi Marks npr. 2004: 20). Funkcija negativnih predaja može biti primjerice edukacijska (Dégh i Vázsonyi 1976: 114), didaktična (Hameršak 2008: 67), ritualna, mogu biti u funkciji poticanja straha (Dégh i Vázsonyi 1976: 114) kao i njegove redukcije. Također, funkcija im može biti zabavna, a karakter šaljiv. Jednako tako, njihova funkcija može se ogledati i u težnji za smisljenošću vlastitog iskustva i održivosti koherentnosti pripovijesti s obzirom na osobne stavove i uvjerenja, očekivanja okoline, psihološke potrebe itd.

Ako pokušamo hipotetski promišljati nabrojene karakteristike negativnih predaja aplicirane na osobna iskustva i pripovijesti o osobnom iskustvu nadnaravnoga unutar pojedinačeva životnog ciklusa¹⁴, možemo s tim u vezu dovesti brojne prikupljene primjere pripovijesti u kojima vjerovanje iz djetinjstva u pripovijesti te iste osobe u kasnijem životnom razdoblju zadobiva neka svojstva onoga što se naziva negativnim predajama (primjerice *Svjetlo i zvuk*, *Čovjek u bijelom odijelu*, *Čovjek iz podzemlja*).

Primjer naslovljen *Djed Mraz u Institutu* pokazuje kako se taj proces može odvijati i kako je važno da se pripovijesti u kojima su pripovjedači djeca ili u kojima se pripovijeda o djetinjstvu promatraju i kroz okular procesa odrastanja, životnoga ciklusa. Da bi proces razvidan u primjeru bio jasniji, donosim neke kontekstualne informacije o priči.

Krajem 2008. godine zaposlenice Instituta za etnologiju i folkloristiku, u kojem sam zaposlena, organizirale su susret djece i unukâ zaposlenikâ s Djedom Mrazom. Kako se proslava bližila kraju, djeca su se raspršila po institutskim prostorijama na petom katu, a četverogodišnjak, čiji ću iskaz koji je nastao osam mjeseci nakon događaja iznijeti u obliku transkripta, među policama knjiga pronašao je odijelo Djeda Mraza. Pozvao je svoga oca, s čuđenjem mu pokazao svoj pronalazak. Tada je posumnjao u priču koju su priredili roditelji. Zbog toga smo zamolili Vilu, Djedovu pomoćnicu (za koju je nedugo zatim dječak doznao da je moja kolegica s kojom dijelim radnu sobu), da mu objasni kako je moguće da je Djed Mraz tamo ostavio odjeću. Misterij mu je “racionalno” objasnila. Naime, Djed Mraz je ostavio odijelo da mu ga Vila opere jer ga je u dimnjaku zaprljao. Dječak je, barem se tada tako činilo, prihvatio argumentaciju, racionalizaciju toga događaja. Iskustvo povezano s Djedom Mrazom ima i svoj nastavak. Nekoliko mjeseci nakon institutskog Djeda Mraza, bili smo kod prijatelja kojima je u posjet došao stariji muškarac čiji su brada i glas podsjećali na lik Djeda Mraza, što je petogodišnjak također primijetio. Djed Mraz “u civilu” prihvatio je novu ulogu institutskog Djeda Mraza i dječaka uvjerio da je on trenutno na godišnjem odmoru i da uskoro očekuje njegovo pismo. Djedu Mrazu malo smo i mi pomogli informacijama o odijelu, Institutu i njihovu susretu. Dalje u tekstu donosim transkript razgovora koji je snimljen osam mjeseci nakon inicijalnog iskustva u Institutu i tjedan dana nakon iskustva s Djedom Mrazom na godišnjem odmoru o kojima se pripovijeda:

Jelena: Da li bi mi ispričao jednu priču?

Adrijan: Da. Kakvu priču?

Jelena: O Djedu Mrazu.

¹⁴ Važna karakteristika koja je ušla u prepoznavanje negativnih predaja, a koja još više naglašava nemogućnost komparacije sa žanrovskim karakteristikama osobnih pripovijesti, jest njihova fikcionalnost (Hameršak 2008: 64 i dalje), što je, čini se, važno distinktivno obilježje koje na razini žanrovskih koncepata udaljava oblike osobnih pripovijesti i negativnih predaja.

Adrijan: Ja mislim da Djed Mraz postoji.

Jelena: Sjećaš li se kada je prošle godine u Institut došao Djed Mraz?

Adrijan: Da.

Jelena: Možeš mi ispričati što je bilo u Institutu?

Adrijan: Tamo je bilo neko čudo. Veliko čudo. Bili su jastučići, fotokopirali smo si ruke.

Vila nam je fotokopirala ruke i dobili smo fotokopije. Iste kao one koje sam poslije dobio u Klaićevoj kada sam slikao nogu. Onda je došao Djed Mraz i nasmijao se: Ahaha! I rekao je da nas jako voli.

Jelena: Što je onda bilo?

Adrijan: Onda smo puhali balone i igrali se s nečim i slavje je bilo.

Jelena: Što je onda bilo? Jesi li našao nešto neobično?

Adrijan: Da. Našao sam knjige i pored knjiga je bilo odijelo i pokloni.

Jelena: Odakle tamo Djeda Mrazovo odijelo? Što misliš?

Adrijan: Pa, skinuo se. Skinuo je i bradu. Može bradu skinuti? Pa, ne može.

Jelena: Pa kako mu je onda brada tamo bila?

Adrijan: Pa nije brada. Odijelo samo. Dobar dečko je Djed Mraz i vjerujem u njega.

Vila mi je rekla, znaš, Maša, da mu je ona nosila odijelo prati. Kada sam bio kod Jasne i Ivana bio je isto Djed Mraz. On je bio u Institutu. On mi je dao čokoladice, bombončice. Mislim da su bili čokoladni bomboni. I napolitanke. I dao nam je puse.

Jelena: A kod Jasne i Ivana?

Adrijan: Pa, vjerovao sam mu da je Djed Mraz. A znaš zašto mu nisam vjerovao? Jer je pio pivicu, a Djed Mraz ne pije pivicu. Volim Djeda Mraza. Pisat ću mu pismo za Božić. Ti već znaš šta ću mu napisati. (petogodišnjak).

Ovaj primjer treba promatrati u kontekstu teze da se oblici pričanja o djetinjstvu vrlo učestalo u malim vremenskim razmacima do te mjere mijenjaju da im se i žanrovska svojstva mijenjaju do katkada oprečnih kategorija (primjerice od predaje do negativne predaje, od istinite priče do lagarije). Naime, s obzirom na to da je, prema dječakovoju ocjeni, riječ o pripovijesti o "čudu", to implicira da pripovjedač i sumnja u pripovijedano iskustvo. Priča li on memorat? Naginje li njegova priča već pomalo obliku kojim racionalno objašnjava "čudo"? Nije li dječakova priča možda dokaz pristajanja na roditeljsku igru s Djedom Mrazom? Je li možda ova snimljena priča prijelazni oblik iz vjerovanja u nevjerovanje? Ako publika u priču dječaka uopće ne vjeruje, o kakvom je onda pripovjednom obliku riječ? Kako trebamo odrediti priču koju je Djed Mraz na godišnjem odmoru ispričao dječaku? Nadalje, možemo se pitati i kojeg je žanra Vilina "racionalna argumentacija" kada joj je četverogodišnjak publika i kada su joj publika odrasle kolege. Možemo li oblik odrediti kao blizak izmišljotini, laži, fikciji, negativnoj predaji?

Ovisi, dakako, o tome tko procjenjuje i iz koje pozicije.

Ovdje je prije riječ o životu, pričanjima o životu, koja su promjenjiva s obzirom na životni ciklus i okolnosti različite provenijencije. U svakodnevnoj komunikaciji ovi su oblici toliko isprepleteni da se žanrovske karakteristike unutar jedne pripovijesti ili unutar jedne konverzacije, a da ne govorimo svakom pojedinom izvedbom, neprestano izmjenjuju, transformiraju.

Prilikom promišljanja o žanrovskim karakteristikama primjera nipošto ne mislim da je moguće staviti znakove jednakosti i jednoznačno neki primjer odrediti nekom žanrovskom kategorijom, ali čini mi se poticajnim promišljati u tom smjeru.

Umjesto zaključka

U folkloristici je neprijeporno da su usmene priče promjenjive forme. Promjenjivost kao svojstvo možemo pripisati i osobnim pripovijestima i pričanjima o djetinjstvu, međutim ono što je kod tih oblika specifično jest da se njihove promjene, "prelasci" iz oblika u oblik, događaju u vrlo kratkom vremenu. Gotovo svaka izvedba mogla bi se promatrati kao bitno različit oblik jer u pripovjednoj okolini ne postoji samo dijete koje se ubrzano mijenja procesima odrastanja i učenja nego istovremeno i odrasle osobe kao publika i prenositelji pripovijesti, a oni imaju drugačiji pogled na realnost. Iz tog razloga status "mitskih bića" mogu dobiti i u folkloristici "nepriznati" pojedinci. Uzroke tome treba tražiti prije svega u procesima odrastanja koji utječu na varijabilnost pripovijesti. Prelascima iz vjerovanja u nevjerovanje (katkada i obrnuto) i promjenama raspoloživih informacija pripovjedni oblici mijenjaju svoje karakteristike koje vezujemo za pojedine tradicijske žanrove. U jednom trenutku, odnosno u jednoj vremenski bliskoj izvedbi, pripovijesti po nekim karakteristikama nalikuju memoratima, u drugoj negativnim predajama, u trećoj lagarijama, a sve ovisno o životnom ciklusu pojedinca i svim promjenama koje on nosi kao i publici koja priču sluša i koja onda sudjeluje u procesima njene transmisije. Promatrajući te promjene, slažem se sa Sandrom Stahl da se predložak koji se žanrovski određuje mora promatrati kao proces (1977a: 19), ali se predložak kojemu je dijete pripovjedač ili koji čini pripovijest o djetinjstvu mora promatrati i kroz okular procesa odrastanja, životnog ciklusa, a ne kao snimljena ili zabilježena pripovjedna okamina u kontekstu izvedbe.

Navedena literatura

- Bošković-Stulli, Maja. 1975. "Narodna predaja - Volkssage - kamen spoticanja u podjeli vrsta usmene proze". U *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb: Mladost, 121–136.
- Bošković-Stulli, Maja. 1984. "Pričanja o životu. (Iz problematike suvremenih usmenoknjiževnih vrsta)". U *Usmeno pjesništvo u obzoru književnosti*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 309–366.
- Bošković-Stulli, Maja. 2006. "O povijesti i teoriji pričanja i priča". U *Priče i pričanje. Stoljača usmene hrvatske proze*. Drugo dopunjeno izdanje. Zagreb: Matica hrvatska, 5–28.
- Bruner, Jerome. 1991. "The narrative construction of reality". *Critical Inquiry* 18/1: 1–21.
- Bruner, Jerome. 2004./1987. "Life as narrative". *Social Research* 71/3: 691–710.
- Dégh, Linda. 1977. "UFOs and how folklorists should look at them". *Fabula* 18: 242–243.
- Dégh, Linda. [Deg, Linda]. 1987/1971. "Predanje 'verovanje' u modernom društvu: Forma, funkcija i veza sa drugim žanrovima". *Polja. Časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja*. XXXIII/340: 257–261.
- Dégh, Linda. 2001. *Legend and Belief. Dialectics of Folklore Genre*. Bloomington i Indianapolis: Indiana University Press.
- Dégh, Linda i Vázsonyi, Andrew. 1974. "The memorate and the proto-memorate". *Journal of American Folklore* 87/345: 225–239.

- Dégh, Linda i Vázsonyi, Andrew. 1976. "Legend and belief". U *Folklore Genres*. Dan Ben-Amos, ur. Austin: University of Texas Press, 93–123.
- Hameršak, Marijana. 2008. *Tvorbe djetinjstva i preobrazbe bajke u hrvatskoj dječjoj književnosti*. Doktorska disertacija. IEF rkp 1951.
- Honko, Lauri. 1964. "Memorates and the study of folk belief". *Journal of the Folklore Institute* 1/1,2: 5–19.
- Lowe, Virginia A. P. 1979. "A brief look at some UFO legends" *Indiana Folklore* 12: 67–79.
- Marković, Jelena. 2010a. *Folkloristički i kulturnoantropološki aspekti pričanja o djetinjstvu*. Doktorska disertacija. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Marković, Jelena. 2010b. "Pričanja o djetinjstvu i srodni koncepti: "Velike" i/ili "male" priče". *Narodna umjetnost* 47/2: 51–76.
- Marks, Ljiljana. 2004. "Ban Josip Jelačić in Croatian oral legends: Between history and myth". *Narodna umjetnost* 41/1: 7–21.
- Pentikäinen, Juha. 1973. "Belief, memorate, and legend." *Folklore Forum* 6(4): 217–241.
- Rudan, Evelina. 2006. "Authentication formulae in demonological legends". *Narodna umjetnost* 43/1: 89–111.
- Sanarov, Valerii I. 1981. "On the nature and origin of flying saucers and little green men". *Current Anthropology* 22/2: 163–167.
- Smith, Sidonie i Watson, Julia. 2001. *Reading Autobiography. A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Stahl, Sandra Dolby. 1977a. "The oral personal narrative in its generic context". *Fabula* 18/1,2: 18–39.
- Stahl, Sandra Dolby. 1977b. "The personal narrative as folklore". *Journal of the Folklore Institute* 14/1,2: 9–30.
- Stahl, Sandra Dolby. 1989. *Literary Folkloristics and Personal Narrative*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Von Sydow, Carl Wilhelm [Von Sidov, Karl]. 1987/1948. "Kategorije proznog narodnog pesništva". *Polja. Časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja*. XXXIII/340: 229–231.

Storytelling about Unusual Childhood Experiences and Processes of Ontogenesis

Jelena Marković

The article focuses on stories told by children and adults about unusual childhood experiences, such as, encounters or “encounters” with Santa Claus, fairies, aliens, strange sounds, people or phenomena.

The texts traditionally used to define genres determined the very concepts they served to define. But this research into storytelling about childhood produced a collection of texts which is different from standard folklore collections. What makes it different is the fact that there was no intention of collecting examples of traditional genres. This collection of oral narratives is based on conversations and life itself.

There is yet another difference. The intention was to examine storytelling about childhood (dealing with an unusual childhood event) by taking into account various other ways in which the story might have been told and observing it with regard to an individual's life cycle, processes of ontogenesis, and the transmission of the story in the family and “small” groups. Thus, depending on an individual's life cycle, genres may undergo dramatic and varied changes. Note that we are not dealing with pseudofolklore; rather, we are trying to overcome a methodological inadequacy: our inability to follow a person around with a tape-recorder all their life, recording the life of a story.

This line of thought shows that it is sometimes impossible to take “natural” narratives from everyday situations and fit them into “unnatural” genre categories. It also illustrates that an existing classification of oral narratives may impose limits on us when dealing with everyday life – by focusing on the classification we pay insufficient attention to life as the context of the narrative, concentrating instead on petrified narratives within the context of a particular performance. In this article the author adopted this alternative perspective, and compared storytelling about childhood with some traditional narratives, basing the comparison on certain characteristics of ethnic genres, including their communicative, narrative, semantic and epistemological features. Storytelling about childhood was primarily observed as a practice and not a form.

In the article the author suggests that the original story told by a child, or a story about childhood, must be seen from the point of view of the process of growing up, of the life cycle, and not as a recorded petrified narrative within the context of a particular performance.