

## „КАДЕ И ДА СИ, ЗА БАДНИК НА ФЕЈСБУК ДА СИ“ – ДИГИТАЛНО-ПЕРФОРМАТИВНИОТ АСПЕКТ НА МАКЕДОНСКИОТ ВЕРСКИ ПРАЗНИК БОЖИК

Ружица Самоковлија Барух

Меморијален универзитет во Њуфаундленд, Св. Џонс

Датум на прием: 1.3.2023 година

**Апстракт:** Најновите промени, кои ги носат технолошкиот и модерниот свет со себе, имаат свое влијание и врз начинот на кој луѓето денес се поистоветуваат и го чествуваат Божиќ, еден од најпознатите македонски празници. Овие промени посебно се забележуваат во сферата на дигиталната култура, и тоа на социјалните платформи: Фејсбук, Инстаграм и Твитер, а во последно време и Тик Ток. Од споделување слики, каде што се прикажани бадниковата трпеза и лепчето со паричка, до многубројните статуси, честитки и коментари, македонските верници веќе подолго време се дел од едно ново таканаречено „виртуелно празнување“ на Божиќ. Иако до неодамна овие традиции беа споделувани само меѓу членовите од најблиското семејство, денес, со помош на социјалните мрежи, дел од нивното празнување подразбира и јавен перформанс, феномен што содржи во себе исклучиво дигитални карактеристики. Демаркирањето на: индивидуалното, приватното и сакралното, во овој контекст, се наметнува како предизвик не само кај креаторите и консументите на овие оригинални изведби, туку и кај истражувачите на македонската традиционална култура. Целта на овој труд ќе биде фолклористички да ги претстави и да ги анализира дел од дигиталните аспекти на Божиќ, поточно бадниковата вечер, изразени пред сè преку Фејсбук-постови, коментари и интеракции.

**Клучни зборови:** Божиќ, бадникова вечера, Фејсбук, комуникација, перформанс

Како нераскинлив дел од народната и од современата култура на живеење, Божиќ<sup>1</sup> изобилува не само со богата религиска и фолклорна традиција, туку и е еден од најважните двигатели во креирањето и во одржувањето на македонскиот идентитет, како во минатото, така и денес. Многубројните феномени поврзани со неговото долгогодишно опстојување на овие простори, со децении се предмет на разни научни истражувања, каде што придонесот на македонската фолклористика е од особено значење (Кличкова 1960; Стефанија 1991; Колевски 1992; Боцев 1995; Светиева 1997; Малинов 2006; Петреска 2008). Како што

---

<sup>1</sup> Според јулијанскиот календар, според кој се раководи Македонската православна црква – Охридска архиепископија, Божиќ или Рождество Христово се одбележува на 7 јануари, додека Бадник, денот пред Божиќ, секогаш се паѓа на 6 јануари.

забележува Марко Китевски, значењето на Божиќ е евидентно и по тоа што празникот е земен за клучен датум во пресметувањето на времето, па така имаме стара и нова ера, што значи време пред и по раѓањето на Исус Христос (Китевски 2001: 38). Божиќ го означува и почетокот на дванаесетте некрстени денови, познати уште како: глуви, погани или Ристосови денови. Според народните записи, овој период (од раѓањето до крштевањето на Исус Христос) се сметал за посебно опасен бидејќи постоело верување дека на земјата шетале разни „нечисти“ и демонски сили.

Иако, прославувањето на Божиќ, избилува со многубројни регионални посебности и варијации, речиси во сите случаи се забележуваат неколку заеднички карактеристики, како што се: сечењето на бадникот, палењето на коледарскиот оган, утринското коледување, подготовката и ритуалните активности за време на бадниковата вечер, како и неколкудневната прослава на Божиќ. Бадниковата вечер<sup>2</sup>, како во минатото, така и денес, е несомнено еден од централните настани во Божиќниот обреден циклус. Во минатото, одбележувањето на оваа вечер било проследено со исклучително богата религиска и обредна практика, за што сведочат и бројните етнографски материјали собрани на територијата на Македонија (да се види повеќе: Китевски 2001: 39–41). Подготовките за бадниковата вечера, како што посочува Зоранчо Малинов, започнувале уште со сечењето на бадниковото дрво, како и со приготвувањето на разните обредни реквизити, меѓу кои: ралник (паличник), јарем, привој, јажиња (со кои се впрегнувала стоката за орање), тремка за пчели и ржанова слама (Малинов 2006: 87).

Храната што се приготвувала за бадниковата вечера насекаде низ Македонија била исклучиво посна и претежно се состоела од јадења како што се: грав, сарма, компири, риба, питулици, зимско овошје (јаболка, ореви, бадеми, костени, суви смокви, суво грозје) итн. Од посебно значење било приготвувањето на обредното лепче<sup>3</sup>, во кое се ставало паричка (да се види повеќе: Малинов 2006: 88; Китевски 2011: 42). Покрај лепчето со паричка, Анета Светиева забележува и подготовка на зелник или на „зелјаник“ и шарен леб, познат уште како „вечерник“ или „бадник“. Како што потенцира Светиева, постапките поврзани со овие обредни лебови (подготвување, кршење, делење, јадење и чување) имале исклучиво митско и обредно значење во

---

<sup>2</sup> Во некои предели бадниковата вечер е позната уште под термините „Бабник“, „Ситата вечера“, „Богата вечера“, „Големата вечера“ (Светиева 1997: 167–174).

<sup>3</sup> Во зависност од етнографскиот предел, обредното лепче се сретнува под различни називи: кравајче, колаче, пупе, пита или погача.

животот на луѓето: „преку обредните лебови, се комуницира со некоја голема сила која управува со небото, – временските прилики, судбините на луѓето и нивниот имот“ (Светиева 1997: 167–173). Само откако ќе биле направени сите обичаи во врска со бадникот и со другите обредни реквизити (слама, ралник и др.) и откако ќе се поставело јадењето на трpezата, можело да се започне со свечената обредна вечера. Сите членови на семејството, според утврден редослед однапред, ги заземале своите места на трpezата, каде што било строго забрането да се станува, т. е. сè додека вечерата не се заврши (Малинов 2006: 89; Трpesки 2015: 44). Најважниот момент за време на вечерата бил кршењето и делењето на обредното лепче со паричка, чин што најчесто го извршувал најстариот, т. е. машкиот член на семејството. Иако постојат различни варијанти за начинот на кршење на лепчето и за редоследот на неговото делење (да се види повеќе: Малинов 2006: 91–93) генерално, парчињата се делеле на следниот начин: прво на Господ (некаде и Богородица), на куќата и на имотот, па на сите членови на семејството (според род и статус) и на крајот – на стоката. На оние на кои им се паѓала паричката, се верувало дека ќе бидат среќни и берикетни во текот на целата година. Исто, оној што ќе ја најдел парата најчесто ја ставал во грне или во чаша со вино од која сите присутни пиеле за здравје и за среќа (Китевски 2001: 42).

Покрај кршењето на обредното лепче и пронаоѓањето на паричката, Малинов укажува на уште еден значаен момент за време на бадниковата вечер, а тоа било горењето, т. е. прегорувањето на бадникот<sup>4</sup>, ритуал, а подоцна и обреден реквизит со силна магиска моќ (Малинов 2006: 92–96). По завршувањето на бадниковата вечера, трpezата најчесто се оставала нераскрената (некаде една вечер, некаде три дена) бидејќи, според верувањето, ноќта се очекувало да намине „Дедо Боже“ и да се нахрани. За време на празниците луѓето се поздравувале со зборовите: „Христос се роди“, а се отпоздравувале со: „Вистина се роди“. Посебно е важно да се потенцира дека за време и по бадниковата вечер секое семејство, во зависност од етнографската или од регионалната припадност, извршувало најразлични религиозно-обредни активности, каде што главната цел била да се издејствува плодна и берикетна година. За важноста на Божиќ, како и за целокупниот божиќно-новогодишен циклус, се кажува и во народните пословици, кои се користат и денес меѓу луѓето: „Пред Божиќ, зад Божиќ, кај да си, дома да си“, т. е. „Кај и да си, за Бадник дома да си“.

---

<sup>4</sup> Станува збор за дабово дрво или гранки, коишто домаќинот ги сечел наутро, пред изгрејсонце. Некаде се сретнуваат и други дрва, како што се: смрека или круша (Китевски 2001).

Најновите промени, кои ги носат технолошкиот и модерниот свет со себе, имаат свое влијание и врз начинот на кој луѓето денес се поистоветуваат и го чествуваат овој култен христијански празник, не само во Македонија, туку и пошироко<sup>5</sup>. Во последната деценија, овие промени посебно се забележуваат во сферата на дигиталната култура, и тоа на познатите социјални платформи: Фејсбук, Инстаграм и Твитер, како и Тик Ток. Сепак, предизвиците кои ги носи виртуелната реалност со себе, не се нов феномен во фолклористиката (Dorst 1990; Kirshenblatt-Gimblett 1998; Frank 2004; Blank 2007). Не е случајност што Џек Сантино укажа на потребата од научна флексибилност и отвореност, посебно кога е во прашање изучувањето на празниците, како динамични процеси на човековото постоење: „За да ги истражime празниците комплетно и соодветно, неопходно е да се анализираат начините преку кои луѓето ги креираат, и тоа преку постојано пресоздавање на традиционалните симболи и дејствија“ (Santino 1994: xvi).

Дигиталните фолклористички студии, како што многумина ги нарекуваат веќе половина век, нудат уникатна можност не само за истражување на улогата и за влијанието на народната традиција, но и за преиспитување на некои рани фолклористички дефиниции, концепти и методологии (да се види повеќе: Ven-Amos 1971). Во овој контекст посебно е важно да се истакне пионерската работа на Алан Дандис и Карл Р. Пагтер, која, во раните 70-ти години отвори можност за истражување на модерната технологија, како алка за креирање и за пренесување на нови фолклористички форми и изрази<sup>6</sup>. Разгледувајќи ја современата врска меѓу фолклорот и интернетот, Тревор Џ. Бланк забележува дека технолошкиот прогрес, во суштина, е можност за

---

<sup>5</sup> Овие промени, кои инаку започнуваат да се забележуваат најмногу во периодот од 90-тите години на XX век, според Петреска, укажуваат на редуцирано прославување, т. е. реактуализација на традицијата, но овојпат насочено кон „покажување на идентитетот“, било тоа да е локален, верски или национален. Па така, во современите празнувања од овој период, се забележува редуцираност во поглед на религиозната функција на Божиќ и Бадник, која се заменува постепено со истакнување на нивниот комуникативен, социјален, а во некои ситуации, и забавен карактер (Петреска 2008: 205–221).

<sup>6</sup> Во раните 70-ти за многумина фолклористи изучувањето на „хегох lore“ или на: слики, песни и шеги во фотокопирана форма беше третиран како исклучиво неконвенционален и контроверзен настан во фолклористиката. Истражувајќи ги овие нови форми на фолклор, Дандис и Пагтер, ќе забележат на присутност на текстуални сличности со оралните форми, и тоа посебно во поглед на нивната трансмисија и на традиционалните верзии (да се види повеќе: Dundes & Pagter 1975).

Ружица Самоковлија Барух – „*Каде и да си, за Бадник на Фејсбук да си*“...

„повторно разгледување и реконтекстуализирање на начинот на кој се стекнуваат нови сознанија за современата народна култура“ (Blank 2012: 3). Овие рани како и подоцнежни студии, овозможуваат простор за појава на нови фолклорни изразувања во дигиталниот свет, меѓу кои: народна религија (Howard 2011), хумор (Blank 2013), урбани легенди (Tolbert 2013; McNeill and Tucker 2018), здравје и медицина (Kitta 2012, 2019), лажни вести (Mould 2018), социјални движења (Thomas 2018), дигитални заедници (Gillis 2011) итн.

Еден дел од фолклористите своето внимание го посветуваат и на истражување и идентификување на влијанието и на улогата што ја имаат социјалните медиуми во современото општество. Студијата на Монтана Милер (Miller 2012) претставува значајна анализа и методолошки водич за разбирање на комплексните етички правила и бариери со кои се соочуваат фолклористите, посебно при извршувањето на теренска работа на социјални платформи, како што е Фејсбук. Во еден таков амбивалентен простор, креирањето и споделувањето на интернет-содржини е видливо не само за креаторите, туку и за пошироките маси, меѓу кои се и: политичарите, новинарите, приватните компании, државните институции, но и самите социјални платформи. Употребата (или злоупотребата) на некои народни дигитални практики, честопати резултира со прекумерна институционална контрола. Според Ендрју Пек, присвојувањето на интернет-мемињата<sup>7</sup>, од страна на најразлични политички субјекти, честопати резултира со нестабилна хибридна форма. Во овој случај, потребата за воспоставување на народен авторитет и чувство на автентичност не само што е сериозно компромитирана, туку и предизвикува недоверба во државните институции, од страна на народните маси (Pek 2020: 101–102).

Според многумина, можностите што ги нудат социјалните платформи, поттикнуваат хибридни перформанси, кои дејствуваат неформално и секојдневно, а истовремено овозможуваат затскривање на „заткулисните“ однесувања на креаторите, кои, во овој случај, подразбираат безброј монтажи (како на пример: континуирано фотографирање сè додека не се произведе најдобрата фотографија). Реципрочната врска меѓу овие можности, како и распространетоста на социјалните медиуми, поттикнуваат однесувања, кои, според Пек, изразуваат нови форми на: поврзаност, флуидност, визуелност и видливост (Pek 2020: 7). Од споделување слики, каде што се

---

<sup>7</sup> Терминот „меме“/„мим“ за првпат е воведен во 1976 година и тоа од страна на биологот Ричард Докинс. Докинс ги дефинира мимињата како мали културни единици, аналогно на гените, коишто се шират меѓу луѓето по пат на копирање или имитација (за ова повеќе да се види: Shifman 2014).

прикажани бадниковата трпеза и лепчето со паричка, до многубројните постови, честитки и коментари, македонските верници веќе подолго време се дел од едно ново таканаречено „виртуелно празнување“ на Божиќ. Иако до неодамна овие традиции беа споделувани само меѓу членовите од најблиското семејство, денес, со помош на социјалните мрежи, дел од нивното празнување подразбира и јавен перформанс, феномен што содржи во себе исклучиво дигитални карактеристики. Демаркирањето на: индивидуалното, приватното и сакралното, во овој контекст, се наметнува како предизвик не само кај креаторите и консументите на овие оригинални изведби, туку и кај истражувачите на македонската традиционална култура.

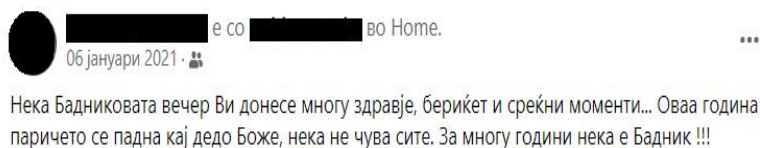
Технолошки посредуваниот народен израз, како што забележува Бланк, се состои од најразлични обрасци. Па, така имаме „обрасци на комуницирање или пренесување на изразувања (текстуални, визуелни, симболички); обрасци на дискурс (протоколите кои го диктираат социјалниот декорум); естетски обрасци (при креирање и/или дизајнирање на веб-страница или блог); или обрасци на и во самите изрази (наративна структура и организација, употреба на народни фрази и жаргон и влијанието на контекстот)“ (Blank 2012: 6). Социјалното, обредното и религиозното одбележување на Божиќ, за многумина, сè уште претставува настан од исклучително приватен карактер. Преддигиталната поврзаност, посебно во контекст на бадниковата вечер, може да се интерпретира како спонтана и непречена размена на вербално-обредни акти, во која учествувале само членовите од семејството. Можноста да се компромитира сакралниот еквилибриум, во овој случај, била сведена на минимум. Според Даворин Трпески, колективното прославување на Бадник во минатото се сметало за чин којшто ја зајакнувал семејната врска, а во исто време имал и интегративна, воспитна и социјална функција: „моменталниот состав на семејството претставува спојница меѓу предците и идните потомци“ (Трпески 2015: 46). Во виртуелниот свет, т. е. на социјалните платформи, пак, поврзувањето најчесто резултира со трансформација на Бадник, и тоа од приватен, во исклучиво јавен и перформативен настан.

Во зависност од изборот на корисникот, одбележувањето на Бадник на Фејсбук речиси секогаш е проследено со „јавно“ споделување објава/пост, која/кој се состои од текст/статус („Што има ново?“ или „Што имаш на ум?“) и визуелни компоненти, како што се: фотографии, видеоснимки или интернет-страници. Овде, дигиталното поврзување започнува со опцијата: „создај објава“, т. е. „додај во објавата“. Во „додај во објавата“ влегуваат опциите: „фото/видео“, „означи луѓе“, „расположение“, „означи се“, „животен настан“, „гиф“, „видео наживо“ и „собери средства“. Македонските корисници, во овој

Ружица Самоковлија Барух – „*Каде и да си, за Бадник на Фејсбук да си*“...

дел, најчесто ги користат опциите „означи луѓе“, „расположение“ или „означи се“ (Илустрација [скриншот] бр. 1)<sup>8</sup>. Опцијата „означи луѓе“ подразбира додавање на дополнителни корисници на оригиналната објава; опцијата „расположение“ или „како се чувствуваш“ се состои од подопциите „чувства“ и „активности“; додека опцијата „означи се“ алудира на местото на настанот. Во овој првичен дел од бадниковиот пост, македонските корисници најчесто ги употребуваат и подопциите „чувства“ (празнично или благословено) и „активности“ (прославува Божиќ/Бадник). Ознаките во суштина се маркери, кои се користат за означување на интернет-содржините со дополнителни информации. Како дигитално помагало, означувањето им овозможува на луѓето да следат, да споделуваат и да наоѓаат најразлични информации во виртуелниот простор (да се види повеќе: Smith 2008). Со означувањето, т. е. со додавањето на дополнителни корисници и информации кон оригиналната објава, се создава врска преку која бадниковиот пост станува достапен и на поширок број корисници.

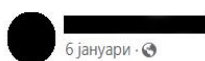
Дигитално поврзување се забележува и во вториот дел од постот, т. е. текстот или статусот. Овде корисниците го употребуваат текстот за да ја означат личноста во постот или на фотографијата. Во најголемиот дел ваквите информации се контекстуални и укажуваат на ситуации како што е заедничко прославување или споделување на информации, како на пример, на кој му се паднала паричката (Илустрација [скриншот] бр. 1). Содржината на статусот, т. е. дигиталната реторика иако најчесто се разликува од корисник до корисник, во најголемиот дел потсетува на: обичаите, јазичните правила и симболичните гестови кои ги сретнуваме и во традиционалното прославување на Бадник и на Божиќ (да се види повеќе: Blank 2012: 6). Па, така, во бадниковите статуси сретнуваме празнични поздрави, честитки и благослови од типот на „Христос се роди“, „За многу години Бадник“, „Здравје, берикет и среќа“, „Да сме (сте) живи и здрави“ итн.



Илустрација (скриншот) бр. 1 од фејсбук-пост

<sup>8</sup> Илустрациите (скриншотите и фотографиите) во трудот се користени со посебна дозвола на корисниците на Фејсбук. Поради заштита на нивните лични податоци, тие се прикажани во анонимна форма.

Третиот начин на поврзување се извршува преку алатката хаштаг (#)<sup>9</sup>. Примарната цел на хаштаговите, како што забележува Копели Кок е „да се подобри, додаде или нагласи некој аспект во пораката или објавата“ (Cocq 2015: 275). Хаштаговите во бадниковите постови се сретнуваат или како елементи инкорпорирани во самиот текст, или како посебен дел кој може да се најде на почетокот, но почесто на крајот од оригиналниот статус. Во контекст на означувањето, т. е. поврзувањето, хаштаговите се користат за да именуваат дел од присутните на настанот или на фотографијата (Илустрација [скриншот] бр. 2). Хаштаговите од типот на #коледе #бадник #бадниковавечер #бадниковатрпеза #Божиќ #семејство #најблиски, функционираат исто така како дополнителни маркери на објавата. Во суштина, дел од нив претставуваат надградена, дигитална верзија на оригиналните вербални изрази и поздрави што си ги разменуваат македонските верници во вистинскиот свет (Малинов 2006: 85–86; Петреска 2008: 215–216; Трпески 2015: 48–49).



Паричката кај #Керка ❤️  
Прекината мојата тригодишна доминација!  
За многу години #Бадник!

#### Илустрација (скриншот) бр. 2 од фејсбук-пост

Во контекст на бадниковите/божиќните објави, означувањето и хаштагови служат и како јавни платформи за индивидуални и за групни перформанси. Како естетско обележје, хаштагот обезбедува простор за означување на чувство на „групност“ во онлајн изведбите. Според Џастин В. Патчин и Самер Хиндуца, поврзаноста, како нова дигитална форма, овозможува корисниците „да се чувствуваат емоционално блиски и поврзани со луѓето дури и кога се физички одделени од нив“ (Patchin and Hinduja 2010: 199). Имајќи предвид дека многумина во Македонија, секогаш не ги прославуваат Бадник и Божиќ со своите најблиски, функционалните алатки „означи луѓе“ и хаштаг им овозможуваат барем виртуелно да останат поврзани во текот на овој период.

Распространетоста на мобилните и на мрежните дигитални комуникациски технологии ги прават визуелната документација и нејзината циркулација не само можни, туку и очекувани. Бадник и Божиќ не се исклучок од овој тренд. Како што потенцирав погоре во трудот, бадниковите практики, било тоа да се вербални или обредни,

<sup>9</sup> Симболот со префикс „#“ – познат како „хаштаг“ ги трансформира зборовите во мрежни клучни зборови (да се види повеќе: Bernard 2019).



Ружица Самоковлија Барух – „*Каде и да си, за Бадник на Фејсбук да си*“...

на Фејсбук секогаш се манифестираат како нови хибридни форми или перформанси. Овој лиминален или мешан модалитет, според Барбара Киршенблат-Гимблет, претставува „ниту говор ниту пишување како што ги знаеме, туку нешто помеѓу, и, сè повеќе, со конвергенцијата на технологиите, прераснува во мултимедија“ (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 284). Крајната цел е не само доловување и циркулација на определен сегмент од животот, туку и потреба тој да биде посведочен, т. е. забележан од што повеќе корисници. Како што потенцира Пек, видливоста им овозможува на луѓето да ги гледаат своите индивидуални постапки, како дел од еден поголем сет практики (Pek 2020: 89). Според Светлана Павлоска<sup>10</sup>, една од моите информаторки, причината поради која луѓето, во последните години, се одлучуваат овој интимен момент од нивниот сакрален живот да го споделат со пошироката јавност е чувството на осаменост, но и потребата за признание: „Луѓето се осамени. Во некоја смисла имаат потреба некој да им го потврди дека: да вие сте добри, сте го направиле тоа како што треба или ќе добиете и коментар, а најчесто се нели пофални коментари или пак нели лајкови, сите тие работи“ (Павлоска 2022, личен запис).

Во контекст на Божиќ, фотографијата од бадниковата трпеза е, несомнено, највизуелниот елемент во празничниот пост кај македонските корисници. За многумина бадниковата вечер(а) претставува олицетворение на хармоничен спој меѓу профаното и сакралното. На Фејсбук, фотографијата од бадниковата вечер фигурира како визуелен доказ и, како таква, е предмет на најразлични дискусии и интерпретации (Илустрација [фотографија] бр. 1).

---

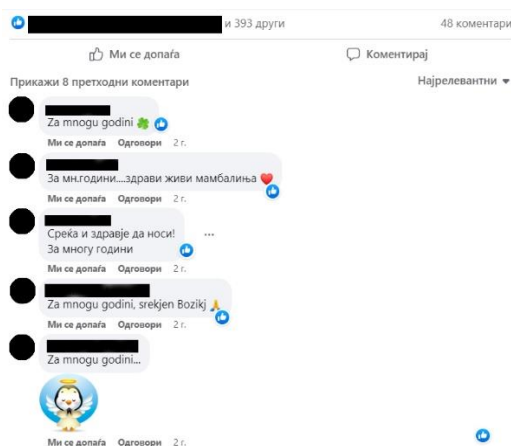
<sup>10</sup> Светлана Павлоска (информатор) во телефонски разговор со авторот, во ноември 2022 година во Скопје, Македонија (личен запис).



Илустрација (фотографија) бр. 1: Бадникова трпеза

Ако означувањето и споделувањето се средства за создавање виртуелна поврзаност меѓу корисниците, фотографијата од бадниковата вечер може да се протолкува како манифестација на индивидуален или на колективен статус. Како мултифункционална алатка, таа има за цел да предизвика ефект на потврда, кој најчесто се реализира преку Фејсбук-алатките: „ми се допаѓа“, „коментирај“ или „сподели“. Во бадниковите постови македонските корисници најчесто ги користат опциите: „ми се допаѓа“ и „коментирај“. Преку опцијата „ми се допаѓа“ корисниците можат да ги изразат следните реакции: „ми се допаѓа“, „љубов“, „подршка“, „ха-ха-ха!“, „ауу“, „тажно“ или „луто“. Во доленаведениот пример, се забележуваат три реакции, и тоа 384 „ми се допаѓа“, 10 „љубов“ и 1 „подршка“. Овој пример покажува дека споделувањето на објави со религиозно-празничен карактер, не само што се доста популарни, туку произведуваат и најголема интеракција меѓу корисниците. Во овој случај, комуникативните стратегии (во форма на коментари) можат да се анализираат како посебен комуникативен настан (да се види повеќе: Vuccitelli 2012). Оваа дигитална интеракција, која инаку дејствува доста перформативно, е своевиден пандан на вербално-обредната комуникација, која се одвива меѓу членовите во семејството за време на бадниковата вечер и за божиќните средби, последователно (Илустрација [скриншот] бр. 3). Според Симон Ц. Бронер, фолклоризацијата на интернетот претставува кумулативен чин на организирање и на означување на најразлични пораки, каде што главната цел е да се потенцира нивната: распространетост, креативност, традиционален карактер, симултаност и хетерогеност на преносот (Bronner 2009: 38).

## Ружица Самоковлија Барух – „Каде и да си, за Бадник на Фејсбук да си“...



Илустрација (скриншот) бр. 3 од фејсбук-пост

Сепак, виртуелноста, како понова форма и понов медиум на изразување, наметнува правила кои ја диктираат не само секојдневната комуникација на луѓето, туку навлегуваат и ги обликуваат и најинтимните делови од нивниот живот. За многумина, дигиталното прославување на Божиќ, на Бадник, но и многу други празници, не само што предизвикува: натпреварување, љубомора и завист, туку и индиректно придонесува за отуѓување кај луѓето: „Со постирањево си се оградува, значи, покажано е сè, повелете, видете, ај со здравје. Значи, нема потреба да се слушнеме, па ни да се видиме“ (Павлоска 2022, личен запис).

Истражувањата на овие нови дигитално-перформативни аспекти на Божиќ и на Бадник, можеби некои ќе ги оценат како релативизирање на нивната оригинална митолошка или етичка структура. Сепак, виртуелната реалност во која веќе повеќе од една деценија постојат и константно се пресоздаваат е невозможно да се игнорира. Имајќи го предвид интерактивниот и експресивниот потенцијал на дигиталните медиуми и очигледните паралели кои постојат меѓу виртуелните и традиционалните изведби, можеби е време да престанеме да ги гледаме дигиталните технологии како медиуми, кои едноставно снимаат и пренесуваат традиционални форми и изрази. Наместо тоа, може да почнеме да ги третираме како нови места за изведба. Како што нè потсетува Ендрју Пек (2020), нашиот (се мисли на фолклористите) активен придонес во овие дебати е од клучно значење бидејќи фолклористиката е една од најсоодветните дисциплини, која може да помогне во разбирањето на овие неконвенционални форми и медиуми и на нивните начини, преку кои ги надградуваат и ги прошируваат старите традиционални динамики.

## ЛИТЕРАТУРА

### Кирилични изданија

Боцев, В. 1995. „Трансформацијата на обичајот Коледе – Бадник во Скопје“. *Етнолог*, год IV, бр. 6. Скопје, 197–200.

Китевски, М. 2001. *Македонски ѓразници*. Скопје: Менора.

Кличкова, В. 1960. „Божикни обичаи во Скопска котлина“. *Гласник на Етнолошкиот музеј во Скопје*, бр. 1. Скопје, 193–266.

Колевски, П. 1992. „Божикните обичаи во Мала Преспа (Со посебен осврт на с. Герман). *Македонски фолклор*, год XXV, бр. 49. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 205–210.

Малинов, З. 2006. *Традицискиот народен календар на Шойско-брегалничката етнографска целина*. Посебни изданија, кн. 68. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Петреска, В. 2008. „Реактуелизација на традиционалните колективни прославувања“. *Македонски фолклор*, год. XXXIV, бр. 66. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 205–221.

Петреска, В. 2008. *Категориски Близина и Дисанца: Етнолошко-Антрополошко истражување на народната култура*. Посебни изданија, книга 72. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Светиева, А. 1997. „Обредните лебови за Бадник – вовед во сакралното“. *Етнолог*, год. V, бр. 7–8. Скопје, 167–174.

Стефанија, Д. 1991. „Божикен обред со вертеп во Охрид“. *Македонски фолклор*, год. XXIV, бр. 47. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 281–287.

Трпески, Д. 2015. *Годишни обичаи кај Македонците*. Скопје: Младинска книга.

### Латинични изданија

Ben-Amos, D. 1971. “Toward a Definition of Folklore in Context”. *The Journal of American Folklore*, volume 84, no. 331, 3–15.

Bernard, A. 2019. *Theory of the Hashtag*. Valentine A. Pakis (trans.). Polity Press.

Blank, T. J. 2007. “Examining the Transmission of Urban Legends: Making the Case for Folklore Fieldwork on the Internet”. *Folklore Forum*, volume 37, no. 1, 15–26.

Blank, T. J. 2012. *Folk Culture in the Digital Age the Emergent Dynamics of Human Interaction*. Logan: Utah State University Press.

Blank, T. J. 2013. *The Last Laugh: Folk Humor, Celebrity Culture, and Mass-Mediated Disasters in the Digital Age*. Madison: University of Wisconsin Press.

Ружица Самоковлија Барух – „*Каде и да си, за Бадник на Фејсбук да си*“...

Bronner, S. J. 2009. “Digitizing and Virtualizing Folklore”. Blank, T. J. (ed.). *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*, 21–66. Logan: Utah State University Press.

Buccitelli, A. B. 2012. “Performance 2.0: Observations toward a Theory of the Digital Performance of Folklore”. Blank, T. J. (ed.). *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction*. Logan: Utah State University Press.

Cocq, C. 2015. “Indigenous Voices on the Web: Folksonomies and Endangered Languages”. *The Journal of American Folklore*, vol. 128, no. 509: 273–85.

Dorst, J. 1990. “Tags and Burners, Cycles and Networks: Folklore in the Teletronic Age”. *Journal of Folklore Research*, vol. 27, no. 3, 179–191.

Dundes, A. and C. R. Pagter. 1975. *Work Hard and You Shall Be Rewarded: Urban Folklore from the Paperwork Empire*. Bloomington: Indiana University Press.

Frank, R. 2004. “When the Going Gets Tough, the Tough Go Photoshopping: September 11 and the Newslure of Vengeance and Victimization”. *New Media and Society*, volume 6, no. 5, 633–658.

Gillis, B. 2011. “An Unexpected Font of Folklore: Online Gaming as Occupational Lore”. *Western Folklore*, volume 70, no. 2, 147–170.

Howard, R. G. 2011. *Digital Jesus: The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet*. New York: New York University Press.

Kirshenblatt-Gimblett, B. 1998. “Folklore’s Crisis”. *The Journal of American Folklore*, vol. 111, no. 509, 273–85.

Kitta, A. 2012. *Vaccinations and Public Concern in History: Legend, Rumor, and Risk Perception*. New York: Routledge.

Kitta, A. 2019. *The Kiss of Death: Contagion, Contamination, and Folklore*. Logan: Utah State University Press.

McNeill, L. S. & E. Tucker. 2018. *Legend Tripping: A Contemporary Legend Casebook*. Logan: Utah State University Press.

Miller, M. 2012. “Face-to-Face with the Digital Folk. The Ethics of Fieldwork on Facebook”. Blank, T. J. (ed.). *Folk Culture in the Digital Age. The Emergent Dynamics of Human Interaction*. Logan: Utah State University Press, 212–232.

Mould, T. 2018. “Introduction to the Special Issue on Fake News: Definitions and Approaches”. *Journal of American Folklore*, volume 131, nr. 522: 371–378.

Patchin, J. W. & S. Hinduja. 2010. “Trends in online social networking: adolescent use of MySpace over time”. *New Media & Society* 12 (12): 197–216.

Peck, A. 2020. “The Death of Doge Institutional Appropriations of Internet Memes”. Peck, A. & Blank, T. J. (eds.). *Folklore and Social Media*. Logan: Utah State University Press, 83–107.

Peck, A. 2020. “Introduction: Old Practices, New Media”. Peck, A. & Blank, T. J. (eds.). *Folklore and Social Media*. Logan: Utah State University Press, 3–23.

Peck, A. and T. J. Blank. 2020. *Folklore and Social Media*. Logan: Utah State University Press.

Santino, J. 1994. *All Around the Year: Holidays and Celebrations in American Life*. Urbana: University of Illinois Press.

Shifman, L. 2014. *Memes in Digital Culture*. MIT press.

Smith, G. 2008. *Tagging: People-Powered Metadata for the Social Web*. New Riders.

Thomas, J. B. 2018. “#BlackLivesMatter: Galvanizing and Oppositional Narratives”. Buccitelli, A. B. (ed.). *Race and Ethnicity in Digital Culture: Our Changing Traditions, Impressions, and Expressions in a Mediated World*. Santa Barbara: Praeger, 95–114.

Tolbert, J. A. 2013. “‘The Sort of Story That Has You Covering Your Mirrors’: The Case of Slender Man”. *Semiotic Review*, no. 2: 1–23.

**“WHEREVER YOU ARE, ON CHRISTMAS EVE BE ON FACEBOOK”:  
THE DIGITAL AND PERFORMATIVE ASPECTS OF THE MACEDONIAN  
RELIGIOUS HOLIDAY CHRISTMAS**

Ružica Samokovlija Baruh  
Memorial University of Newfoundland, St. John’s

Summary

The recent transformations brought about by modernity and technology have significantly influenced the way people observe and commemorate one of Macedonia’s most cherished holidays: Christmas. These changes are especially noticeable in the realm of digital culture, notably on popular social media platforms such as Facebook, Instagram, Twitter, and more recently, TikTok. The traditional practice of sharing images depicting the Christmas table and the symbolic “bread with a coin” has evolved into a multitude of statuses, greetings, and comments on these digital platforms. Macedonian believers are actively participating in what is now termed a “virtual celebration” of Christmas. Previously confined to intimate family settings, these customs have expanded into the public sphere, thanks to the pervasive influence of social media. The blurring of boundaries between the personal, private, and sacred aspects of these traditions poses a unique challenge for both the creators and consumers of these digital performances. It also presents a noteworthy challenge for researchers studying Macedonian traditional culture. This paper delves into the digital dimensions of Christmas, with a particular focus on Christmas Eve, exploring how these aspects manifest in Facebook posts, comments, and interactions.