

**УНИВЕРЗИТЕТ "СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ"
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ - СКОПЈЕ
ИНСТИТУТ ЗА СОЦИОЛОГИЈА**

М-р Соња Ризоска Јовановска

**ЗАБРАНИТЕ ВО МУЛТИЕТНИЧКИТЕ И
МУЛТИРЕЛИГИСКИТЕ СЕЛСКИ ЗАЕДНИЦИ ВО
ПРИЛЕПСКО**

(докторска дисертација)

С К О П Ј Е, 2003

Ментор:

**Д-р Марија Ташева,
редовен професор**

**Филозофски факултет,
Институт за социологија**

Членови на комисијата:

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ, ИНСТИТУТ ЗА СОЦИЛОГИЈА

М-р Соња Ризоска Јовановска

ЗАБРАНИТЕ ВО МУЛТИЕТНИЧКИТЕ И МУЛТИРЕЛИГИСКИТЕ СЕЛСКИ ЗАЕДНИЦИ ВО ПРИЛЕПСКО

Апстракт: Со цел да се претстават традициските одредби, забраните или ограничувањата како религиски, магиски, морални или општествени категории во народната култура на Македонците, без разлика на верската припадност, на почетокот е направено појмовно дефинирање на народната култура и религија, како и односот култура и религија во општеството воопшто. Нашето истражување покажа дека севкупното религиско, општесвено и економско живеење во склоп на хетерогените селски заедници е изградено врз основа на почитување на забраните од религиски карактер, кои во целост се преклопуваат со забраните од општествен карактер. Анализата на истражуваниот материјал од о. Долнени, каде предмет на истражување се сите хетрогени селски заедници, покажа дека забраните и ограничувањата се едни од најзначајните регулатори на заемните односи и на структурирањето на социјалните активности на луѓето.

За да се разбере суштината и потеклото на забраните и табуата се обидовме од теоретски аспект да го утврдиме нивното место, улога и значење во традиционалната култура на етнорелигиски групи, Македонците со православна вероиповед и Македонците со исламска вероисповед. Притоа, со утврдувањето на културната определба на категориите, забрането време и забранет простор и со поставување на границите, се обидовме да ги разјасниме и категориите опасно, свето и нечисто. Во таа смисла, во вториот дел, преку обредите на премин, обредите поврзани со исхраната и меѓусебните односи се открива една од најзначајните карактеристики на ваквите специфични заедници - изградениот систем натабуа во чија позадина доминира анимистичко-тотемистичкиот карактер на забраните. Тоа од своја страна ги открива и значајните параметри на народната свест на двете верски групи од чии односи зависи и опстанокот на ваквите заедници.

Клучни зборови: Забрани, табуа, Табу прописи, ограничувања, народна култура, народна религија, христијанство, ислам, православие, Македонци, хетерогени заедници, забрането време, забранет простор, забранети активности, забранети објекти.

ЗАБРАНИТЕ ВО МУЛТИЕТНИЧКИТЕ И МУЛТИРЕЛИГИСКИТЕ СЕЛСКИ ЗАЕДНИЦИ ВО ПРИЛЕПСКО

СОДРЖИНА

1 Вовед.....	1
1.1 Теориско-методолошки рамки.....	1
1.2 Општи социокултурни карактеристики на општина Долнени.....	7
1.2.1 Историски контекст.....	7
1.2.2 Исламизацијата и етничките промени во о.Долнени.....	13
1.2.3 Современата состојба на етничката структура во о.Долнени.....	25
1.2.4 Верска и национална конверзија.....	36
1.2.5 Односот меѓу националната и религиската свест.....	43
2. Култура и религија.....	47
2.1 Односот меѓу културата и религијата.....	47
2.2. Основните принципи на Христијанството како религија.....	59
2.2.1 Основните начела на православиеото во контекст на христијанството.....	64
2.3.Основни принципи на Исламот како религија.....	67
2.3.1. Исламскиот Закон и религиозниот живот.....	74
2.4 Заеднички елементи и основни разлики меѓу двете религии, христијанството и исламот.....	81
2.5. Народна култура и народна религија	83
2.5.1 Народна култура.....	83
2.5.2. Народна религија.....	84
2.5.2.1. Народно православие и народен ислам.....	84
2.6 Религија и морал.....	91
2.6.1 Поим и суштина на обичајното право.....	91
2.6.2 Исламскиот Закон и Шеријатското право.....	95
3 Појмовно и теоретско определување на забраните.....	98
3.1. Поимите: свето, опасно, нечисто и улогата на забраните	98
3.2. Тотем и табу (табуата во рамките на тотемизмот како најстара форма на религија).....	112
3.3. Забраната за инцест.....	116
3.3.1. Забраната за инцест во традиционалната култура на Македонците.....	128
3.3.1.1. Снаачество.....	129
3.3.1.2. Бигамија.....	132
3.3.1.3. Левират и сорорат.....	134
3.3.1.4. Примери на преференцијални облици.....	135
3.4. Родовска егзогамија.....	136
3.5. Табуа. Појмовна и теоретска определба.....	144
3.5.1. Анимистичка и манаистичка теорија	147
3.5.2. Психолошката теорија	150
3.5.2.1.Индивидуално-психолошка(психологистичка) теорија.....	150
3.5.2.1.1 Табуата и личноста.....	150
3.5.2.2. Колективно-психолошка теорија.....	156
3.5.2.2.1. Табуата и заедницата.....	156
3.5.3. Историскиот материјализам.....	158
3.5.4. Функционалистичка теорија.....	160
3.6. Видови на забрани	168
3.7. Културна определба на забранетиот простор, време, и поставување на границата меѓу дозволеното и недозволеното.....	177
3.7.1. Границите: временски и просторни.....	177
3.7.1.1. Забраните и културното време.....	179
3.7.1.2. Забраните и културниот простор.....	196
3.7.2 Праговите-граничници меѓу светот на живите и светот на мртвите.....	204

4	Забрани поврзани со најважните моменти од животот на човекот(раѓање, брак, смрт).....	208
4.1	Обреди поврзани со животниот циклус-обреди на премин.....	208
4.2.	Забраните поврзани со раѓањето	214
4.2.1	Забраните поврзани со бременоста	215
4.2.2.	Забраните поврзани со породувањето.....	221
4.2.3	Забраните поврзани со постпородилните обреди, се до 40 дена од раѓањето	227
4.2.3.1.	Улогата на забраните во заштитата од натприродните сили и суштества.	238
4.3	Забраните поврзани со бракот и брачните односи.....	248
4.4.	Забраните поврзани со свадбениот обреден комплекс.....	267
4.4.1.	Забраните поврзани со предсвадбените обреди.....	268
4.4.2.	Забраните поврзани со свадбените обредни активности, односно со свадбената церемонија.	284
4.5.	Забраните поврзани со предбрачните и вонбрачните односи.....	290
4.5.1.	Забраните поврзани со брачните односи и со разводот на бракот.....	304
4.6.	Забраните поврзани со посмртниот комплекс.....	313
5	Забраните во однос на мегусебните односи меѓу жената и мажот.....	341
7	Забраните поврзани со исхраната.....	359
7.1.	Забраните во исхраната во текот на најзначајните моменти во животот на индивидуата.....	369
	Заклучни размислувања.....	381

По барање на информаторите за анонимност, нивните имиња и презимиња не се наведени во трудот, а се познати на авторот.

ЗАБРАНИТЕ ВО МУЛТИЕТНИЧКИТЕ И МУЛТИРЕЛИГИСКИТЕ СЕЛСКИ ЗАЕДНИЦИ ВО ПРИЛЕПСКО

1 ВОВЕД

1.1 Теориско-методолошки рамки

Истражувањата на етнокултурниот идентитет на дадени етнорелигиски групи, проучувањата на нивните главни обележја, нивното функционирање, трансформирање или исчезнување на определени културни елементи, подразбира доста сложени и специфични постапки во однос на нивната комплементарност. Нивната специфичност посебно е воочлива кога станува збор за компатаривно истражување на две групи кои ги поврзува етничкото потекло, имаат различна религија, а живеат во одредена општествена заедница, како што се Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед. Тоа, само од себе, повлекува многустран пристап на истражување во однос на две структури на културата, со цел да се утврдат општите и посебните законитости за функционирање на два културни системи, кои пак, од друга страна, за да се разберат правилно треба да се разгледуваат во нивната поврзаност и испреплетеност.

Истражувањето се однесува на широките народни маси во склоп на хетерогените заедници, односно селанството, бидејќи тие ја опфаќаат категоријата на луѓе која е доминантен културен фактор, не само во средниот век, туку и во денешно време. Со оглед на природата на овој предмет на истражување, применет е интердисциплинарен пристап, кој вклучува разгледување аспекти на повеќе научни дисциплини, како што се социологијата, етнологијата, антропологијата, психологијата, како и можност за следење на историската перспектива, што подразбира употреба на повеќе теориско-методолошки пристапи. За таквиот пристап придонесе и

недостатокот на пишани податоци за Балканот и неговите присутни култури, вклучувајќи ја и културата на Македонците, што услови комбинирање на податоците до кои се дошло во контекст на повеќе научни области.

Компаративното истражување на двете етнорелигиски групи, Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед, подразбира, најнапред разгледување на нивните културни системи, а со тоа и анализа на нивната постоечка структура од безброј разновидни културни елементи. Тоа, од друга страна, подразбира секој соодветен културен контекст да се постави во сооднос со постоечката религија, со единствена цел, да се истакнат главните обележја по кои овие етнорелигиски групи заемно се испреплетуваат, но воедно и се диференцираат во однос на другата.

Правилното детерминирање на религијата и културата во рамките на културните системи со помош на анализата на самите појави и нивните структурални елементи ни овозможија да ја откриеме нивната сличност, допирните точки и разлики, па дури и спротивности, но само доколку се анализираат во динамичка, а не во статична смисла.

Имајќи предвид дека станува збор за голема временска дистанца, од големо значење беше користењето на сите објавени или необјавени теренски етнографски материјали кои ни послужија како основен извор за анализа, потоа пишаните податоци, земајќи ги предвид и истражувањата од денешницата, со цел да се разбере културната реалност која како општествена појава постојано се менува, се обликува или се развива. На тој начин се обидовме да утврдиме кои културни елементи во одреден период биле признати како соодветни, а кои во одредени услови ја изгубиле својата вистинска вредност.

Истражувањата покажаа дека под влијание на религијата и нејзините временски притисоци, дел од постоечките елементи и покрај тоа што се признати, во новите услови добиле нови облици и биле збогатени со нови вредности.

Во согласност со убедувањето дека религијата, особено во современото, претставува еден од најдиректните регулатори на човековото однесување, посебно во хетерогените заедници, во анализата се употребени повеќе теориско-методолошки пристапи, како на пример, употреба на мултиваријантност, формална и функционална анализа, употреба на историски метод и компаративна анализа. На тој начин, конфронтацијата која постои меѓу културните системи и религијата ни овозможи да ги утврдиме, а во исто време да ги вреднуваме, човековите активности и нивните производи како корисни, или, не. Тоа не одведе и до главниот предмет на нашето интересирање, разгледување на меѓусебните односи меѓу двете верски групи, Македонците со православна вероиповед и Македонците со исламска вероиповед, нивните врски, како и утврдување на постоечките промени и корелации, и на крај, нивното функционирање во системите на тие типологии.

Истражувањата покажаа дека во таквите заедници животот се одвива според одредени пропишани и непропишани, прифатени и строго утврдени норми и правила на однесување, со цел да опстане поединецот/семејството/целокупната заедница. Преку сеопфатна анализа на овој динамички процес, односно преку односот поединец/семејство/заедница и неговото повратно влијание, преку нивната комуникација во секојдневниот и обредниот живот, имавме можност најдиректно да ја отсликаме реалната културна средина. Начинот на кој се остваруваат културните потреби откри дека секоја од етно-религиските групи е условена да се однесува според строго утврдени правила, норми, ограничувања, истакнувајќи се како посебна, но секогаш во заемно дејство со другата група.

Имено, во сплетот на меѓусебните односи, се истакнаа и одредени елементи кои со тек на време станале противречни за свеста на единката, па и за поголем дел од етно-религиската група. Во обидот да направат модификација или да ги избегнат, тие вршеле директно нарушување на веќе прифатениот и постоечки систем на општествено и обредно-религиско однесување. Секое нивно прекршување или непридржување се рефлектира со

последници кои се наменети не само кон единката, туку и кон целата верска група и во одредена мера предизвикале пошироки негативни општествени процеси за целокупната заедница.

Согледувајќи ги човековите активности во динамички развој, имавме можност да забележиме дека индивидуалното однесување е од голем интерес за нашево проучување, бидејќи на своевиден начин го рефлектира и колективното однесување, кое во нашиот истражувачки проблем се смета за приоритетно. Ваквото разгледување ги отсликува сите развојни облици на колективната свест, воедно и на религиската свест, што несомнено е од особено значење за утврдување на реалната состојба на културната средина што ја истражуваме. Религиската свест се покажа како најзначаен конструктивен елемент во одвивањето на обредниот и верскиот живот во мултиетничките и мултирелигиските средини, и ни овозможи да го одредиме типот на заедницата и нејзиното пошироко општествено значење.

Притоа, од големо значење е да се нагласат промените на општественото уредување или преуредување, или поточно кажано, периодот на формирањето на државата и периодот на транзиција кои придонесоа за пренагласена инспирација за истражување и потврдување на својот етно-културен идентитет, особено во хетерогените заедници. Во таа потрага по својот идентитет, многу од строго утврдените норми, правила, забрани и ограничувања беа заборавени, прекршени, или пак беа прифатени нови, но дури и наметнати од други етно-религиски групи, со што се предизвика една неприродна состојба, бидејќи некои од основните обележја на етнитетите беа пренагласени или потиснати. Истражувањето на сите овие културни вредности ни овозможи дефинирање и утврдување на етно-културниот идентитет на дадената група.

Преку анализата на забрани, односно табуата, кои се однесуваат на сите оние активности, места, суштества, предмети и зборови или изрази кои се строго издвоени од секојдневната употреба и кои на еден начин се сметаат за свети или посветени, опасни или чисти, покажавме дека тие претставуваат многу значаен структурален елемент на културата на дадена етно-религиска

група и оттука се наметнува немалото значење на истражувањето на овој проблем, кој на своевиден начин ни открива постоење на културни вредности, особено значајни за разгледување на културните системи во една општествена заедница.

Преку нивната анализа, која се однесува на сите забрани од магиско-религиски и општествен карактер поврзани со најважните моменти од животот на единката, како и забраните поврзани со опстанокот на мулти-етничките и мулти-религиските селски заедници, се обидовме да ги утврдиме сите релевантни елементи за етно-културниот идентитет на Македонците со исламска вероисповед.

Нивното почитување или непочитување укажува и на значајноста на нивната улога, односно, дали тие претставуваат двигател, или, пак, граница со која се регулираат сите активности во општествената практика воопшто. Воедно, дојдовме до одговори на многу актуелни прашања во случајов со Македонците со исламска вероисповед, нивната етничка припадност, како на пример, кои елементи на исламската вера се прифатени и усвоени, кои од елементите на христијанството се зачувани делумно или во својата архаичност, а кои се сметаат за остатоци на паганизмот, бидејќи обредните забрани - табуа во случајов се јавуваат како регулатори на заемните односи и во структурирањето на социјалните активности на луѓето.

Имено, преку структуралната анализа на културата воопшто, ги согледавме и основните параметри преку кои луѓето се обидувале да воспостават ограничувања и граници и на кој начин функционираше како дел од внатрешниот механизам со кој секое општество го одржува својот структурален интегритет.

Секако, од голема важност е да се потенцира дека истражувањето се однесува на една доста специфична територија, о. Долнени, во која постојат повеќе мултиетнички и мултирелигиски селски заедници, кои се од посебен интерес за нашиот проблем. Она што ме привлече како интересен простор за истражување е фактот дека токму на овој простор каде што живат голем број на Македонци со исламска вероисповед не се направени никакви

етнокултурни истражувања, освен историските, археолошките и статистичките податоци кои постојат како пишани податоци.

Тоа беше голем предизвик за едно подолго истражување кое секако ќе биде базирано и на емпирискиот материјал што го собирав во текот на последниве 5 години.

1.2 ОПШТИ СОЦИОКУЛТУРНИ КАРАКТЕРИСТИКИ НА ОПШТИНА ДОЛНЕНИ

1.2.1 Историски контекст

За да се утврди сегашната состојба на етничкиот состав на општина Долнени од големо значење е да се има предвид историската димензија со сите нејзини збиднувања уште од најраните времиња во Прилепскиот регион.

Прилепскиот регион, воопшто, е област со долго и сложено минато. Културата на нејзиното население се карактеризира со сложеност и испреплетеност на повеќе етнокултурни слоеви, бидејќи се состои од различни елементи кои се спојувале или влегувале во нејзиниот состав. Сепак, во врска со историско-општествените промени кои се збиднувале во текот на времето во овој регион можат да се издвојат главно пет периоди: праисториски, антички, средновековен, турски и најнов. Секој период засебно, се карактеризира со свои етнокултурни одлики кои се под влијание на специфични фактори, кои придонеле во денешните да се среќаваат одредени примеси и од претходните, што секако влијаат на целокупниот динамичен развој на општеството.

Во етнички поглед во праисторискиот период оваа област, како и целиот балкански период, имале тесна врска не само со Азија, туку преку неа и со Африка. (Јован Ердџановиќ, 1924, стр. 359) Во западниот дел на Балканскиот Полуостров од 1300 год. пред нашата ера имало сигурни траги од илирски племиња за кои се претпоставува дека се доселиле од северозапад, од области во источните Алпи. Поновите археолошки истражувања укажуваат дека илирското население постепено се развивало од родовски групи кои уште во помладо камено доба ги населувале спомнатите краишта.

За етничкиот состав на населението во античкиот период на Прилепскиот регион нема јасни податоци, бидејќи за тој временски период нема никакви напишани податоци. На научната јавност и се познати повеќе објаснувања кои се обидувале да го расветлат потеклото на луѓето кои го

населувале овој простор, но, најавтентични биле оние кои како можни жители ги сметале пеонските племиња, Пелагонците и Деуриопите, или, пак илирски племиња. Во вториот век пред нашата ера (околу 168 год.) оваа област потпаднала под првите силни освојувачи-Римјаните. Со поделбата на дотогашното римско царство на Западно и Источно, Прилепскиот регион останал во посед на Источното царство или Византија кое на своевиден начин повлијаело на етнокултурните карактеристики.

Периодот на населувањето на Словените при крајот на 6 и почетокот на 7 век (од 580 до 620 г.) е многу значаен за Прилепскиот регион, бидејќи се карактеризира со големи етнокултурни промени. Словените кои се населувале на овој регион припаѓале на старото племе Берзити, односно подоцнежните Брсјаци. (Филиповиќ, М., 1937, стр. 391, 392; Цвијиќ, Ј., 1922, стр. 478, 479; Историја на Македонскиот народ, 1969, стр. 79; Конески, Б., 1989, стр. 67) Новиот слој на населението ја презел само делумно традицијата од стариот етнички слој, при што пропаднала и античката географска номенклатура. Кон крајот на 9 век тие преминале во христијанство, односно биле преведени во христијанството на крајот на 9 век. (Јиричек, К., стр. 117) Словените успеале да асимилираат и дел од староседелското население, поточно од балканските Романи.

Преминот од стариот во средниот век во однос на Прилепскиот регион се карактеризира со одредени промени, бидејќи навлегувањето на Словените кон југ и запад условило се поголема промена и во етничкиот состав на населението. Имено, Словените презеле само мал дел од традицијата на стариот етнички слој, додека нивните обичаи оставиле траги и во денешните обичајно правни норми на однесување во културата на Македонците воопшто.

Во средниот век во Прилепската нахија се јавиле интензивни државно-политички промени кои имале свое влијание и на етничките прилики. Освен Византијците овде владееле и Бугарите, цар Самуил и Србите. При крајот на 9 и на почетокот на 10 век, во Охрид се развило едно од главните жаришта на словенската култура, што овозможило во Прилепскиот регион да бидат

пренесени интензивни влијанија на црковната култура. Тоа, од своја страна, довело до една нова ситуација, кога моќта на световната власт била преовладувачка во однос на целокупното живеење на населението. Со поразот на цар Самуил кај планината Беласица во 1014 година дошло до интензивирање на политичките промени кои во голема мера извршиле директно влијание и на етничките карактеристики во целокупниот регион, опфаќајќи го целосно Прилепскиот регион.

За нашево истражување, сепак, најзначаен е турскиот период, кој настапува при крајот на 14 век и се карактеризира со коренити промени во етничкиот состав, како последица од доселувањето на турско население во окупираните земји, како и од процесот на исламизацијата кој настапил подоцна. Имено, според историските податоци за градот Прилеп и Прилепско се смета дека потпаднале под турска власт околу 1385/86 година.

Во текот на 15 век, па се до средината на 16 век, територијата на Македонија била вклучена во повеќе санџаци. Имено, целокупната Прилепска нахија била приклучена кон Паша санџакот што само по себе повлекувало големи задолженија за населението кое живеело на овој регион. Од турските документи од 1440 година може да се забележат одредени податоци кои говорат дека во склоп на Прилепската нахија покрај појавата на спахиите-тимариоти од редот на муслиманите, во тимариоти се забележува и големо присуство на христијани дури и до 30% од вкупниот број на територијата на Прилепската нахија и тоа во периодот на 1440-1456 година. (М. Соколовски, 1967) Ваквите податоци говорат за толерантноста на отоманските власти кон христијанското население, како една од смислените цели за да се придобијат одредени слоеви, особено кај селското население. Меѓутоа, ваквата толеранција била со многу краток рок, бидејќи од постоечките 28 тимари на христијани во периодот од 1440-1456 година, во текот на 1468 година нивниот број се смалил дури на три. Во тој период, во дефтерот број 4, стои податокот дека селото Дебреште припаѓало во хасовите на мирмиранот.

Етничките промени кои се направени во тој период ја измениле целокупната етничка структура на Прилепската нахија. Во тој период се појавиле села со чисто муслиманско население, што говори за целосното запоседнување на имотите од страна на Отоманската власт. Ова означува целокупна промена не само во етничката, туку и во демографската структура, бидејќи дел од тамошното население било приморано да се иселува и да се населува во други предели на земјата или надвор од неа, но најчесто во некоја од христијанските земји. Тоа е и една од формите на отпорот против исламизацијата. (Матковски, А., 1987, стр. 42, 43, 44) Ваквите катаклизми во демографската структура имаат свои реперкусии и ден денес, кои паралелно биле проследени со промените и во доменот на културата, имајќи предвид дека турско-ориенталниот феудализам и политичкиот систем имале за последица назадување и на духовната и на материјалната култура кај Македонците.

Периодот на туското владеење може да се подели во две фази: рана (14-17 - периодот на ширење и напредување на Турција се до битката кај Виена 1683 год век) и доцна фаза (17-20 век - периодот на опаднување на турската царевина кое траело од крајот на 17 век, па се до 1912 год). Секоја од овие фази обилува со ред посебни карактеристики. Тие се особено дистинктивни во просторот кој е предмет на ова истражување - Прилепскиот регион. Сепак, за овој период не постојат доволно податоци за населението и етничкиот состав. Расположивите историски извори во овој поглед нудат повеќе претпоставки отколу конкретни податоци. Дел од овие претпоставки се, дека уште во самиот почеток на турското освојување на овој простор дел од словенското население или се иселило или изгинало.

Турците на овој простор продирале од југоисток и југ и со тоа предизвикале движење на домородното население кон север и северозапад, додека некои од словените биле принудно иселени и во Мала Азија. (Соколовски, М., 1936, стр 390-398) Значителен број од македонското население наоѓало прибежиште во планинските и тешко пристапни села. Од 15 и 16 век за овој простор нема многу поодредени податоци, освен дека

Прилеп имал 438 домаќинства, од кои 21 биле турски. Потоа, на почетокот на 16 век знаеме за еден попис на населението од Турција, извршен околу 1520 или 1530 година. Населбите во овој регион во тоа време биле словенско-христијански, што јасно се гледа и од етничката карта составена од споменатиот попис (ЗБЕИ, САНУ, 1962, стр. 129-137)

Периодот од крајот на 17 век и почетокот на 18 век претставува и период со пресвртнички општествени настани воопшто за Македонија, а со тоа и за Прилепскиот регион, што секако оставило големи последици, особено со процесот на исламизацијата за што поопширно ќе стане збор понатаму.

Од втората половина на 17 век наваму, Империјата бележи континуирано опаѓање. Тоа ги поттикнувало стремежите за ослободување на словенското население, како и реакциите за нивно отстранување. Повеќето преземени мерки биле директно насочени кон промени во демографската структура. Поради зголемените даноци народносната и верската дискриминација, христијанското македонско население масовно ги напуштало своите имоти, и покрај тоа што селаните земјоделци биле приврзани за земјата и средината. Меѓутоа, поради прекумерната експлоатација во очајна положба тие се решавале да ги напуштаат селата. (Матковски А., 1978, стр. 99, 100) Тогаш во регионот започнала концентрацијата на Турци, Торбеши, а особено Албанци-Муслимани.

Кога турската власт не можела да ги смири некои племиња во Анадол, главно во околината на Ангора, таа насилно ги префрлала во низината од Прилепско-Битолската Котлина и со тоа се образувале два појаси: едниот ги разделувал Македонците меѓу околината на Битола и Прилеп, а другиот ги разделувал Македонците меѓу околината на Битола и Лерин. Од тука може да се забележи како малоазиските додселеници биле плански доселувани. Од крајот на 18 век во овој регион се населувале и Албанци-Муслимани со одредена задача да вршат непосреден надзор над месното население кое не примило ислам. (Вукосављевиќ, С., 1953, стр. 46)

Имено, масовни појави на исламизација на дел од македонското население во 18 и 19 век предизвикани со колонизацијата на Албанци-Муслимани во Западна Македонија имало речиси во сите средини каде што овие претставници на турската власт како “Турци” имале невидени бенифиции за нивно ширење за нивно ширење на сметка на домашното христијанско население. (Трифунски, Ј., 1968 година, стр. 41; Трифунски, Ј., 1988, стр. 48-61) Кон крајот на 18 и 19 век се направени големи измени во етничкиот состав како резултат на големите иселувања на македонското население. Правците на движење воделе кон североисток, исток и југ. Низ овој регион се движеле миграциите од запад, од Демир Хисар, од околината на Кичево, Ресен, Охрид, Дебар, од Јужна Албанија, некои од нив се задржувале токму во овој регион, а некои воделе со себе и иселеници од Прилепскиот регион. Во измешаните муслиманско-христијански населби во текот на 19 век настанало пречистување по верски групи. Многу од македонските села станале албански, турски и торбешки.

Најновиот период, или периодот по престанокот на турското владеење почнувајќи од 1912 год исто така се јавува со извесни турбуленции во процесите поврзани со етничкиот состав. Првата и Втората светска војна, како и балканските војни, повлијаеле и на промената на етничката структура на населението од Прилепскиот регион. Во 1954 год. дошло до голем миграционен бран, при што голем дел на Турци, Торбешки Албанци се иселиле во Турција. На нивните имоти се населувале и Македонци од западниот дел на Македонија, што предизвикало зголемување на процентот на македонското население. Но, периодот на транзиција направил коренити промени во некои селски заедници во Прилепско, односно голем дел од македонското население започнало да се иселува од хетерогените селски заедници што секако негативно се одразува на целокупниот општествен живот воопшто, во Р. Македонија и затоа нивното истражување е голем предизвик за утврдување на многу етнички процеси кои се одвиваат секојдневно, особено во современоста.

1.2.2. Исламизацијата и етничките промени во о. Долнени

За да се направи увид на современата етничка структура од голема важност е да се следат нејзините промени од 15 век наваму, односно од продирањето на Турците на овој простор, па се до совремието. Како што истакнавме претходно, најголемите етнички промени во Македонија, а со тоа и во о. Долнени, која припаѓа на Прилепскиот регион, се случувале со навлегувањето на Турците на Балканскиот Полуостров, односно на јужнословенските земји. Со освојувањето на овие простори веднаш започнале да спроведуваат политика на колонизација, со што етничкиот состав на населението бил во корен изменет. Ваквиот историски освен тоа што повлијаел директно врз етничката структура на населението и условил разни етнички трансформации и движење на населението, туку ја изменил и целокупната политичка ситуација, што повлијаело врз економскиот, општествениот и културниот живот. (Влаховиќ, П., 1984, стр. 74) Овде нема да зборуваме за сите последици што ги остави петвековното турско феудално и полуфеудално владеење во сите домени на животот на македонскиот народ, туку вниманието ќе го задржиме само на исламизацијата на староседелското население и на етничките промени во Македонија кои настапиле како резултат на колонизирањето на турското, а подоцна и на албанското муслиманско население.

Периодот на паѓањето под турско владеење и процесот на исламизација се особено значајни за нашево истражување и тоа не само поради фактот што условија големи етнички промени во општината Долнени, туку и поради фактот што во денешно време репуркусиите кои доаѓаат токму од нив влијаат директно на етно-религиската свест кај Македонците со исламска вероисповед. Иако навидум во почетокот тие промени изгледале незначителни, со тек на време тие добиваат се поголем замав, па како последица на нив денес имаме зголемување на бројот на муслиманското и тоа со значителни размери на сметка на православното население токму на овој простор.

Во кратки црти ќе се обидеме да укажеме на позначајните настани кои на директен, или, на индиректен начин повлијаеле на денешната етничка структура. Токму преку реконструкцијата на овој период преку податоците од постоечките пописи ќе направиме преглед кои се фактори и на кој начин влијаеле вра градењето и обликувањето на денешниот национален идентитет на Македонците со исламска вероисповед. Многу тешко можат да се добијат пишани документи за овие селски заедници од минатото кои ќе дадат целосна демографска слика, но сите што ни се достапни укажуваат на тоа дека овој простор бил населен уште од најрани времиња, можеби поради тоа што тука се наоѓа и еден од природните премини во Пелагонија. Први напишани документи за бројот и составот на населението се турските дефтери за населените места во Прилепската нахија.

Преку обидот да се проследат податоците поврзани со етно-религиските групи и следењето на нивната положба во текот на времето можеме да добиеме увид за етничките состојби доколку се собирани и систематизирани на начин кој е во согласност со барањата на една структурално-динамичка анализа. Ќе се обидеме да ги проследиме сите индикативни елементи кои условиле промени од секаков вид на целокупната етничка структура. Затоа ги земаме предвид и сите позначајни историски случувања кои ќе ни овозможат преку систематизација на податоците добиени од нив да го определиме и структуралниот аспект на анализата преку сите институции на селската управа, како и религиозни институции поврзани со дадените етно-религиски групи и на крај, преку механизмите на комуникација меѓу нив на институционално ниво.

Темата на исламизацијата, за нашиот проблем на истражување претставува неодминлив дел, бидејќи најголемите промени на населението на истражуваниот простор се должат токму на сите процеси кои се поврзуваат со неа. Со доаѓањето на Турците, етничката композиција започнала да се менува драстично, делумно преку процесите на асимилација, делумно преку депортирање на дел од населението во ропство во Мала Азија, но што е многу индикативно и со колонизирање на Турци муслимани од пределите на

Мала Азија во етничките граници на Македонија. Нивното колонизирање со турски сточари Јуруци и Коњари се одвивало и во пелагониската област, со што се разбило етничкото единство на македонскиот народ (Љ. Лапе, 1960, стр. 48-52) Колонизацијата започнала најпрвин во градовите, а потоа и во селата. Во нив биле доселувани Јуруци, сточари од малоазиската област Сарухан кои се населувале на просторите погодни за одгледување на својата стока во јужните делови на Балканскиот Полуостров, како подобни за занимање со земјоделство. Но, според одредени податоци кои се присутни во Кануннамето на Мехмед 2 од 1478 година, тие биле вклучени во јуручка организација, која била исклучиво воена со прецизно означени обврски за воените потреби на Империјата и со посебни привилегии за нејзините носители. (Лимановски, Н., 1989, 179) Ова придонело брзо ширење на турско-ориенталните влијанија во сите сфери на општествениот живот.

Иако е тешко да се одвојат периодите на исламизацијата во Македонија бидејќи тие и претставуваат еден континуиран процес во кој претходните промени ќе ги предизвикаат подоцнежните, сепак и во самата исламизација можат да се издвојат два периода, односно период на рана исламизација и период на подоцнежна исламизација. (Паликрушева, Г., 1965, стр. 2) Периодот на раната исламизација на дел од македонското население непосредно е врзан со колонизацијата на турско-муслиманското население во Македонија.

За овој период драгоцен придонес даваат историските записи, османлиско-турската изворна документација, односно опширните (муфасал) и сумарните (иџмал) пописни дефтери од 15 и 16 век од кои може да се следи развојниот пат на градското и селското население во тогаш постојните административно-територијални единици, познати како нахии и вилаети. (Историја на македонскиот народ, 1969, стр. 235)

Исламизацијата одела со многу побрзо темпо во градските средини отколку во селските. Во текот на 15 век, како и во почетокот на 16 век се почувствувала тенденциозно во градовите, каде што опаѓањето на христијанското население станало неприродно, како и зголемувањето на

бројот на муслиманското население. Исламизираното градско население, брзо се измешало со колонизираните Турци, совладувајќи го турскиот јазик како свој мајчин јазик и навлегувајќи во турското етничко јадро со сите елементи на однесување и на тој начин се претопиле во вистински Турци. Но, со заминувањето на турското население кое било засилено со поразот на Турската Империја и тие заминувале со турскиот аскер кој се повлекувал кон Мала Азија.

Истражувањата покажуваат дека исламизацијата започнала од самиот почеток на освојувањето на Балканот, при што во анализата на даночните книги што биле видени од самото воспоставување на власта, Методија Соколовски доаѓа до констатација, дека исламизацијата била спроведувана и во текот на 15 век, а добила во интензитет во текот на втората половина на 16 век. Набљудувана од квантитативен аспект, исламизацијата покажува многу поголем замав во градовите, отколку во селата и тоа со потребите на тогашниот систем на општествена контрола. Таа се оставрвала таму каде што имало потреба за неа, во обем соодветен со актуената состојба.

За разлика од тоа, исламизацијата во селските средини одела многу тешко и она што особено заслужува внимание е фактот што населението од селските заедници кои преминале во ислам не се вклучиле во етногенезата со туѓинците, туку напротив се обиделе и зачувале дел од главните обележја на својот етницитет, како што се јазикот, обичајниот и обредниот живот.

Секако, од голема важност се и причините кои довеле до примање на исламот кои биле разновидни, како: феудалците да си ги зачуваат бенифициите, сиромашните да си го спасат животот, да се зачуваат од паѓање во ропство, (А. Стојановски, 1969, стр. 235) да се ослободат од плаќање на данокот во крв, а во западните македонските предели и со цел да ги амортизираат злосторствата на албанските банди. (А. Матковски, 1969, стр. 290)

Меѓу историчарите била присутна дилемата околу тоа, дали исламизацијата се спроведувала со присилни средства, или, пак, била доброволен чин. Всушност, по ова прашање тие се поделени во две

непомирливи групи, од кои секоја со редица факти го потврдува своето стојалиште. Овде, без да се брани едното или другото стојалиште, само се забележува дека и едната и другата група се согласува дека исламизацијата е дел од османската политика во освоените и завладеани области населени со христијанско население, а самиот податок дека е политички чин, во неа инволвираат елементи на насилност. (Ташева М., 1997, стр. 76) Меѓутоа, од податоците кои следуваат може да се забележи дека онаму каде што христијанството било посилено вкоренето отпорот кон конверзијата била поголем, додека пак таму каде што самото христијанство не било длабоко вкоренето, населението не било оптоварено со чувството на гревот поради отпадништвото од својата стара религија (Ташева, М., 1997, стр. 76)

Следејќи го периодот на раната исламизација од пописните дефтери за о. Долнени може да се забележи дека исламизацијата иако се чувствува, е застапена во многу мала мера, што индиректно ја отсликува и религиската свест на населението во тој период. Врз основа на добиените податоци од пописните дефтери од 15 век можеме да го констатираме бројот на регистрираните муслимани во селата во целиот Прилепски регион кој се движел помеѓу 50 и 100 домаќинства. Од првите пишани податоци кои следуваат од пописите може да се забележи дека до 1545 година во овој крај биле формирани 15 чисто муслимански (турски села), а од 1520 година во турскиот корпус почнале да се среќаваат и исламизирани поединци. (Прилеп и Прилепско ..1, 1971, 121, 122, 123)

Ако претпоставиме дека едно семејство броело 5 члена, во тој случај вкупниот број на муслиманите би се движел од 250-500 лица. Во текот на 16 век, т.е. во 1519 год. бројот на регистрираните муслимански семејства во чисто муслимански населби и седум со мешано население изнесува вкупно 483, од кои 385 старешини на домаќинства и 98 неженети. Во 1528 година вкупниот број на муслимански семејства изнесува 588, од кои 511 старешини на домаќинства и 77 неженети, а во 1545 година вкупниот број на регистрирани муслимански семејства изнесува 679, од кои 632 старешини на домаќинств и 47 неженети.

Од дефтерите од 1467/68 и од 1544/45 година можеме да воочиме одредени податоци кои ја отсликуваат етничката структура на споменатите хетерогени заедници, но воедно и да се забележат дадени промени кои секако се должат на процесот на колонизација и исламизација.

Така на пример, с. Гостиражни во 1467/68 год броело 11 христијански домаќинства, 4 вдовици и 1 неомженет, односно 16 христијански домаќинства, а немало Воопшто, муслимани. Во 1544/45 год. имало вкупно 20 домаќинства христијани, односно 16 домаќинства, 2 вдовици и 2 неомженети.

Во село Дебреште во 1467/68 год. имало вкупно 116 христијани, од кои 110 домаќинства, 1 вдовица и 5 неомженети, додека во 1544/45 год. имало 113 христијани, од кои 107 домаќинства, и 6 неомженети, а 2 домаќинства муслимани.

Во с. Десово во 1467/68 имало само 76 на христијански домаќинства, и тоа 65 домаќинства, 5 вдовици и 6 неомженети, а во 1544, 45 година имало вкупно 133 домаќинства на христијани, од кои 114 се домаќинства, 6 вдовици и 13 неомженети.

Во с. Лажани во 1467/68 година имало вкупно 45 домаќинства на христијани, од кои 42 се домаќинства, 1 вдовици и 2 неомженети, додека во 1544/45 год. имало вкупно 91 домаќинство, од кои 86 христијански, 78 од нив се домаќинства и 8 неомженети, и 5 муслимани.

Во с. Пешталеве имало вкупно 32 домаќинства на христијани и тоа 29 се домаќинства, а 3 се неомженети. Додека, во 1544/45 год. имало 40 домаќинствани ахристијани, 36 биле домаќинства, 2 вдовици и 2 неомженети.

И во с. Црнилиште во 1467/68 година имало 29 домаќинства христијани, од кои 25 домаќинства, 2 вдовици и 2 неомженети, додека во 1544/45 год. имало 44 домаќинства христијани, односно 35 се домаќинства и 9 се неомженети.

Доколку се сумираат статистичките податоци за бројот на регистрираните жители во селата на Прилепската нахија според пописите од 1468 и 1544 може да се констатира дека бројот на муслиманските домаќинства во 1468 година, изнесува 85, додека во 1544 година, или по 77 години,

вкупниот број на регистрираните муслимани во Прилепските села изнесува 706, што значи зголемување за осум пати.

Од споменативе села во тој период муслимани се забележуваат во с. Лажани со 5 муслимански домаќинства и с. Дебреште со 2 муслимански домаќинства и тоа во пописот од 1544/45 година. Тоа говори дека колонизацијата и исламизацијата почнале многу рано во овие селски заедници и тоа скоро паралелно со колонизацијата. Со вршењето на колонизацијата, а подоцна и на исламизацијата непрестано се вкомпонирале турски елементи без ни мал застој уште во текот на 15 век и во текот на 16 век, со единствена цел, да не се дозволи простор за било каков пресврт во нивната конечна замисла, доминирање на турските елементи во сите пори на животот на населението во овој простор.

Следејќи го развојниот пат на селата со муслиманско население во текот на 15 и 16 век можат да се забележат дека некаде при крајот на 15 век постојат седум такви села со вкупно 100 домаќинства. Во текот на првата половина од 16 век бројот на селата со муслиманското население е во пораст, така што во 1519 година има вкупно регистрирани 429 муслимански домаќинства, веќе во 1528 година се регистрирани дури 583. За разлика од 15 век кога населението во овие села е чисто муслиманско и по своето потекло, веќе во текот на 16 век почнувајќи негде од околу 1520 година помеѓу регистрираните муслимани се среќаваат исламизирани христијани. Од пописите во 1528 година може да се констатира дека од вкупно регистрирани 583 муслимански домаќинства, 33 се исламизирани христијански домаќинства, што веќе јасно зборува за прифаќањето на исламската религија од страна на христијанското население. Кога говориме за исламизирани треба да се има предвид дека е во прашање само една генерација, зашто во наредните пописни дефтери синовите на исламизираниите кои биле регистрирани, ние не сме во состојба да констатираме дали се тие фактички синови на христијани, зашто нивните лични имиња се муслимански, а како презиме го носат муслиманското име на исламизираниот татко.

Друго, што може со сигурност да се констатира е фактот дека сите оние за кои во пописните дефтери констатиравме дека се исламизирани, се преселници од други чисти христијански села и тоа најверојатно од доменот на територијата до каде што се простирало феудалното лено на соодветниот феудален господар, зашто рајата според постојните законски прописи од тоа време не смеела да го напушти својот феудален господар.

Имајќи го предвид процесот на исламизацијата кој од втората деценија на 16 век па наваму почнува да зема се поголеми размери може да се извлече една сосема логична претпоставка за тоа дека новосоздадените населби со чисто муслиманско население во текот на 16 век се претежно населени со исламизирани христијани. Пишани податоци постојат за некои села, како на пример за с. Лажани постојат уште од 1519 година каде што се споменува дека во селото имало регистрирано 7 муслимани, а 134 христијани. Во 1545 во с. Лажани имало регистрирано: 5 муслимани од кои 2 исламизирани и 86 христијани.

Од тоа време, на пример, има податоци дека с. Дебреште припаѓало на хасовите на мирмиранот, а не на Парилепската нахија, а најверојатно населението се карактеризира со специјални задолженија. (Прилеп и Прилепско низ историјата, 1971, стр. 115, 127-133) После овој период долго време нема податоци, како за с. Дебреште, така и за останатите хетерогени заедници кои се предмет на нашево истражување. По овој период, според нашите информатори, во селото Дебреште почнале да се населуваат од разни страни: од Египет две големи фамилии - Малковци и Јуруковци, потоа доселеници од Дебарскиот крај (староседелците Илири), па се претпоставува дека тие како Дебрани, го наметнале називот на селото Дебреште. (Сопствени истражувања)

За периодот после тоа, во траење од скоро два века, нема скоро никакви податоци за овие селски заедници. Нивната демографската структура може да се следи дури од крајот на осумнесеттиот век наваму, преку повеќе пишани документи, кои откриваат забележителни флукуации во бројот и структурата на населението.

Исламизацијата зела уште поголем замав во втората половина на 16 век и почетокот на 17 век што секако се должи на назадувањето на Османлиската Империја, што директно го отсликува и подоцнежниот период на исламизацијата. Сите овие историски процеси во голема мера предизвикале нови демографски процеси и етнички промени кои воделе постепено кон драстична промена на етничката македонска структура на населението, секако и на овој простор, о. Долнени.

Во овој период исламизацијата се вршела од две страни: прво, од турските завојувачи, второ, од страна на исламизираните Албанци кои се однесувале како тотални Господари во Западна Македонија, узурпирајќи територии во периодот од крајот на 16 па се до крајот на 18 век. Тие вршеле особено силен притисок врз недолжното македонско население за да го примат исламот како вера, на што се должи и зголемиот број на муслиманско население во почетокот на 18 век во овие области. Албански воени тајфи, познати како качаци, подржувани од одделени бегови (Матковски А., стр. 1969, стр. 290) претставувале катализатор за исламизацијата на еден дел од македонското население, а со тоа и создавање на словенско-муслиманската група македонско население, Македонците со исламска вероисповед. На тој начин се создадени Македонците муслимани, т.н.р. со локалниот термин “Торбеш”. (Трифунски, Ј., 1977, стр. 652; Varjaktarovi}, М., 1969, 362; Varjaktarovi}, М., 1970, 89)

Имено, по прашањето за потеклото на името Торбеш се направени неколку обиди за да се одгатне, но сигурен одговор се уште не може да се даде. Постои мислење дека името “Торбеш“ треба да се доведе во врска со некое многу старо словенско племе, или пак, дека името своите корени ги влече од богомилското движење, при што Торбешите се означуваат како последни остатоци од македонските богоми. За негово објаснување се користи и народната етимологија што на името му дава пејоративно значење, кое се сведува на тоа дека Торбешите си ја продале својата вера за торба брашно или слично, или пак, го поврзуваат неговото име со персиската конструкција торбекеш, со значење на торбар, човек што торбари.

(Стојановски, А., 1987, стр. 31) Според Галаба Паликрушева, народното толкување на името Торбеш имало своја основа, односно дека е дојдено од торба и покрај тешкотиите што го предизвикал суфиксот “еш“, или, пак, можно е да означува во некоја постара фаза, име на етничка група или племе, а подоцна со исламизирањето, поради сличноста со зборот торба, во народното толкување да го добило и своето секундарно значење. (Паликрушева Г., 1965, стр. 138, 143) Според Александар Стојановски, најверојатно постои поврзаност на името торбеш со времето на турското владеење во македонија. Со него било означувано целото исламизирано македонско население од северозападна Македонија, без оглед на реоните во кои тоа живеело, како и на разликите во нивната социјална и културна положба и психофизичка конституција. (Стојановски А., 1887, стр. 34-35) Друг етноним што се појавува за нив е "Турци", како идентификација по вера и народност со владеечкиот општествен слој, во согласност со народното сфаќање дека Турчин е еднакво на муслиман и обратно. (Петреска, В., 1998, стр. 148). Во широките народни маси Македонците со исламска вероиповед се познати под повеќе синоними, зависно во која географска област се наоѓаат. На пример во источните краишта на македонија се наречени Помаци, што етимолошки означувал помагање, помош, односно помогнете. Втор термин во овој крај што најмногу го употребувале Турците за да се одвојата од нив, е Дисзи, односно безјазични затоа што не го знаеле турскиот јазик. (Лиманоски Н., 1984, стр. 53)

За покасната исламизација постојат повеќе податоци и во записите и натписите на црковните власти, патописците, странските патници низ Македонија, сеќавањето на исламизираното население, народните преданија, ред етнографски студии и други историски извори и документи. Пописите на турските дефтери не ја одразуваат фактичката состојба во врска со исламизацијата. Податоците од пописните дефтери се однесуваат само на една генерација, односно на оние семејства или на некои самци кои што преминале во ислам пред самиот попис. Меѓутоа, доколку преминале во ислам и синовите на семејствата, ние не сме во можност да ги откриеме како

исламизирани, затоа што тие за презиме го добиваат муслиманското име на исламизираниот татко, а не “Бин Абдулах”, (Конвертирот или исламизираниот христијанин од прво колено го добивал името Абдулах. А Бин Абдулах значи, син божји, роб божји) или пак, доколку исламизираниите имале неполнолетни синови кои ќе бидат регистрирани во наредниот попис и нив не можеме да ги откриеме како исламизирани, бидејќи кај нив како личното име, така и презимето се чисто исламски, т.е. како презиме стои муслиманското име на нивниот исламизиран татко. Ако се има предвид овој момент тогаш може да се претпостави со сигурност дека бројот на исламизираниите е многу поголем, па дури и во селата со чисто христијанско население каде што подоцна се јавуваат муслимани, може да се претпостави дека од тие регистрирани муслимани 90 до 100 % се исламизирани христијани.

Зголемувањето на даноците кон христијанското население пак, условило нов тек на промените, бидејќи предизвикало принудно населување во планинските места, со цел да се избегне целокупната ситуација. Меѓутоа, и покрај сите притисоци од страна на Турските завојувачи, дел од Македонците со исламска вероиповед кои нашле прибежиште во пасивните и помалку проодни краишта и предели не ја напуштиле родната грутка. Исламизацијата продолжила и во 17 век, но пишани податоци за тоа време има многу малку. Како резултат на народносно-религиозната дискриминација и понижувањето на христијанската раја, со “ѓаур“, “ќахир“, “шејтан“, а најмногу поради насилствата на албанските тајфи, таа била принудена да бега во рамките на Империјата или, пак, надвор од нејзините граници. Бегањето било присутно особено во 18 век од страна на селското население од Западна Македонија и претставува период на последни процеси на помасовна исламизација на македонското население. Притисокот врз христијанското население особено се чувствувал во западните области и во периодот на 19 век, па се до 1912 година. Тоа условило брзи етнички промени кои се карактеризирале со безброј спротивности предизвикани од вселувањето на Турците и Албанците Муслимани, од една страна, и политичката моќ на беговите од албанско потекло, од друга страна. Со доселувањето на албанското население и

потиснувањето на дел од македонското и исламизацијата на останатото, видно бил изменет етничкиот состав, со тоа и конфесионалната композиција на неколку области на западна Македонија, вклучувајќи ја и о. Долнени.

Феноменот на интензивна колонизација и асимилирање од страна на Албанците муслимани во тој период се објаснува исклучиво “во нивната повластена положба по преминувањето на ислам и како муслиманско население во владеачката исламска Империја која што ја помагала самата колонизација и исламизација“.(Чубриловиќ, В., 1960, стр. 795)

Од податоците можеме да забележиме дека исламизирани и албанизирани Македонци имало во оние села каде исламизацијата била извршена на поединци или одделни семејства и во услови кога во нивната средина во турскиот период и покасно, се населувале и размножувале што поголем број Албанци муслимани, (Филиповиќ, М., 1937, стр. 143) бидејќи нивниот притисок и национална хомогеност секогаш биле поголеми кога се помногубројни. Таму каде што исламизацијата ги зафатила сите родови во селата, каде што селото станало “турско“, односно словено-македонско муслиманско, во него не се вселувале Албанци бидејќи турските власти биле задоволни со самата исламизација, сметајќи ги за свои, бидејќи во турското општество само муслиманската религија ги држела луѓето во заедница. Таков пример е с. Дебреште каде има само еден род на исламизирани па албанизирани Македонци: Целиловци (7 куќи)од кои денес има 7 фамилии. Нивните куќи се на извесно растојание од останатите и изгледаат како изолирана целина. (Според сопствени теренски истражувања) Особено значителни демографски промени настанале и во втората половина на 1878 година кога бегалќи од Бугарија се населиле 15.000 муслимани во Прилепскиот регион и тоа во куќите на христијаните.

Со слабеењето на Турската држава, особено по војните со Србија и Русија, на почетокот на деветнаесеттиот век, дошло до драстично зголемување на бројот на муслиманите, предизвикано делумно, од миграциите од изгубените подрачја на северот, а делумно од исламизацијата. Тоа е подоцнежниот период на исламизација кој за нашево истражување е

релевантен со самиот факт што најголемите размери на етничкото население во о. Долнени се направени токму во тој период.

Така, на пример, еден пишан податок за селото Дебреште од 1886 говори дека тогаш тоа достигнало до 5169 жители. Овој број во 1900 година бил намален на 4811, за во 1912 година повторно да се зголеми, достигнувајќи дури 5388, за да се намали повторно во 1921 година на 4824. Последното опаѓање на бројот на населението веројатно е предизвикано од масовните убиства кои биле вршени за времето на Трбиќ од страна на српските четници и бугарската окупаторска војска. Заплашеното население тогаш масовно се иселувало од селото. (Петрески, Ј., 1992)

1.2.3 Современата состојба на етничката структура во о. Долнени

Подетални податоци за движењето на населението се регистрирани после Втората светска војна со редовните пописи од 1953, 1961, 1971, 1981, како и пописот од 1991/94 година. Преку редовните пописи ќе се обидеме да ги проследиме промените во демографската структура на населението, националаната структура што на своевиден начин ќе ни овозможи да ја утврдиме етничката структура на населението во дадените хетерогени заедници во о. Долнени.

Преку следењето на етничките промени преку редовните пописи паралелно кај сите хетерогени селски заедници: с. Гостиражни, с. Дебреште, с. Десово, с. Лажани, с. Пешталево, с. Црнилиште имаме можност да ја согледаме и моменталната состојба на религиската и националната свест на етнорелигиската група Македонците со исламска вероисповед токму преку промените во нивното декларирање, односно изјаснувањето за својата национална припадност.

Најнапред ќе ја претставиме табелата која ја покажува демографската структура на целата општина Долнени, односно сите промени во националната структура, во чиј склоп се наоѓаат повеќе хомогени селски

заедници каде живеат претежно Македонци со православна вероисповед, како и хетерогените селски заедници кои во голема мера влијаат на нормалното функционирање на о. Долнени во целина.

о. Долнени

Година	вкупно	Македонци	Албанци	Турци	Роми	Срби	Други
1948	20901						
1953	21049	15123	158	5467	58	33	210
1961	20455	15779	23	4432		114	107
1971	17933	13241	26	3622	16	44	984
1981	14839	8917	317	3314	6	26	2257
1991	11155	6023		3201	1	31	1895
1994	11705	5494	1613	2962		13	1616
194/53	55,6	36,3	1020.9	54.2		39.4	769.5

Табела. бр.1

Од табелата бр. 1, може да се забележат значителни промени во однос на секој нов попис, додека од првиот до последниот попис разликата е изненадувачка во секој поглед. Гледано севкупно, без разлика на националната структура, се гледа забележително намалување на целокупното население во однос на првиот и последниот попис. Тоа говори за големи промени од историска, или културна димензија кои на одреден начин повлијаеле за целосно, или пак, делумно иселување на населението.

Пописните податоци откриваат дека во периодот од 1953 г. до 1973 г. доаѓа до намалување на Македонците со исламска вероисповед, кои во пописот се декларирани претежно како Турци, што е резултат на нивното масовно иселување надвор од нашите граници, во Турција. Интензитетот на оваа миграција се намалува дури после 1970 година. Дел од иселените повторно се вратиле во земјата, поради неможноста да се приспособат на новата средина со непознат јазик, менталитет, обичаи. Сепак, многу од нив останале засекогаш таму. (Лимановски, Н., 1984, 53, 73)

Но, од 1971 г. оваа емиграција на муслиманското население се прекинува како резултат на разочарувањата што ги доживеале во Турција. После тоа бројот на Муслиманите во селото перманентно расте, што го потврдуваат податоците од следните два пописа. Овој раст се однесува како на Македонците со исламска вероисповед, така и на Албанците.

Во истиот тој период се забележува драстично опаѓање на бројот на христијанското население во целата општина, што се објаснува со големите миграции село-град. Голем дел од Македонците се иселувани од хетерогените селски заедници поради се поголемиот притисок на верска нетрпеливост и нетолеранција, особено кај помладите генерации кај сите присутни верски групи.

Ќе се обидеме да направиме еден краток преглед на етничката структура и етничките промени во сите хетерогени селски заедници одделно со цел да дадеме појасна претстава за влијанието на етничката или религиската припадност врз создавањето на религиската и народносната народна свест кај Македонците со исламска вероисповед.

с. Гостиражни

Година	Вкупно	Македонци	Албанци	Турци	Роми	Срби	Други
1948	522						
1953	488	486					2
1961	431	403		23		2	3
1971	280	269		10			1
1981	208	149	12	29		1	17
1991	110	91		17	1		1
1994	110	60	34	16			
94/53	22.5	12.3					0.0

Табела бр. 2

Од табелата на с. Гостиражни може да се забележи значително намалување на севкупното население од 1948 година. Опаѓањето на бројот на

Македоците од 1981 година секако се должи на процесот на транзиција кога голем дел од населението се иселило во градовите, претежно Прилеп и Македонски Брод. Меѓутоа, зголемувањето на бројот на албанското население се должи на вселувањето на одредена струја од Велешкиот крај која се населила после 1990 година. “Многу од муслиманите дојдоа таму некаде од велешките села, тука се населија ама ногу не се занимавме. Си живееме со староседелците. Нема ногу и од нас само во лето има повеќе инаку зимно време сме кај децана или во Скопје или во Македонски Брод.” (АИСК-Прилеп, К-124, Инф. со православна вероисповед, маж, роден 1934 година во с. Гостиражни)

Кај Македонците со исламска вероисповед нема некои посебни турбуленции, но се претпоставува дека од последните пописи од 1991/94 година, дел од нив се декларираат се повеќе како Албанци, на што се должи и нивниот зголемен број. За селото Гостиражни може да се каже дека нема изградено свој заеднички модел на живеење, бидејќи староседелското население е сосема малку застапено, а доселениците воопшто и не пројавуваат чувство за заедничко делување во име на опстанокот на заедницата. Секој живее посебен живот, избегнувајќи на тој начин одредени конфликти или несогласувања.

За разлика од с. Гостиражни, селото Дебреште може да се издвои како идеален тип на етничко соживеење меѓу припадниците на двете верски групи, Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед.

Од податоците за с. Дебреште може да се воочи дека претставува најголема хетерогена селска заедница во о. Долнени во која скоро и да нема промени во севкупниот број на населението од првиот и последниот попис.

Иако може да се забележи дека македонското население е намалено речиси за половина. Според истражувањата, некаде околу шеесеттите години имало скоро подеднаков број на куќи и тоа 200 на Македонците со православна вероисповед, а 200 на Македонците со исламска вероисповед.

с. Дебреште

Година	Вкупно	Македонци	Турци	Албанци	Срби	Роми	Други
1948	2402						
1953	2595	502	2080	5	1		7
1961	2394	995	1386	/	6		7
1971	2405	844	1319	14	4		224
1981	2403	437	1797	45	/		124
1991	2372	258	2084				27
1994	2319	210	2011	85	1		12
94/53	89,4	41,8	96,7	1700.0	100.0	0.0	600.0

Табела бр. 3

Податоците од пописите покажуваат дека во селото живеат повеќе заедници, но преовладуваат групите на Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед кои се декларираат како Турци, "кај нас ние Турци се водиме ние уште од времето. Секогаш се водевме Турци ". (АИСК-Прилеп, К-115, Инф. со исламска вероисповед, маж, роден 1919, с. Дебреште)

Малиот број на албанското население, особено до 1994 година се должи на инфериорното однесување на припадниците на двете верски групи кон Албанското население. "Во селото има 5-6 куќи во кои живеат Албанци и тие се доселени во поново време. Тие, Шиптарите што се дојдени, не ни се по симпатија толку, ама дошол овде, се ушалтал, што да му праеме, ама шукур, немаме ништо лошо. А не е тоа толку добро, да ти кажам право, да му допуштиш на некој се, не чини, оти тие се апсолутно различни од нас." (АИСК-Прилеп, К-115, Инф. со исламска вероисповед, маж, роден 1919, с. Дебреште)

До пред 20 години, во с. Дебреште, имало и 5 куќи на доселеници од Санџак, познати како Санџаклии, кои во селото купиле куќи, но не биле "добро примени" од староседелското население со што биле приморани да се отселат во соседните села, претежно во с. Лажани каде нивниот број е најмногу застапен.

Пописните податоци откриваат дека во периодот од 1953 г. до 1973 г. Македонците со исламска вероиповед масовно се иселуваа надвор од нашите граници, во Турција. Интензитетот на оваа миграција се намалува дури после 1970 година. "За Турска заминаа сите. Од нив се вратија неколкумина, ама отидоја Албанија, и таму лезет не видоја и пак овде дојдоја, не поради јазико само, туку пусто родно место е. Кој сака нека ти вели, како родно место нема никаде поубо. И тогај пак одеа за Турска, ја 1934 година коа се женов, па многу од нив отидоја Турска."(АИСК-Прилеп, К-113, Иформатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1906год.)

Дел од иселените повторно се вратиле во земјата, поради неможноста да се приспособат на новата средина со непознат јазик, менталитет, обичаи. Сепак, многу од нив останале засекогаш таму. (Лимановски, Л., 1984, 53, 73) "Полоината, 200 куќи заминаа. Во Бугарија што отидоа тиа се вратија, друзи, па се вратија, оти тука ни е живото, па и јазико македонски, оти турски не знаеме ако се водиме Турци."(АИСК-Прилеп, К-111, Иформатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.) Но, од 1971 г. оваа емиграција на муслиманското население се прекинува како резултат на разочарувањата што ги доживеале во Турција.

По ваквите инензивни миграциони процеси, бројот на Македонците со исламска вероиповед во селото перманентно расте, што го потврдуваат податоците од следните два пописа. Овој раст се однесува како на Македонците со исламска вероиповед, така и на Албанците.

Во истиот тој период се забележува драстично опаѓање на бројот на христијанското население во селото, особено на младото население кое е во се помал број присутно што покажува и бројот на учениците од Македонците со православна вероиповед. Многу се иселиа од неште тогај, младите си разотидоа по Скопје, Прилеп, Македонски Брод. Отидоа да бараат работа, оти тука само поле се работеше, а се отворија, нели, можност и за државна работа, па и на децата да му даат друг живот. Не си одеа ради муслиманиве, туку сакаа да одат во поинаков живот, оти со муслиманиве никогаш лошо

немавме. (АИСК-Прилеп, К-116, Информатор со православна вероиповед, маж, роден 1912 година, с. Дебреште)

Што се однесува до селото Десово, може да се забележи дека спаѓа во поголемите хетерогени селски населби во о. Долнени.

с. Десово

Година	Вкупно	Македонци	Албанци	Турци	Роми	Срби	Други
1948	1551						
1953	1627	423	79	952		3	170
1961	1740	706	1	957		35	41
1971	1481	623	2	439			417
1981	1317	323	34	174		2	783
1991	934	176		63			695
1994	1080	153	228	91		1	607
	66.4	36.2	288.6	9.6		33,3	357,1

Табела бр. 4

Имено, според табелата бр. 4 може да се забележат многу големи етнички промени и тоа со драстично зголемување на бројот на албанското население на сметка на Македонците со исламска вероиповед кои се декларираат како Турци.

Има драстично намалување на македонското население, кое според истражувањата заминало за Кичево, Македонски Брод и Прилеп. “Ногу млади заминаа со распаѓањето на Југославија по градовите, најмногу во Кичево, Македонски Брод, Прилеп, оти се се смени тогаш, целата ситуација во селото, немаше некои големи разидувања, ама останавме само ниа старите. Кај ќе оиш стар, за никаде не си, ама не е како порано, се повеќе има Албанци, се смени животот од некогаш, а како си живеевме некоаш, сеа и албански учат муслиманиве, не се со нас како порано.“ (АИСК-Прилеп, К-121 Инф. со православна вероисповед, маж, роден 1920, с. Десово)

С. Лажани

Година	Вкупно	Македонци	Албанци	Турци	Роми	Срби	Други
1948	1170						
1953	1239	155	1	1060	23		
1961	1397	415		957			25
1971	1709	607		822		3	277
1981	1954	514	51	316		1	1071
1991	1938	367		444		1	1126
1994	1827	327	34	464		1	994
94/53	147.5	211.0	3400.0	43.8	0.0		

Табела бр. 5

Од табела бр. 5 може да се забележи дека во с. Лажани се застапени претежно двете групи, Македонци со православна вероиповед и Македонци со муслиманска вероиповед. Од истражувањата во селото можа да се констатира големо присуство на т.н.р. Санџаклии кои дошле околу шеесеттите години. Нивната соживеаност со староседелското население условиле создавање на еден посебен народен модел на живеење што може да се забележи и од истражуваниот материјал во понатамошната анализа. Малиот број на албанско население се должи токму во неприфаќањето на ваквиот народен модел.

Истражувањата во ова село покажуваат дека во народносната свест кај населението нема големо влијание религиската припадност, туку традицијата на заедничкото живеење која сеуште опстанува и покрај големите политички промени во земјава. Кај македонското население се забележуваат драстични промени во однос на 1953 година и пописот од 1971 година, при што доаѓа до зголемување на населението и за четири пати повеќе. Ваквото зголемување секако се должи, во прв ред, на добрата и обработлива земјоделска површина во Прилепско поле погодна за одгледување на тутун, но, секако, и на добрите верски односи. Драстичното опаѓање на Македонците со исламска вероиповед е токму поради генералното заминување на населението во

Турција Меѓутоа се уште големиот број на македонското население говори токму во прилог на моделот за етничко соживеење.

И с. Пешталеве спаѓа во хетерогените селски заедници каде преовладуваат двете верски групи, Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед.

с. Пешталеве

Години	Вкупно	Македонци	Албанци	Турци	Роми	Срби	Други
1948	520						
1953	607	4	5	581	15		2
1961	438	211	1	225			1
1971	500	396		94		2	8
1981	500	368		70			62
1991	456	292		148		1	15
1994	448	288	23	137			
94/53	73,8	7200.0	460.0	2.6	0.0		0.0

Табела бр. 6

Од табелата бр. 5 од 1953 година може да се забележи значително зголемување на македонското население, но и одредено опаѓање на групата Турци, што ја претставуваат групата на Македонци со исламска вероисповед. Од истражувањата понатаму може да се истакне дека таму каде што преовладува православното население во народносната свест кај Македонците со исламска вероисповед може да се забележи чувство на заедничка етничка припадност, почитување на авторитетот на семејствата кои со децении го граделе етничкиот соживот, заемно помагање, посетување и секако почитување на религиските норми, кои се неминовниот фактор за заедништво и опстанок на заедницата. “Тука кај нас сите мирно си живееме, сите се почитуваме, ее, нема празник во селото дали Велигден, дали Бајрам да не се посетиме. И кафе си пиеме оти сме биле и во ратови заедно и се, сега малку младите се тргат, ама ние старите ги стегаме да се држат, оти тука сме

неможиме да летниме на друга планета.“ (АИСК-Прилеп, К-123 Инф. со православна вероисповед, маж, роден 1917 година, с. Пешталево)

Во с. Црнилиште моменталната состојба на населението е сосема поинаква од пописот во 1994 година. Имено, во селото има само уште две семејства кои припаѓаат на Македонците со православна вероисповед, додека другото население е иселено. Според моите истражувања иселеничките струи со зголемен интензитет се должеле на засиленото вселување на албанското население во селото. Но, останатите семејства зборуваат со гордост што останале бидејќи со тоа се здобиле со поголема почит од муслиманското население. “Само уште нија останавме овде, ами каде да одиме, од кој да се плашам, па со векови живееле моите прадедовци овде. Ја си живеам со сите, аман па со муслиманите сме живееле ко едно. Ама сега и ја знам албански, па се научив за да ги разбираам, мораш.“ (Инф. со православна вероисповед, маж, роден 1919 година, с. Црнилиште)

с. Црнилиште

Година	Вкупно	Македонци	Албанци	Турци	Роми	Срби	Други
1948	949						
1953	1045	201	66	766	6		6
1961	1118	208	19	884		4	3
1971	1108	145	9	922			32
1981	1303	62	175	928			138
1991	498	36		445			12
1994	1486	34	1209	243		4	
94/95	142.2	16,9	1831,8	31,7	0,0		0.0

Табела бр. 7

Ваквата промена во етничката структура секако негативно ќе се одрази на целокупната општина Долнени, па сигурно по некоја година с. Црнилиште ќе биде хомогена средина во однос на религиската припадност, односно ќе живеат само претставници на исламска припадност. Од истражувањата понатаму може да се забележи значително влијание на

албанската доселеничка струја која директно влијае врз менувањето на главните обележја и на религиската и на народносната свест кај Македонците со исламска вероисповед.

* * *

Од целокупниот преглед на етничката структура на о. Долнени се забележуваат одредени флукуации, турбуленции, односно катаклизми во поглед на етничката структура на населението во хетерогените селски заедници. Но, за нас ќе бидат од одредено значење и податоците од последниот попис од 2002 година. Сепак, промените кон кои се стремат одредени политички фактори, доколку ги има, нема да бидат во состојба преку ноќ да го изменат чувството за етничка или религиска припадност бидејќи етнокултурните карактеристики се вкоренети во свеста на секој човек. Секое нивно манифестирање по природен пат претставува значаен индикатор за создавање на својата национална свест, бидејќи “најсигурен начин да те натераат да бидеш Македонец, Турчин или Албанец е да те натераат да престанеш да бидеш Македонец, Турчин или Албанец.”

Низ краткиот преглед на демографските показатели укажавме на хетерогената етничка структура во селските заедници, која ја претставува и современата состојба во о. Долнени. Факт е дека современите истражувања се повеќе се свртуваат кон изворите од прв ред (пописи и од други официјални акти) кои се лишени од секакви субјективизми и во таа светлина го анализираат проблемот на исламизацијата во денешните наши простори. (Vlahovi}, Petar, 1984, 74). Затоа од голема важност за нашево истражување беа и прегледите за пописите од секој временски период, со цел да откриеме кои фактори повлијаеле за декларирањето на Македонците со исламска вероисповед во Турци и Албанци.

Од големо значење за утврдување на етнокултурниот идентитет на Македонците со исламска вероисповед и создавањето на облиците на религиската и националната свест е следењето на етносоцијалната структура на населението во ваквите хетерогени селски заедници. Но, теренските истражувања, како дополнителен извор, даваат една многу пореална слика за

чувството за припадност, која најмногу се рефлектира преку создаденото чувство за заедништво и функционирањето како колектив, во име на опстанокот на заедницата, што е еден од најзначајните индикатори за опстојување на моделот на заедничко битисување. Современиот концепт на етничкиот идентитет со комбинација на ситуациските и супституционалните пристапи, синхрониските и дијахрониските проучувања, нагласената субјективна димензија, како и симболичкиот карактер на етничкото заедништво, всушност не упатуваат на проучување на многубројните нијанси кои постојат во рамките на етничкото заедништво. Бидејќи етничкиот идентитет/етницитет претставува еден од најчестите теориско-методолошки концепции во проучувањето на етничките заедници во мултиетничките и мултирелигиските заедници, тоа доволно говори за значајноста на неговото утврдување во однос на нашиот истражувачки проблем

Од етничкиот состав добиен врз основа на пописот од 1994 година може да се забележи дека процентуално во овие хетерогени селски заедници преовладува македонското население, потоа Турците, Албанците, Србите, но фактот дека дури 1616 лица се изјасниле како “други“ говори дека во оваа просторна целина, чувството за припадност е разнишано, а со тоа и нивната определба не е издиференцирана. Тоа, секако, се должи на повеќе политички влијанија од повеќе страни. Исто така, сите оние лица кои се определиле за припадноста под “други“ со најголема веројатност се Македонци со исламска вероисповед, а тоа веќе говори дека станува збор за несигурност и не издиференциран етнички идентитет, што секако се должи на многу надворешни, државно- политички фактори.

1.2.4 Верска и национална конверзија

Преведувањето во ислам на дел од христијанското население без оглед на причините оставиле големи последици, бидејќи на тој начин дошло до однародување и создавање на првото скалило кон асимилирање на

словенското население, и кон откинување од матичната етничка група, македонскиот народ.

Последиците од исламизацијата не биле истоветни за сето население. Тие во голема мера биле условени од голем број околности, од кои позначајни биле: локалниот културен примерок, придруженоста на исламизацијата со турската колонизација или нејзиното отсуство, нејзиното влијание врз промените во локалната стратификациска скала, односот меѓу исламизираното и староверното население, наметнат од посебните обврски со кои државата го задолжува првото, нејзините димензии и времето на остварување. (Ташева М., 1997, стр 82) Ваквите последици се почувствувале во повеќе области од општествениот живот на македонскиот живот.

Но, како примарни во тој процес се јавуваат промените во личните имиња во муслимански, како и промените на некои географски имиња. "Поминувајќи во ислам тие подлегнале на поинакви влијанија од останатите свои браќа. По прописите на новата вера меѓу нив биле воведени многу работи кои дотогаш ги немале: сунет, полигамија, наследување на татковиот имот од страна на женски деца, криење на лицето од страна на жените, воздржување од некои пијалоци итн.

И покрај исламизацијата, како и сеприсутните пречки во етничкиот развој, "потурченото" население ги задржало и никогаш не се откажало од некои свои обичаи, на пример: играњето оро, слободата на женската челада во примањето на гостин кога домаќинот не е дома, зачувувањето на презимето, одржувањето на многу обичаи од предисламскиот период, а најзначајно од се било зачувувањето на македонскиот јазик во секојдневната комуникација, чувањето на народните традиции и други атрибути. Овие трагии, меѓу останатото, најдобро сведочат за нивното етничко потекло, без разлика на сегашната верска припадност. Имено, религијата е само еден елемент кој се прифаќа или менува, но со неа не се менува етничкото потекло. (Влаховиќ П., 1984, стр. 79)

Од друга страна, влијанието на владеачката култура, на ориеналните елементи на живеење и однесување длабоко навлегле во јазикот, во

литературата, а особено во фолклорот. Христијаните прифатиле многу нешта од исламскиот стил на живеење, како што е: покуќнината, внатрешната подреденост и опрема, начинот на седење, собирање и сл, потоа облеката, во везот, во музиката. Затоа Тихомир Ѓорѓевиќ, истакнува дека влијанието на исламот и на христијаните се слевал во убава заемност и хармоничност. (Ѓорѓевиќ, Т., 1932, 262)

Исламизацијата на Македонија не претставувала само чин на менување на верата, туку и процес на однародување. (Ташева, М., 1997, 83). Затоа од големо значење е денешната состојба, која се гледа од пописите, дека поголем дел од Македонците со исламска вероисповед се повеќе се декларираат како Турци и Албанци. Причините за ваквото декларирање се повеќестрани. Најголемата причина за оние кои се декларирале во Турци е нивниот сон да заминат во Турција, како што повеќето и направиле, втора причина секако се должи на идентификацијата на религијата со националното чувство, бидејќи исламот како религија на овој простор е примен исклучиво од страна на Турците и е идентификуван со нив, за кое ќе стане збор во наредната глава. Секако, третата и во денешно време, најсилна причина, е влијанието на политичките партии исклучиво на верска основа, а под директни притисоци на оците кои се јавуваат како главни координатори во селските заедници. Зголемениот број на албанско население во повеќето селски заедници во о. Долнени, како во с. Десово, Црнилиште и Гостиражни негативно се одрзува на целокупниот тек на настаните, како во о. Долнени, така и за целата земја. Нема да се задржувам на сите причини, од кои секоја значајно влијае на ваквото декларирање, но само ќе укажам на последиците кои следат како резултат на тоа.

Во практиката, со прифаќањето на новата религија на дел од населението на една заедница, се јавува непремостив јаз кој ги претворил во група што се дистанцирала од својата етничка база, иако во основа ги зачувала нејзината култура и јазикот. Неможноста за изнаоѓање на решение за премостување на јазот што го направила конверзијата, како и големината на нивната група, која е недоволна за нормална репродукција, денес ги

доведува до се поголемо искушение да попуштат пред асимилаторските притисоци на се помногубројната албанска група.

И покрај упорноста на некои исламизирани семејства да го негува мајчиниот јазик, фолклорот и традициите како прогресивни и интегративни идеи, (патриотизмот, заемното почитување со Македонците христијани, верската и општата толеранција, единството и др.), (Лиманоски, Н., 1984, стр. 51) исламизацијата на Македонија го поделила населението на две религиски групи, кои се дистанцирале една од друга, но таа не предизвикала религиски конфликт меѓу нив. (Ташева, М., 1997, 85).

Низ вековите паралелно со сите историски збиднувања и сите притисоци на кои биле изложени, како и независно од волјата на асимилаторите, исламизирано население ги зачувало одликите на главните етносоцијални белези, пред се мајчиниот јазик и други обичајно-обредни карактеристики. И покрај најголемата цел на завојуваните страни преку исламизацијата да го замагли минатото на населението, да ги избледи спомените за коренот, да ги раздели двете етно-религиски групи, сепак истражувањата ќе покажат дали е можно да се изгуби трагата која ги поврзувала сите нишки на нивното етничко потекло, сите нишки на меѓусебната доверба и градење на меѓусебните односи. Тоа подразбира, како неопходност да се констатира колкав бил угледот на христијанството во неговото реално обликување, а колку ги има задржано во себе елементите на старата, претхристијанската традиција.

Исто така, во нашево истражување ќе имаме можност да видиме колку е големо влијането на процентуалната застапеност на Македонците со православна вероисповед или Албанската група на Македонците со исламска вероисповед на зачувувањето на најважните етносоцијални белези во една хетерогена заедница. Сепак, треба да се има предвид дека “односот на религијата и етносот е неминовна тема на сите бројни литератури за етницитетот во кој без ралика на различитоста на теориските пристапи, верата најчесто се нагласува како една од најзначајните карактеристики на етничкото заедништво. “(Smith, T., 1978, 1155-1185; Drljača, D., 1993, 127-134)

Со утврдувањето на елементите што ги спојуваат и оние што ги разделуваат двете верски групи, има можност да се дојде до сознание за јачината на етничкиот соживот во селската заедница. Затоа, од големо значење, е да се укаже на двојната улога на мухамеданската вера и тоа прво како национален, а потоа како верски белег, што биле обединети со терминот “Турци“, што, од своја страна, може да ни открие зошто во свеста на Македонците со исламска вероисповед, исламот, е синоним за Турци.

Она што е особено значајно во меѓунационалните односи е издвојувањето на конфесионалната, односно религиската припадност која, од една страна, несомнено има големо влијание врз развитокот на нацијата, а од друга страна, дава можност да се направи разлика меѓу верска конверзија и национална конверзија.

Во оваа насока најмногу испреплетувања биле вршени со ненаучното и произволно објаснување на поимите народност и религија, нација и религија и сл. Во Османската Империја сите исламизирани народи како следбеници на исламската вера, требало да станат членови на турската народна заедница. Овој процес во Македонија, како и во други делови на Империјата, е спроведуван во време кога нацијата како општествено-историска категорија не била појавена на историската сцена. Затоа кај Македонците со исламска вероисповед, мухамеданската вера се јавувала во двојна улога: прво како национален, а потоа како верски белег, што биле обединети со терминот Турци. Ваквиот обид по вештачки пат да врши притисок на одредена група доведува дури во некои случаи, религијата да се изедначува и со албанската народност, што на некој начин дава објаснување зошто од последните пописи дел од Македонците со исламска вероисповед се декларираат како Албанци.

За да се направи строгата изделеност на верската и националната конверзија од голема важност е да се објаснат релациите ислам-религија, како и религија-нација, со цел да се утврди етнорелигиската припадност на Македонците со исламска вероисповед. Меѓутоа, независно од тоа, истражувањата покажуваат дека посебно влијание врз развитокот на нацијата и на меѓунационалните односи имала конфесионалната, односно

религиозната припадност. Таа со тек на време се испреплетувала со народносните чувства и оставала свои траги врз развитокот на културата, битот, традицијата и др. Религијата била онаа движечка сила која ја поттикнувала националната демократија и меѓунационалните односи. Всушност, религијата, како и етносот, се јавувал како специфичен вид за социјално обединување на луѓето, (Пучков, П., 1987, стр. 68) вршејќи силно влијание врз етничките моменти и врз националната припадност на луѓето кои исповедаат една или друга религија. Особено големо влијание за поврзаност на верското со националното, како во минатото, така и денес вршеле верските муслимански заедници со цел исламот да го прикажат како национална категорија. Таквото сфаќање за верска и национална припадност во поголем дел е пренесено кај двете дијаспори, меѓутоа со влијанието на одредени промени и услови на живот доаѓа до неминовно редефинирање на тој однос во склоп на етничката заедница. Религијата е општествена категорија, а религиозноста е индивидуален чин на верата, поради што, верската заедница не е сфаќана идентична како и самата вера. “Сепак не трба да се изгуби од вид фактот, дека народноста и верата не можат и не смеат да се изедначуваат, бидејќитоа се посебни категории. Народноста е постојана, а верата е променлива. Тоа значи дека верата во никој случај не е елемент кој, сам по себе, ја одредува националната припадност, бидејќи во тој случај кај многу современи народи би постоеле многу нации. Во овие рамки мора да се сфати и процесот на исламизацијата кај јужнословенските етнички заедници.“

Врската меѓу религијата и етничката група не постоела во далечното минато не затоа што биле создадени светските религии, туку затоа што со нивна помош во рамките на човечкиот род дошло до поголемо заедништво отколку дотогаш, што адекватно водело и кон промена на религиските сфаќања. Но, со тоа не згаснале условите што влијаеле врз моделирањето на посебностите внатре во религиското проширување, што довело до неможност на воспоставување на реално и оргазнизирано единство. (Пучков, П., 1973, стр. 51-65)

Религијата била доминантна сила пред порастот на националните движења. (Dugandjija, N., 1983, str. 23-27) А исламизираните групи на народи или цели народи на Балканот во периодот на нацијата и нејзиниот подоцнежен подем верски биле оневозможени и обезглавени, тие својата етничка самобитност ја реализирале низ туѓата национална припадност, низ припадноста на поробувачот, Турската Империја. Адекватано на тоа и етникумот "Турчин" беше сфатен пред се, како верски. (Лимановски, Н., 1989, стр. 85) Оттаму кај дел од Македонците со исламска вероисповед оваа непрецезност не е надмината ни денес.

За конверзијата од христијанство во муслиманство во современата социолошка, историска, етнолошка и другите дисциплини се употребува терминот исламизација. Меѓутоа, во народната традиција овој термин скоро е непознат. Соодветен термин, кој делумно одговара на исламизацијата, од гледна точка на народната традиција е потурчување. Овој термин содржи два елемента: етнички и верски, додека терминот исламизација подразбира само еден елемент -верски. (Вражиновски, Т., 1992, 170) Затоа во секојдневието бил користен терминот "потурчување", за разлика од терминот "исламизација" кој го чувствувале као туѓ и неприфатлив. Ова доаѓа поради фактот што Турците исламската религија која се национализирала со векови ја поистоветуваат со турската нација и ја сметаат како лична сопственост. Но, во истражувањата може да се забележи дека кај дел од Македонците со исламска вероисповед, односно во нивниот колективен идентитет, националното чувство преовладува во однос на верското.

За утврдување на етничкиот и културниот идентитет од особено значење е откривањето на степенот на религиската свест, како една значајна категорија која ни дава можност најдиректно да ја согледаме етнопсихолошката одлика на секој припадник на етнорелигиската група.

Низ општествените текови се среќаваат многубројни примери кога припадници на една национална група и религија преминуваат во друга религија од најразновидни причини. Но, дел од нив притоа го задржуваат својот национален јазик, идентитет и др. кои пак, понатаму влијаат директно

на формирањето на основните обележја на “националниот идентитет кој спаѓа во најзначајниот и насеопфатниот колективен идентитет”. (Cvitković I., 2002, str. 123-126)

Како резултат на извршената исламизација, многу од Македонците со исламска вероиповед, а најмногу поради доминантноста на религиската свест, најчесто претставена како турска, се сметале за Турци. Затоа и самото христијанско население, поимите и сфаќањето за етничкото или народносното ги поистоветувале со религиозното, односно се создале социјално-психолошки стереотипи за изедначување на поимот етнос (народност) со религијата, кој негативно се одрзаува и денес во целокупата национална структура. Тоа довело и муслиманската религија во целата своја политичка историја, приоритетот да го презема за себе, а етничкиот принцип го потиснувала на заден план, сметајќи дека националното определување го руши дигнитетот на верникот (Dugandija, N., 1983, str. 188)

1.2.5 Односот меѓу националната и религиската свест.

Религиозната свест, иако игра значајна улога во позитивното развивање на националната свест, во одделни периоди, веројатно не била решавачка во процесот на конституирањето на националната свест во формирањето на македонската нација. За националниот идентитет особено е значајна самосвеста на групата со која се издвојува во однос на другата група. Таквата самосвест подразбира, односите меѓу припадниците на својата група да се создаваат врз основа на сличностите, а односите со припадниците на другите нации да се создаваат врз основа на разликите. Имено, пренагласената појава на докажување и потврдување на националниот и конфесионалниот идентитет станува форма на модерната, секуларна религија.

Особено во мултиетничките и мултирелигиските заедници луѓето постојано чувствуваат потреба за докажување во исправноста на

националната припадност, јазикот, верата што може да биде резултат на реакциите на општествената маргинализација на тој идентитет.

Во современоста се повеќе преовладува социолошката поделба на значајните индикатори на националниот идентитет и тоа на објективни (јазик, конфесија, традиција, култура, социјална организација) или на субјективни (индивидуалната свест за припадност на групата, верување во заедничко потекло, карактеристики и заедничка судбина на групата). Што се однесува до конфесионалниот идентитет секогаш се искажува групно, односно означува нешто повеќе од тоа да си припадник на дадена религија. Општествените позиции на религијата и конфесијата се особено значајни ако го одредуваат идентитетот и во потрагата за да се одговори на прашањето кој каде припаѓа. Всушност, конфесионалниот идентитет е поврзан со националниот идентитет, што придонесува националната свест да се одредува врз основа на историјата на религијата, бидејќи со трансформацијата на религијата во национална идеологија на одреден начин се стремеат кон зајакнување на лојалноста кон заедницата. Тоа значи, дека конфесијата најчесто се зема како обележје врз основа на кое луѓето се дефинираат себе и својот идентитет.

Гледано во историска перспектива кај Македонците со исламска вероиповед се забележува дека религиозната свест во одделни области егзистирала поинтензивно. Тоа придонело да дојде до забавување на националното освестување. Дека црквата одиграла голема улога во поделбата на македонскиот народ говори фактот што Македонците со исламска вероиповед, од страна на христијаните биле согледувани како посебна народност, односно се оградувале од нив поради тоа што преминале во ислам, значи религиозното од сите страни било над националното, народносното. Тоа значи дека, религијата била единствен и основен носител и на националниот идентитет.

Но, значајна улога во дефинирањето на националниот идентитет има и културниот идентитет, но тие и не мора да се поклопуваат. Истражувачите, се повеќе ја потенцираат разликата меѓу историскиот идентитет и

прокламираниот и преживеан идентитет. (Stojković B., 1993, str. 22) Националниот и културниот идентитет претставуваат динамички категории и се подложни на законите на општествените промени, иако се карактеризираат со стабилност на структурата на колективната свест. Но, она што секогаш треба да го имаме предвид е, дека во матриците на културниот и националниот идентитет, покрај рационалната свест, секогаш се присутни бројни слоеви на т.н.р. “колективно-несвесно”, што во одредени критични моменти, особено кога е во прашање опстанокот на групата и заедницата, испливува на површина општествената свест и влијае целосно на колективното однесување на нејзините членови.

Имено тоа се повеќе го истакнува големото значење на истражувањето на сите фактори кои влијаат на колективната свест и колективните претстави (Е. Диркем), облиците на емоционалното, особени религијата (М. Вебер), влијанието на колективното памтење и архетиповите, т.е. генокултурите на развојот на индивидуата и општеството (К. Јанг), но и бројните современи облици на симболична комуникација (јазик, морал, наука, идеологија) кои во гелема мера ќе ни овозможат да ја претставиме реалната свест на припадниците на истражуваната група.

Иако на Балканот се фаворизира изедначувањето меѓу етничката и верската припадност, сепак кај дел од етнорелигиската група на Македонците со исламска вероиповед е сосема спротивно. Иако се наоѓале во една специфична ситуација, тие и понатаму го користеле македонскиот јазик како мајчин јазик, поради што биле отфлени од вистинските Турци и Албанци, а пак со Македонците со православна вероиповед ги делела исповедта на исламската религија. Наоѓајќи се во една незавидна ситуација тие почнале да се затвораат во своите родовски граници, односно се повлекувале во своите села и тука водеа свој живот.

Меѓутоа, мое мислење е дека во некои селски заедници токму таа изолираност продонела да се зачуваат многу од обредните активности кои се директно, или, индиректно поврзани со христијанската религија. Во целост гледано, луѓето во народниот живот најмногу се предадени на обредите

поврзани од предисламскиот, односно, прехристијанскиот период, паганството. Тоа им овозможувало на двете религиски групи, заеднички да дејствуваат во име на опстанокот на заедницата. Дејствувајќи на начин кој скоро во целост бил поврзан со анимистичко-тотемистичките претстави и погледи за светот околу себе, ваквиот народен модел на однесување се поклопувал со основните начела на народната религија. Затоа со право може да се каже дека народниот ислам и народното христијанство се најдвижечката сила во народниот и традициски систем на верувања и сфаќања, особено во рамките на хетерогените селски заедници.

За да може правилно да се изгради националната и религиската свест, етничките процеси секогаш треба да се разгледуваат во различен историски и општествен контекст во кој тие односи и процеси и се одвиваат. Кога е во прашање општествениот контекст, пред се, треба да се разгледуваат сите процеси на прилагодување, преклопување, спротивставување и одбивање во меѓусебните допири и тоа задолжително да се земаат предвид, двата вида на процеси, а потоа и интеграцијата или изолацијата, како и сите предрасуди. Но, исто така, треба да се има предвид дека основен елемент на историскиот и општествен контекст на меѓуетничките односи е, всушност, прашањето на рамноправност, подреденост или надреденост, во конкретните општествено-политички рамки, како во минатото, така и денес. Појавата на етничката дистанца не зависи само од различитоста и силата на дејствување на двете култури во контактите, туку и од одразувањето на тие групи во општествената свест и тоа во одредени историски услови.

Затоа од особенио значење е да се откријат параметрите на општествената свест, како и да се утврди местото на религиската свест во однос на националната. Преку разгледувањето на нивните меѓусебни односи и врски, нивниот секојдневен живот и нивното функционирање во обредни услови ќе се обидеме да утврдиме на кој начин доаѓа до доближување или разделување на двете верски групи, како и кои услови влијаат за јасна издиференцираност на верската и националната конверзија.

2. КУЛТУРА И РЕЛИГИЈА

2.1 Односот меѓу културата и религијата

Односот меѓу културата и религијата отсекогаш го поттикнувал истражувачкиот интерес, особено кај истражувачите на етничките заедници. Самото конфронтирање на културата и религијата подразбира сеопфатна анализа на основните појави и нивните структурални елементи и тоа со единствена цел, да се покаже нивната сличност, нивните допирни точки и разлики, како и нивните спротивности.

Дефинирањето на културата и проучувањето на културните категории, воопшто, бара да се имаат предвид сите специфичности на дадениот простор. Таа мора да се истражува во корелација со другите човечки процеси и творевини, и нејзината посебност и самосвојност бара специфични методолошки пристапи и постапки, при што мора да се имаат предвид бројните специфичности на нејзините манифестации и облици на сите меѓусебни посредувања. (Трипковиќ, М., 1987, стр 35) Тоа подразбира да се воспостави еден посебен критички однос кон теориските заклучоци засновани на емпириските материјали од пошироките простори, особено имајќи ги предвид специфичностите на Балканот.

Од огромниот број дефиниции на културата овде, како наша појдовна одредница, ќе ја прифатиме дефиницијата на Тајлор. “Културата во широка етнографска смисла, претставува целина од знаења, верувања, уметност, морал, закон, обичаи и уште некои други способности и навики кои човекот ги усвоил како припадник на општеството.” (E.V. Sokolov, 1976)

Културата се сфаќа како средина во која човекот е втопен и која ги одредува меѓучовечките односи. Тоа секако укажува на тоа дека човекот е производ на културата на својата средина. За да може правилно да се постави во истражувачкиот проблем, културата секогаш треба да се сфати во развојна, а не во статичка мисла, бидејќи таа претставува општествена појава

која постојано се создава, се обликува, се развива и се менува. Тоа од своја страна значи дека и елементите на дадена култура не се апсолутни и не се дадени засекогаш како веќе дефинирани: едни се појавуваат, други се губат во забрав. Ако нешто во еден момент што е признавано како елемент на културата, во други услови ја губи својата значајност. Таквите елементи кои и понатаму се признаваат и опстојуваат во новите услови добиваат нови облици и се збогатуваат со нови вредности. Тоа претставува постојан процес, бидејќи нивната неменливост, би значела и одумирање на културата. Затоа сфаќањето на културата како севкупност на човечките знаења, верувања, обичаи, активности и нивните производи е особено значајно за нашево истражување.

Преку утврдувањето на типологијата на човечките однесувања како и резултатите од тие однесувања, но имајќи ги секогаш предвид и промените и корелациите во системите на тие типологии, постои можност да се откријат базичните елементи на дадена култура како и реалноста за дадената општествена средина. Откривањето на типовите на човечкото однесување и резултатите од тие однесувања се различни без оглед на својата содржина и облик и нивното значење го формулира критериумот со чија помош може да се поделат човечките активности и нивните производи, како културотворни, уништувачки, или ирелевантни за развојот на самата култура.

Сфаќањето за културата ги вклучува во себе во еден единствен термин сите оние општи ставови, погледи на живот и специфичната манифестирана цивилизација која на еден посебен народ му го определува неговото особено место во светот. Особено е значајно да се истакне не толку тоа што еден народ го прави и верува, колку начинот на кој тоа што го прави и верува, функционира во неговиот целокупен живот, односно каква смисла има за него сето тоа. Ова сфаќање на културата е во голема корелација со нашиот истражувачки интерес - разбирањето на самоидентификацијата на етничките групи и нивниот обид да ги изнајдат, да ги истакнат сопствените сили кои ги движат напред, движечките сили на културните процеси. Во таа смисла, “културата претставува сеопфатна, универзална и насекаде присутна појава;

таа е специфично човечки изум; еден тотален општествен факт; таа се и освојува, а не само да се усвојува; таа треба да се сфати како значајна димензија на секој општествен однос и конститутивен елемент на општествената природа на човекот; без традиција нема култура, но доколку таа остане да почива само на традицијата, се гаси и од нејзиното внатрешно втемелено јадро престанува да се создава ново, се скаменува, се затвора, се претвора во збир на задржани мртви форми кои само ритуално се изведуваат, без свест за нивната вистинска смисла и значење, што води кон стагнација, самозадоволство и самоволност, односно во постепено изумирање; културата се акумулира, се пренесува со нејзиниот развој и се учи; таа му овозможува на човекот да се прилагоди на својата природна и општествена средина, но во исто време да се прилагоди и на човечките иако динамички сфатени, потреби; дека таа е променлива општествена појава; дека таа се изразува во институциите, обрасците на однесување и мислење, начинот на живот, симболите, значењето, вредностите и материјалните добра, но дека нејзиното пулсирачко духовно јадро останува незаменливо, недопирливо, и нескротливо; дека нејзините создатели и пренесувачи се јавуваат и како поединци, но и како општество истовремено; дека културата како збир на духовните сили, човечкото знаење и умеење, како и разумното дејствување ја надминува природата, но во неа сепак ги има своите најдлабоки корени како нејзини први поттикнувачи" (Birket. S., 1960, str. 40) Од ваквото дефинирање може да се види дека во нејзината суштина постојат неколку привидни противречности, па затоа нејзиното целосно одредување не може да биде ниту еднозначно, ниту еднонасочно.

Правилното согледување на односот култура-религија, претпоставува дефинирање и на религијата. Етимолошкото потекло на зборот религија не е сосема одредено. Во секој случај коренот го влече од латинскиот јазик и означува една појава која постоела десетина милениума пред да се употреби овој термин. Според едни зборот религија доаѓа од латинскиот глагол *religio* кој означува "да се поврзеш" и во таа смисла религијата значи поврзан со побожноста. На ова оди во прилог и фактот, дека се до денешноста, ништо

друго не успеало да поврзе толку голем број на членови во една група, во заедница, или во општествена целина, како што тоа го направила религијата. Но, поврзувањето со побожноста е сосема поинаков чин, бидејќи претставува еден внатрешен психички чин и само еден важен аспект на религискиот феномен. Со поврзувањето во заедништво не само што се олеснува создавањето на религиската свест, туку се постигнува и изразува и внатрешното психичко доживување, во кое, покрај религијата дејствуваат и ред световни организациони облици и институции.

Религијата, како и културата, е една од појавите за кои постојат огромен број дефиниции. Притоа, за потребите на нашите истражувачки цели како најпогодна се покажа најмногу употребуваната, класична дефиниција на Диркем: “Религијата е цврсто поврзан систем на верувања и обичаи кои се однесуваат на светите т.е. издвоени и забранети работи, имено, систем на верувања и обичаи кои сите свои приврзаници ги обединува во иста морална заедница наречена црква”. (Диркем, Е., 1982, стр. 35)

Постојат примери во кои религискиот поглед на свет, целосно доминира над сите други облици на општествена свест, и над севкупниот општествен живот, како на пример, кога ќе се наметнат одредени етики на стопанско дејствување или кога ќе се модифицираат општествените и политички институции врз основа на верското учење. Во таквите случаи и историски епохи, верските институции и организации преземале на себе ширење на писменост, одредување што е морално, а што неморално и сл. Можат да се наведат примери како христијанството и исламот, влијаеле или го зафаќале целокупниот општествен живот и кога во одреден период, организацијата на државниот живот, семејството, воспитувањето се наоѓале токму под контрола на религиозните институции, што го покажува и доминирачкиот однос на религијата врз културните процеси.

Во секое општество постојат сфери што настојуваат да се ослободат од контролата на религијата и религиозните институции (со намера да се поттикне развојот на културата), како и сфери што настојуваат да ја сочуваат тесната врска со неа. За нашево истражување од посебно значење е да се

согледат многубројните фактори што на одреден начин влијаат повољно или неповољно за развојот на самата култура.

Имајќи ја предвид вечната и нерешливата полемика меѓу научниците и верниците за однос меѓу религијата и културата, ние овде поаѓаме од тезата, дека религијата претставува базичен елемент на културата. Имено, го уважуваме мислењето на верниците дека христијанската религија не е елемент на никаква посебна култура, односно, таа е над секоја култура и не е зависна од човековото однесување, бидејќи е откровение и е натприродна, но предност му даваме на научното толкување.

Односот на културата и религијата не е еднозначен, ни еднонасочен, туку е многу сложен, а со текот на времето се менувал во зависност од општествениот и културниот контекст, како и од карактерот, значењето и интензитетот на влијанијата и дејствувањето на различните елементи на културата. Религијата влегува во составот на културата, иако некои религиозни активности заедно со нивните производи можат да бидат ирелевантни во однос на културата, други можат да бидат оценувани како позитивни од аспект на културниот развој, а некои пак, како да го кочат развојот, или, пак, да го изопачуваат карактерот на културата. Затоа од големо значење за нашиот истражувачки проблем е да се утврдат влијанијата на религиозните манифестации на развојот на културата, особено кога станува збор за хетерогени заедници, во кои опстојуваат двете религии, христијанската и исламската, а ги поврзува исто етничко потекло.

Особено е значајно да се има предвид дека, “религијата играла голема улога во одржувањето и повременото потврдување на идентитетот на општествените групи и системот на вредности и норми кои проникнуваат и го регулираат нивниот групни живот.” (Келер, Ј., 1981, стр. 2)

Во рамките на истражувањето, всушност, се покажа значајноста и на религиската свест во реализирањето на сите културни активности, бидејќи религиските чувства, а со тоа и карактеристиките на религиската свест можат да направат целосен пресврт во општествените системи, да предизвикаат масовни психози, кои можат да доведат до самонегирање, жртвувања, како и

до големи колективни промени како во општествена, така и во политичка смисла.

Културата и религијата не можат едноставно да се спротивстават една на друга, бидејќи секоја религија е одраз, карактеристика на некој културен круг, што повлекува сосема поинаков модел на однесување. Тоа значи дека нејзиниот придонес мора секогаш да се прави во контекст на условите на одреден временски период и во одредена средина, а не од аспект на научни и атеистички сфаќања. Религијата може правилно да се разбере само ако се постави во за неа соодветна културна средина и ако ја разгледуваме како некоја духовна сила која го одржува општеството. Со тек на време, одредени сегменти на културата, кои во почетокот се развивале во рамките на религијата, толку многу се развиле што почнале да ја потиснуваат, но и покрај тоа религијата се одржала и дава одредени придонеси за културата во рамките на општествената заедница. На тој начин, таа му овозможува на човекот да го открие своето место во космосот, да одржува врски со него, црпејќи сила за живот од неговите највисоки вредности, кои ја одредуваат неговата судбина и му обезбедува систем на вредности во врска со неговите основни потреби и заедницата во која опстојува. (Келер Ј., 1981, стр. 31) Во секоја криза, лична или колективна, таа е повикана на помош да го спречи распаѓањето, да ги зацврсти човечките врски и човечката соработка, како и да го посвети човечкиот живот и неговите активности како во секојдневниот, така и во обредниот живот. Според Бронислав Малиновски и Редклиф-Браун, религијата, пред се, е израз на сила со помош на која човечките групи ја одржуваат својата солидарност и на тој начин го обезбедуваат своето постоење, како и своето единство.

Истражувањата на селските заедници во нашето општество откриваат, дека религијата во нив сеуште функционира како интегрален елемент преку кој се одржува општествената структура. Имено, таа претставува и симболичка претстава и групна свест на заедницата. Во оваа смисла, за заедницата од мало значење е објективната вредност на нејзините верувања во својот космолошки карактер. Имено, познато е дека секоја

религија создава свој став кон животот и одредено сфаќање кон реалноста, затоа секоја промена на овој став и ова сфаќање повлекува со себе и промена на целиот карактер на културата, како што се преобразувале одредени цивилизации низ христијанството, низ исламот и тн.

Религијата е доста сложен феномен кој е составен од разновидни елементи- претстави, митови, ритуали, забрани, етички принципи. Сите овие елементи, Диркем ги сведува на две основни категории: свето и световно, меѓу кои постои дистинкција која ги дели всушност, човековото мислење од човековото дејствување. Имено, според него, секоја религија претпоставува класификација на сите реални и идеални работи со кои се занимава човечката мисла на две основни класи. Тие класи во религијата имаат посебни имиња кои можат да се означат со изразите: профано и сакрално, световно и свето, овоземско и оноземско, природно и надприродно. (Dirkem, E., 1982, str XIV) Оваа класификација суштински се разликува од било која класификација, бидејќи е апсолутна, односно нема примери на две категории на нешта кои меѓусебе толку длабоко се разликуваат и во исто време остро се спротивставуваат. Традиционалната спротивставеност меѓу доброто и злото, во контекст на ова е непостоечка, бидејќи доброто и злото се видови на еден ист род. Бидејќи Диркем ги раздвојува овие нешта и ги става во родови меѓу кои нема ништо заедничко, тој ја исклучува можноста на нивна егзистенција во еден ист свет, можноста на нивното постоење во една иста егзистенцијална средина. Таквата опозиција меѓу категориите профано и сакрално имплицира спротивност меѓу две класи на нешта, но, во исто време стротивност меѓу два света, две реалности, два универзума на кои класите им припаѓаат. Токму ваквата дуалистичка визија, според Диркем, ја прави религијата посебна, специфична. (Dirkem, E., 1982, XXXVI) Како начин на мислење кој е втемелен во преставите за постоење на две радикално различни, меѓусебно спротивставени реалности, религијата ни овозможува да ја разликуваме од другите појави, особено од сродните сегменти на културата.

Во анализата на културата ќе појдеме од неколку постулати. Најопшт од нив, со кој се дефинира односот на луѓето спрема објективната стварност,

е дека луѓето околу себе ги гледаат нештата онака како им диктираат вродените и на нив својствени духовни предиспозиции. Вториот постулат се надоврзува на претходниот: ако луѓето поседуваат некоја универзално духовна предиспозиција, тогаш таа мора да се манифестира и во нивната култура. Предиспонирани да ги гледаат нештата околу себе на опишен начин, луѓето своето видување го пренесуваат несвесно и врз својата религија. Во тој случај сликата на стварноста која ја создава дадена култура, без разлика на кој вид припаѓа, е предодредена да се издвои на одредени сегменти, утврдувајќи ги воедно по строго одредени правила.

Религијата, всушност, припаѓа на оние културни механизми кои пред се, им служат на луѓето да создадат една општа слика на реалноста, еден глобален поглед на свет. Тој изграден поглед на свет создава свој комуникациски систем кој се однесува на стварноста во целина со тоа што формално идентификувајќи ја религијата како општ поглед на свет, се идентификува како глобален комуникациски религиски систем, со помош на кој се разбираат, или, комуницираат, одредена група на луѓе, како и припадниците на две различни етнорелигиски групи кои живеат заедно во одредени хетерогени заедници.

Ваквиот комуникациски религиски систем, едновременно претставува инструмент на човечкото мислење и инструмент на меѓучовечката комуникација. Преку одредени механизми, тој религиски систем несвесно се пренесува и се темели во свеста на единките, како припадници на одредена група и тоа преку единствена основна информација која во меѓусебното комуницирање во однос на другите во основа има посебно значење. Таквата темелна информација е примарна, и е од прв ред, со што дава можност да се разликува од другите религиски информации, кои во однос на неа претставуваат секундарни информации или информации од втор ред. Доколку ваквите религиски информации се во доменот на индивидуалната свест, степенот на религиската свест би се намалил, но преку комуникацискиот религиски систем всушност индивидуалната свест има прилика да се сретне со друга и натој начин да го потврдат нивното единство

во однос на колективните претстави создавајќи ја на тој начин колективната свест. Колективната свест, пак, понатаму симбилички преку одредени кодови го презентира своето морално единство.

За да може правилно да се разберат кодовите на комуникација тие треба да се означат како специфичен културен јазик, кој овозможува да се одреди типот на заедницата кој во основа е зависен од религискиот комуникациски систем, создавајќи на тој начин меѓусебен однос меѓу припадниците на двете верски групи. На пример, профаниот и сакралниот карактер на некои нешта најјасно се изразува преку начинот на кој луѓето се однесуваат кон нив. Со оглед на фактот дека односот на луѓето кон нив се менува од култура до култура, од религија до религија, тоа значи дека треба да се разгледуваат пред се, само во контекст на создадениот и утврден религиски систем, кој е своевиден културен механизам со чија помош луѓето се обидуваат да го дефинираат својот поглед на свет, да ја разбираат и објаснат реалноста со која се окружени и да ја водат заедницата кон езистенцијални процеси.

Меѓутоа секогаш треба да се има предвид дека луѓето различно се однесуваат кон нештата кои го сочинуваат нивниот културен свет. На пример, тие рационално се однесуваат кон нештата кои им се објективно достапни, а ирационално кон нештата кои не им се достапни. Во тој случај, раздвојувањето на сферата на профано и сферата на сакрално, може да се поклопи со разделувањето на сферата на нивната достапност, односно недостапност. Тука се поставува и границата на реалното и границата до каде оди традиционалниот дух. Таа граница е, всушност, границата каде се забележува недозволеното, забранетото, или, пак, границата каде почнува оностраното или натприродното. А токму верувањето во натприродните сили и односот кон нив ни овозможува да ја го откриеме степенот на религиската свест на припадниците на една хетерогена селска заедница, што претставува уште еден значаен сегмент на народната култура.

Општо е распространето сфаќањето, дека сите случувања во природата и општеството се условени со дејството на натприродните,

оностраните сили, и се што се случува во профаниот свет има свои причини во однос на другиот, сакралниот свет. Но, ако комуникацискиот систем на религијата служи за пренесување на информација за сакралниот свет, за непознатото, тогаш и неговите составни делови мора да се третираат како средства со чија помош таа цел се остварува. Тука јасно се забележува и анимистичкиот поглед на свет кој и денес се манифестира во сите човечки активности, без разлика дали станува збор за колективни или индивидуални потреби. Всушност, во основата на сите религии од анимистички до монотеистички се подразбираат два света, две реалности кои постојат во една нераздвојна целина.

Досегашните антрополошки истражувања се насочени да покажат и утврдат дека ниеден сегмент на културата не може да егзистира доколку нема одредена функција, или, пак, ако не служи за задоволување на одредени колективни или индивидуални потреби. Затоа, во обидот да ја откриеме суштината за појавата на религијата, и што е тоа што ја држи активна во сите пори на општествениот живот, се отвора и можноста да се откријат и нејзините основни функции. Притоа, не треба да се изгуби предвид, дека религијата припаѓа на универзалните текови на човечкиот род, дека е интегрален дел на сите познати култури, како на минатите, така и на сегашните и дека во голема мера претставува еден од најдиректните регулатори на човечкиот живот воопшто. Во тој контекст е и дефиницијата на Фром, односно, дека, религијата претставува една иманентна потреба со која човекот внесува логички ред во хаотичната реалност која го окружува, и создава логични рамки во кои секое суштество, предмет, појава, случување ќе добие одредена смисла, одредено значење.

На тој начин, човекот е предизвикан да размислува за работите со кои доаѓа во допир, да се ориентира во светот, во сопствениот живот. Тоа му овозможува на човекот да се разликува од другите суштества, односно да се издвои како разумно суштество. Се забележува дека фундаменталната функција на религијата едновременно се поклопува и со основните функции на целата култура.

Религијата е таа која со својата посебност и значење овозможува согледување на многу специфични функции, задоволување на одредени потреби кои одредени културни комуникациски системи не можат да ги задоволат, или пак, не можат да ги задоволат на адекватен начин. Културата во одредена средина колку и да е едноставна мора да им обезбеди на своите припадници духовна ориентација во одредени рамки, што претставува и неопходен предуслов за нивен опстанок. Но, токму тука може да се забележи дека нејзиниот комуникациски систем не е доволен за целосно да се изгради одредено ниво, според кое луѓето ќе можат да дадат објективен одговор на објективното видување на светот. Таа посебна улога и е доделена на религијата која дава можност да се изгради една визија на свет со која се опфатени дури и недостапноста на нашето познание. Таквата визија не е од објективна природа, туку е втемелена на субјективни претстави, во верувањата кои можат да избледат доколку не се потврдат во создадената група. Имено, преку обредот и неговото манифестирање всушност се пренесува заедничкиот чин и моралното единство на дадената група. Со помош на комуникацискиот систем на религијата на сите припадници на дадена културна средина им се дава можност да изградат целосен поглед на свет, што е и негова основна функција. На тој начин, припадниците на дадена етнорелигиска група комуницираат преку посебни механизми кои се граделе низ текот на времето. Како спротивставени религии, христијанството и исламот изнаоѓале свој комуникациски систем својствен и за истражуваните хетерогени селски заедници, кој е посебен, специфичен и можеби неразбирлив за другите општествени заедници од хомоген карактер.

За да се откријат сите механизми на комуницирање, преку ваквиот комуникациски систем потребно е како во секојдневниот, така и во обредниот живот да се постават основните начела на двете религии, со цел да се воочат елементите на диференцираност, преклопеност, или, пак, идентичност.

Нивното постоење датира уште од дамнешни времиња. На пример познато е дека во Христијанството, односно во државите каде што тоа се

раширило е општо прифатено правилото почетокот на времето, новата ера, да се пресметува според датумот, односно годината на раѓањето на Исус Христос. Од друга страна, пак, муслиманите, според своите религиски учења, пресметувањето, односно почетокот на времето го земаат од годината кога Мухамед ја посетил Медина. Годината кога тој го остварил ова патување е наречена хиџра, т.е. година со која се одбележува почетокот на исламскиот календар. (Schmalfuss,L., str. 315.) Утврдувањето на датумите како почетоци на значајни периоди, всушност се прават обиди за да се локализираат одредени настани кои претежно се поклопуваат со сеуште присутното потврдување или потребата за самопотврдување на утврдените механизми кои се особено релевантни за процесот на создавање на идентитетите.

Гледано во историска перспектива, секоја заедница која минувала низ сложените процеси на идентификација, била поттикната да се реализира на повеќе различни нивоа, но во основата секогаш се придржувала на утврдените принципи базирани на нивната комплементарност, земајќи ги предвид нивната старост, автохтоност и локалност. Тие ги претставуваат и основните параметри врз кои се создава структурата на заедницата која е приоритетна за нашево истражување.

Гледано во историска перспектива, преку генерациите се пренесувале многу информации, кодови на однесување кои влијаеле на создавање на посебните културни системи. Во основата на ваквите културни системи всушност, е втемелен вредносниот систем на заедниците во кој се акумулирани информациите на поколенијата и се пренесуваат како света реалност од колено на колено. Ако се направи една ретроспектива може да се забележат многу значајни елементи кои се согледуваат во современото однесување на припадниците на дадените етнорелигиски групи, што на своевиден начин ни овозможи правилно да ги согледаме нивните главни обележја. Затоа, само по себе се наметнува како неопходност, да се укаже на некои важни карактеристики на двете светски религии, христијанството и исламот. Нивните извори и облици, нивното ширење, создавање и откровение, како и нивната догма, нивното прифаќање, и доминацијата

даваат можност да се согледаат некои културни процеси кои се случуваат токму на овие простори.

2.2. Основните принципи на Христијанството како религија

Раната историја на христијанството е од големо значење за неговата мисија и социјална улога. Ова не се однесува само на средновековието, туку и на неговото манифестирање до денешни дни. Појавата на изворното христијанството во социолошки поглед, особено е значајна по христијанските општини. Тие верски заедници, или општини, биле организирани според принципите и моделите кои ги наоѓаме во Евангелијата и аналогно на односите меѓу Исус и неговите први приврзаници. Како мултифункционални, тие биле не само верски заедници, туку задоволувале освен верски и повеќе световни потреби. Како тип на општествено организирање претставувале нешто ново, невообичаено, бидејќи ги поврзувала некоја силна кохезивна сила, наречена "љубов". Љубовта кај христијаните означувала, во секое време да се биде подготвен за да им се помогне на членовите на христијанската заедница. Тие биле поврзани преку верското учење, одредени обреди и обичаи, (молитва, кршење на леб, заеднички обред) и тн. Во таквите заедници, односите не се регулирале со помош на власта, туку со договор и врз основа на авторитет на одредени поединци кој се засновал на нивните способности и надареност. Карактеристично е тоа што нејзините членови припаѓале на пониските општествени слоеви. Тоа им овозможило на христијаните да се одржат и покрај сите притисоци се до конечното признавање како државна религија. Ова е и периодот кога настанале големите промени кои придонеле христијанството да се институционализира. На тој начин дошло до појава и на црквата која претставувала централизирана организација со одредена хиерархија на црковната власт. Во нејзиното членство почнале да се вклучуваат и богатите граѓани, како и многу војни функционери, при што дошло до зголемување и на социјалната основа на христијанството. Создавањето на широката црквена организација

морала со себе да повлече и одредени промени во самата христијанска религиозност.

Гледано религиски, евангелиското и првобитното христијанство претставувале едно движење насочено против старата, законска религија, односно против надворешната ритуална побожност. Нејзиното позитивно одредување ја издвојувало како нагласено етичка религија, која го проповедала внатрешниот морален препород на човекот. Но, како моќна и централизирана организација, христијанството, во основа, се приклонило кон типот на законска и ритуална религија, бидејќи развило сложен систем на верски обреди и свети тајни. На тој начин ги обврзувале своите приврзаници кон посебни услови во однос на нивно спасување и тоа само, преку нивното учество во обредите и тајните. Нивното почитување во однос на ваквите реални добра не било доволно за да се дојде до човеково спасение, туку, неопходно било секој приврзаник да биде крстен според сите црковни правила, да го посетува храмот, да се исповедува, да се причестува, односно да поприма “натприродна моќ” која само црквата како божји претставник и посредник на земјата можела да му ја даде. Создавањето на ваквата строго нормирана религиозност под раководство на црквата одела кон етичко достигнување, да се дојде до понизност, како една од христијанските доблести. Чистотата на срцето и љубовта кон Господ почнала да се претвора во понизност кон црквата со што дошло до промена во однос на религиозноста и христијанската етика. Всушност, таквата послушност кон црквата и во жртвувањето за црквеното единство водело кон сигурно кршење на самиот себе, со што сите жртвувања за другите, и сите добра што се заштедувале им се давале на црквата, додека за возврат црквата им ветувала спасение на оној свет, со кој пак, управувала самата црква. (E. Troeltsch, s. 89-90, 107)

Главните христијански доблести се вера, надеж и љубов. Што се однесува за поимот грев кој доаѓа како непочитување на одредени религиски забрани, христијанската етика како и етиката на многу религии се на мислење дека основата на гревот не може да се бара во социјални,

психолошки и етички причини, или, како негативно дејство на одредени човечки постапки на индивидуални и социјални вредности, туку дека гревот примарно претставува религиска категорија (Vuko Pavićević, 1980, str. 248) Поимот грев во христијанската религија ги опфаќа сите лоши постапки на човекот кон самиот себе, кон другите луѓе и кон сите суштества воопшто, односно израз и облик на непослушност на човекот кон Господ, оддалечување од него и немање доволно љубов кон него. Секако, улогата на забраните овде се од примарно значење, бидејќи го поттикнуваат човекот на нивното придржување имајќи ги предвид Божјите санкции. За постоење на гревот не е доволно само прекршувањето на забраната или правилото, или објективната вредност на објективната повреда на некои вредности, туку морало да постои и субјективна компонента: доволно јасна свест за значењето на оној против кој се греша како и слободна одлука за грев. Првиот грев е горделивоста, потоа зависта, гневот, тврдоглавоста, блудот, соблазнување и тн. (Vuko Pavićević, 1980, str. 249)

Христијанството, односно православието, како и другите големи монотеистички системи во основа е универзалистичка религија, бидејќи Бог е носител на општите човечки вредности. Црквата имала сосема различни ставови во разни историски епохи, но по правило би требало да има улога на насочување на нејзините приврзаници кон Господ, со цел да си обезбедат вечен живот на оној свет, и тоа преку почитување на религиските и моралните начела кои ги утврдила самата црква. Тоа повлекува претворање на основната теолошка причина во личен став на човекот кон разните вредности, во меѓусебните, политичките и економските односи за кои е неопхоно постоењето на норми кои ги поставило самото христијанство.

Христијанството е религија на ученикот Исус Христос. Неговата оригиналност за разлика од останатите религии се состои во тоа што тоа е единствена религија чија што вистина се отелотворува во една жива личност која истовремено е и трансцедентна, бидејќи Исус е другото лице на Света Тројца и човекот, што живеел и страдал во дадени историски и географски рамки. Во основата на христијанството, Господ е еден, но во исто време е

троичен, се јавува во три лица божји: Бог-отец, Бог-син и Бог-дух. Со ваквата догма за тринитетот (троединството) цврсто е поврзано учењето за божественото вплотување за постоењето на Бог човек: Бог-татко што го праќа својот син каде што добива човечки телесен облик и се создава Исус кој проповеда божја наука, страда за луѓето распнат на крст, со цел преку своето страдање и воскреснување да ги спаси за вечен живот оние кои во него веруваат. (Бакалов Г., 1999, 198-205) Идејата за спасение и спасител е всушност, една од основните идеи на христијанството, која е цврсто поврзана со идејата за грешноста на човечката природа, која е преземена од старата еврејска религија. Имено, природата се смета за грешна поради “првобитниот грев” на првите луѓе, Адам и Ева кој се состои во прекршувањето на божјата забрана да не јадат од дрвото на препознавање на доброто и злото. Од овде може да се види колку е голема улогата на забраните, како и последиците од нивното непридржување или непочитување. Но, првиот грев ја создал и основната верба дека луѓето само со божја помош можат да си обезбедат себеси блажен живот на “оној свет“. Ваквата идеја за грешност на човечката природа повлекува и барање за аскеза, како и проповедањето на понизност (како една од неговите најголеми доблести).

Христијанското учење, онакво каквó што е прикажано во основните списи на Новиот завет (евангелијата, делата апостолски и посланијата апостолски), е ново и револуционерно во однос на старата еврејска религија која се смета за законита религија. Неговото верско учење било строго фиксирано во верските книги. Многу од неговите прописи кои имале чисто обичајна и обредна вредност, како оние кои се однесувале на содржината на исхраната, на обрезавањето и биле возвишени на ниво на апсолутна обврска, односно имале основа на задолжително почитување и на самото верување: “Кој го грди името Господово, да се погуби, целиот народ да го заспијат со камења, а дојденецот и домородецот кој би го срушил името Господово, да се погуби“. (Треќа књига Мојсјева, XXIV, 16.) Ваквиот тип на религиозност, во основа е традиционалистичка и обредна, и најчесто нема никакава смисла за

вистинските морални вредности, туку едноставно ги претставува верско-обичајните прописи. Во поглед на правичноста во Стариот Завет било застапено и начелото, правото на одмазда, односно да се врати со иста мера.

Но, во основата на новото христијанство каде Исус се јавува како спасител, тој го погазил ваквото начело залагајќи се за помирување, опростување и љубов. Со други зборови, наместо во едно ограничено традиционално право, Исус барал решение за човечките односи во љубовта, а начелото на љубов го ставал на универзално ниво. Целиот свој закон кон Господ тој го сведел на две заповеди, на заповест на љубовта кон Господ и кон својот ближен, имајќи секогаш предвид дека за ближен не се смета само својот роднина, туку и секој човек. Всушност, од поставувањето на начелото на љубовта кон Господ на прво место е произлезена и основата на идното ограничување на љубовта кон соврениците. (Vuko Pavićević, 1980, str. 238-239) Ваквата порака освен во Библијата, е присутна и во синагогата, во Талмудот и во сите евангелија. Со појавата на црквата ваквата заповед претрпела одредени промени бидејќи покажувала отворена омраза кон оние кои се сметале за нејзини отпадници. Тоа придонело основното начело на христијанството, љубовта кон ближниот да се замени со љубовта кон својот верски истомисленик. Што се однесува до убиството, кое во првобитното христијанство било осудувано, во современото христијанство било одобрено, доколку било извршено од страна на црквата. Овде се гледа и кршењето на една од основните божји забрани. Иако ова било карактеристично само за одреден период, сепак историските податоци зборуваат за позитивни и негативни процеси од страна на црквата кои имале големо влијание врз самите верници.

2.2.1 Основните начела на православието во контекст на христијанството

Бидејќи нашето истражување се однесува на Македонците со православна вероисповед, како посебна конфесионална група во христијанството, ќе се обидеме да ги истакнеме неговите основни карактеристики. Всушност, основата на православните христијани се темели врз надежта во натприродното, во светиот дух, односно во вербата на доаѓањето на Светиот дух, и во вербата во задгробниот живот. Во основа христијанскиот морал го поставил верувањето во бесмртната душа, која ќе биде казнета или наградена спрема направените дела на овоzemскиот свет. За православните, традицијата претставува единствен начин на кој верникот може да го прими зборот Божји, односно Светото писмо. Но, единствен авторитет и извор на верата е начинот на кој црквата го изнесува Светото писмо на луѓето, а не самото Свето писмо, што се гледа и од самата литургија. Имено, за секој одреден празник со своите строго избрани текстови од Светото писмо за време на Богослужбата црквата влијае непосредно на верниците. Црковните свештеници, преку нивните химни, молитви, песни од иконите и фреските ги пренесувале прописите на Светиот дух. Црквата била единствено место каде што Светото писмо се ширело пред неговите верници, која била сфаќана како единствениот организам на Христовото тело, изграден врз основа на неговото воскреснување. (Opšta enciklopedija, tom 1, 1971, str. 557)

Во основата на православната црква постојат седум свети тајни: крштење, миропомазание, евхаристија, покајание-исповед, свештенство, брак, елеосвештение.

Кршћивањето се изведува со ставање на крштеникот во света свода и во исто време се прави другата света тајна миропомазанието;

Миропомазанието е света тајна со која свештеникот станува одговорен чувар и заштитник на светата вистина, христијанската вера;

Покајувањето е исповед со која покајникот се обидува да добие простување од гревот;

Светата тајна брак означува свечена служба на венчавање, Богослужба;

Свештенството е давање на заклетва на епископот која секогаш е придружена со свечено одобрување на народот;

Светата тајна на елеосвештение означува давање на олеснување и тоа не само на болниот, туку на сите верници како на заедница, во текот на светата недела;

Светата тајна евхаристија е нешто со кое се соединува, во единство;

Затоа во црквата не може да има повеќе олтари, туку само еден, и тоа во еден ден може да се одржи само една литургија. Изведувањето на оваа света тајна е најсвечано, бидејќи со неа се извршува целокупната историја за спас на човекот. Верниците се причествуваат на два начина со вино и леб, а тоа се прави за време на некој голем празник, бидејќи на тој начин христијанинот се приближува кон Бога со чувство на целосна понизност и почитување.

Литургијата се одвива во духот на заедницата на црквата со своите верници, и нивната блискост, а се изведува секогаш на јазикот на народот во кој црквата дејствува. Иконата е доказ за поврзаноста и составен дел на православната литургија, а од последниот вселенски собор одржан во Nikej, 784 година, почитувањето кон иконите е канонизирано како догма на верата.

Меѓутоа, кога е во контекст со одредени културни, економски и посебни политички услови, тоа побудувало и национални, или етнички чувства. Гледано во дијаспората, Македонците со православна и Македонците со исламска вероисповед се обидувале на секој можен начин, да го зачуваат својот начин на живот, културната и верската традиција во неизменет облик. Пример, во текстот на Пејчиновиќ може детално да се анализираат фактите коишто ја отсликуваат релацијата христијанско учење-народна религија. (Крчовски-Пејчиновиќ, *Избрани текстови*, Кочо Рацин, Скопје 1963, стр. 76-77) Станува збор за празнување на четвртоците по

Велигден до Спасовден, поради заштита на заедницата од град. И покрај кажувањата на селскиот свештеник дека оваа забрана не стои во каноните на христијанската црква, и дека тој се консултирал и со духовни лица, владици и други автори, селаните не го прифаќаат одговорот и одлучуваат да ја следат и чуват традицијата на нивните стари и тоа по цена и свештеникот да биде протеран од селото. Ова го покажува и степенот на народната свест, како еден важен параметар за развојот на народната култура, при што свештеникот како главен медијатор во однос на Бог, не може да создава правила или други механизми на комуникација, туку напротив, комуникацијата се одвива точно според потребите на заедницата. Може да се забележи дека народната свест и размислување, кои се граделе врз темелите на вековната народна традиција, и покрај големите надворешни промени не извршиле свое директно влијание врз обрасците на религиското мислење и религиското однесување. Создадениот однос кон божествата кој бил во голема мера условен од нивното однесување, всушност го истакнува и нивниот однос: индивидуа/заедница: божество, во кој се открива примарниот код на однесување изграден врз принципите на заемност и еднаквост, без разлика на верската припадност.

Ваквите кодови на однесување во повеќе случаи се прифаќани како нормални и својствени, иако се однесуваат и на хетерогени заедници, особено ако заедницата се бори за својот опстанок. Нејзините припадници без разлика на верската припадност најчесто и го манифестираат својот револт кон самиот Бог, често пати дури и јавно колнејќи го, и покрај стравот од неговите божји казни. Тоа едновремено го открива и степенот на народната свест, која директно истакнува и една од посебностите на категоријата народна култура, подеднакво застапена и во народното православие и во народниот ислам.

Што се однесува до религиската свест, може да се забележи дека таа во најголема мера се поклопува со народната свест. Имено, поголем дел од населението во ваквите селски заедници не ги познаваат основните начела на религијата на која и припаѓа. На пример, во однос на молитвите кои спаѓаат

во основните канонски задолженија и кај двете религии, христијанството и исламот, поголем дел од нивните приврзаници, не само што не ги знаат молитвите, туку незнаат ни за кое време се неменети, а уште помалку го знаат начинот на нивното реализирање, или, пак, воопшто, не наликуваат на тие од Богослужбените книги. Но, сепак во нивната свест постои навиката за молитви, иако најчесто личат на магиско-обредни формули истакнувајќи го на тој начин степенот на нивното размислување. Дури и самото крстење на луѓето во црквите, не е во согласност на правилата на христијанската веронаука, туку едноставно тоа се изведува механички како гестакулационо обредно комуницирање со Бога. Идентичен заклучок може да се донесе и за религиските чувства на Македонците со исламска вероисповест, кои и покрај крвките врски со ортодоксниот ислам, себе се сметаат за прави муслимани, и покрај крајното непознавање на неговите основни начела и прописи. Непознавањето на арапскиот јазик и наметната должност за молитви ќе биде разгледана во делот посветен на Исламот и неговите основни канонски задолженија.

Целокупното христијанско учење, е сконцентрирано во едно од најважните дела на историјата, Библијата. Тоа е една од најдревните книги во целата историја. Најстариот дел од Библијата датира пред сите други светски религиозни списи. Библијата се состои од 39 книги на Хебрејските списи, што е познат и како Стар завет, како и 27 те книги на Христјанските грчки списи, наречен како Нов завет.

2.3. Основни принципи на Исламот како религија

Најпрвин христијанството, а потоа и исламот се развиле во најзначајни религии во европско-медитеранското подрачје. Појавата на исламот како нова религија има своја генеза. Според ред автори, тој проникнал како резултат на социјалните противречности, и како одраз на процесот на развитокот на класното општество и на образувањето на држави во Арабија. Затоа и исламот како религија се појавил токму во Арабија, која во тој

период била во процес на распаѓање на односите на првобитната заедница во подем во 6 и 7 век. Ваквите услови на се посилна општоарапска криза во Мека, биле предизвикани и од постоењето на робовладетелскиот систем, при што социјалните противречности го достигнале највисокиот степен, и на одреден начин го стимулирало основањето на новата религија -исламот. (Hiti Filip, *Istorija Arapa*, IP "Veselin Masleša", Sarajevo 1973, str 15, 16)

Зборот ислам, во права смисла на зборот означува потчинување на Бога, карактеризира монотеистичкото учење, проповедано од Мухамед во Арабија во 7 век кое се распростаранило со тек на време низ повеќе земји во светот. (Доминик С., 1999 год, стр. 31) Мухамед бил еден од неговите божји пратеници кој ги поставил темелите на општествената организација на Арапите и ја создал арапската држава со чија помош полесно можел да го шири исламот и да создава услови за остварување на универзалната мисија да му се наметне на целото човештво. Се додека неговите следбеници се придржувале кон нормите на Коранот, напредокот се чувствува и на политичко и на културно поле. Имено, Арапите пред Мухамед не познавале никакви општествени и други авторитети. Тие живееле едноставен патријархален племенски живот, а во меѓусебната борба не познавале никакви забрани на насилство, грабежи и сл. Пред да се појави исламот као религија, арапските племиња, во религиозна насока им припаѓале на разновидни верувања. Едни од нив за свој Бог го сметале сонцето, други се поклонуваале на месечината, трети на разни "свети камења", свети дрвја и свети води. Фактот дека во Арабија имало и христијански и еврејски култови, зборува дека бројноста на местни култови и религии била голема, а верските разлики меѓу нив не им пречела за да соработуваат па дури и да склучуваат договор за невојување за неколку месеци. Во текот на тие месеци Арапите оделе да се поклонат на храмот Каба, кој е изграден во Мека и го претвориле во нивен храм сместувајќи кумири и идоли на околу 360 месни култови и вери, меѓу кои и иконата на Марија со синот Исус во рацете. (Пеев, И., 1999, стр. 239-257)

Првата власт и јавна установа, што се појавила меѓу Арапите, била исламската верска општина. Учењето на Мухамед уште во самиот почеток почнало да се прифаќа како законски норми, кои повлекувале нивно безусловно почитување, дури и закана дека прекршителите ќе завршат во пеколот, но едновременно и ветување дека добрите луѓе ќе живеат во рајот. Оттаму во свеста на правоверниот муслиман се наметнувала и должноста, да ги прима ладнокрвно, смирено, несреќите и неправдите, односно дека " така било пишано". Тој проповедувал меѓу луѓето дека целта на животот не е човекот да се обогати, туку да му се потчини на Алах (ислам) и да ги исполнува неговите заповеди: да се оддава на молитва и да пројавува милосрдие. Во неговите проповеди се откриваат теми, споменувајќи за верата на источните христијани, кои што сеуште го испитуваат стравот од Бога. Меѓутоа со тек на време, кај луѓето се јавувало сомнение дека тој се јавува сам како носител на боженственото послание и почнале да се плашат од неговото влијание. Мухамед станал објект на постојани напади, а неговите ученици биле малтретирани и принудени да се преселат во Абисинија. Тогаш тој ги анатемисал неверниците и ги приведувал според примерите од времето на старите пророци. Но, несигурен дека неговите проповеди во родниот град нема да бидат плодни, најпрвин ги испратил своите ученици во градот, за потоа тајно да ја напушти Мека на 24 септември 622 год. Тој датум е наречен Хиџдра, т. е, преселувањето и од тој ден се смета за почеток на постоењето на исламот и почетокот на неговиот свет и живот. Современото светилиште во Мека станала точката, каде што верниците се собирале во времето на молитвата (кибла). Во 632 година, Мухамед извршил поклонение во Мека според ритуалот пропишан од самиот него: тоа му било и прошталното поклонение, бидејќи по неколку месеца покасно во Медина се разболел од силна тресака и умрел на 8 јуни истата година. (Šimanjski, E., 1978, str. 219-254) Периодот во Медина од неговиот живот го претставува периодот на втората серија сури. Тоа е дело на еден религиозен и општствен законодател и содржи во себе најмногу преписи за тоа како да се организира новиот ред

возановен со исламот. Преку нив се настојувало да се определи моралниот и религиозниот идеал на исламот кој е поврзан со вербата во Алах.

Зборот Алах, некои обреди и обрезавањето (познато како сунет кај муслиманите) како и посетата на храмот Ќаба водат потекло од Абрахам. Големата почит кон овој храм од страна на Арапите придонела градот Мека да стане важен религиозен центар кој го издигале на многу повисок пиедастал својот Бог кој го означувале со името Алах. Тој Бог подоцна бил прифатен за единствен Бог на сите муслимани. Иако поимот "алах, во смисла на Бог" им бил познат уште пред исламските Арапи кои го почитувале како свој заштитник и творец, тој ги надминал сите божества, бидејќи единствено во него се отелотворувала творечката сила. (Н. Смаилагиќ, 1973, стр. 34) Овде се забележува вербата во единството на Бога, односно вербата дека Алах е еден и единствен, вечно, трансцедентно и семоќно суштество. Неговата семоќност на Бог се изразува токму преку неговата творечка сила, според која, тој го создал светот за седум дена, на шестиот го создал човекот, а на седмиот не си дал одмор. Племенскиот Бог Алах станал главен за сите племиња што зависеле од Мека. Го прифатил и Мухамед, но не како Бог на најсилното племе, туку како универзален Бог на сите Арапи. Според ова може да се забележи дека религијата на Арапите во Арабија, се развивала на релацијата од анимизам кон монотеизам (верување во еден Бог.) Но, рецидивите од паганството не биле искоренети во целост. Иако кај нив сеуште постоело верувањето дека 4 нивни духови (џинови) се наоѓале во некои дрвја или камења, во сонцето, месечината, сепак, преовладувало верувањето во Алах. Исламот им ветувал на верниците убав задробен живот, во т.н. џелнет, што соодветствува на имагинарниот рај кај христијаните. (Доминик С., 1999 год, стр. 31-38)

За да се има увид во сите важни моменти на исламската религија, треба да се следат сите значајни случувања како стопански, општествени и политички промени како во исламскиот така и во неисламскиот свет, како и да се земе предвид целината на муслиманската култура, на нејзиното минато, сегашност и иднина, но нема да навлегуваме во историските факти, туку само

ќе укажеме на некои сегменти поврзани со нашиот истражувачки проблем.

Муслиманската култура своите животни искуства ги црпела од иранските, египетските, сумерските, грчките, римските, арамејските, асирските, вавилонските па дури и индиските извори. Во текот на своето вековно постоење исламот поминувал низ различни фази. Од религија која ја проповедале мал број на луѓе се претворила во светска религија, универзална идеологија на народите кои населувале големи пространства од брегот на Атланскиот Океан и Пиринеите па се до Индите и кинеските граници. Населението на освоените територии-Персијанци, Сиријци, Копти, Бербери и други народи го прифаќале исламот и арапскиот јазик. (Šimanjski, E., 1980, str. 403) Во тој период прашањето на муслиманската народност бил во втор план, бидејќи арабјанин станувал секој кој исповедал ислам, зборувал и пишувал на арапски. Во историјата на културата на муслиманската цивилизација тоа претставува и еден од најсуштествените фактори кои придонесувале за создавање на исламското општество.

Верата се претставува како религиозен и социјале кодекс, кој дошол до народот преку божественото откровение, од каде што произлегува исклучиво од јуридичискиот карактер на исламот, определен пред се, како Закон, шеријат, кој се претставува единствено преку опшноста на верувањата. Со тоа се објаснува и прифаќањето за симболот на верата: и тоа не просто потврдени, туку со доказ, конечно вклучено кон заедницата, кон сите оние кои го одржуваат. Содржината се сведува на едно единствено изрекување, извлечено од еден стих на Коранот (7, 157): нема друг Бог освен Алах и Мухамед е неговиот пророк. Едноставноста на оваа вера е назначена постојано да биде изразувана и се состои од таква внатрешна енергија, односно религиозен дух кој проникнувал во секој акт од животот на муслиманите, дури и тогаш кога не го познавале базичното учење за својата религија.

Што се однесува до каноничните ритуали, за муслиманите тие имаат второстепено значење, всушност, како да ја дополнувале и насочувале

верата без да се измени нејзината суштина верувајќи дека на тој начин направиле смртен грев.

Законот за муслиманите претставува збир на безвремени религиозно-правни упатства кои се засновани на Коранот-свет текст со апсолутна вредност. Бидејќи догмата немала друга официјална формула освен шахадата (свидетелство), муслиманските Богослови се обиделе да ги соберат сите растурени елементи во Коранот и да си создадат свое вероучение. Направени биле неколку верзии на Коранот, но Вулгата е настарата копија и датира од 877 год. Утврдениот текст на Коранот е разделен на 114 сури со различен број на стихови. Коран или Коран , значи читанка, а китаб (како што е наречено кај Македонците со исламска вероиповед) значи книга. Овој арапски збор на овие простори дошол преку Турците османлии. Во самиот Коран за оваа света книга постојат поголем број имиња. Во Коранот на арапски јазик е вграден дел од библиските тези, односно Стариот и Новиот завет, како и од тезите вклучени во некои древни далекоисточни конфесии. Во него е изнесена целокупната суштина, темелните основи на сета филозофија на Мухамедовото учење, т.е. верувањето во еден Бог-алах, чија моќ е неограничена, кој казнува, простува и им го посочува правиот пат на луѓето. Пеев, И., 1999, с тр. 257-261) Според Коранот, покорувањето на алах (на единствениот Бог) е приоритетна должност на секој муслиман. Ваква обврска, ни една друга религија нема формулирано со толкава строгост, што природно создало услови верувањето во судбината да има фатален обем. Во Коранот е содржана филозофијата на исламската вера. За арапската нација Коранот е света книга, Господов збор и останал не само најзначајна Богослужбаена книга, туку и книга за разгорување на националното чувство и за доследно чување на народните традиции, е света книга, Господов збор. Основна движечка сила на Коранот е моралот кој како морален закон е неизменлив, и означува божја заповед. Затоа човекот е должен да му се потчини на тој закон, а тоа потчинување се нарекува ислам (покорност на Бога). Во периодот кога Мухамед бил жив, тој сам го ожитворувал во практиката верското и политичкото водство на муслиманите, како со

посредство на Коранот, така и со своите зборови и со своето однесување. Еден век подоцна таа традиција од животот и однесувањето на Мухамед почнал да се означува со поимот хадис со кој се означувал патот по кој одел Мухамед во реализирањето на исламот. Имено, хадисот е прифатен како апостолска традиција, како втор извор на исламот. (Лиманоски, Н., 1989, стр. 27-32)

Суната се смета за втор извор на Законот, што означува поведење, начин на дејствување, или, пак, карактеристика на правоверните членови на заедницата. Со терминот суна започнува означувањето на практиката и теоријата на муслиманската ортодоксија, а со терминот сунити-придржување кон официјалната доктрина. Како акт со којшто се обновува предвечниот договор меѓу Алах и потомците на Адам, исламскиот закон е израз на заветот, предложен од Бога на верниците, благодарение на кој им се гарантирале подобри услови за живот во сегашноста, или, за во иднина-вечна награда за натчовечките напори. Оттука произлегува и поделбата на три основни дела на канонското право: религиозни прописи, кривично право и принципи на општествениот живот. Доминик С., 1999 год, стр. 41-43; Пеев, И., 1999, стр. 259-261) Во секој прилог на Законот се наидува на разни пречки од родот на локалните обичаи, народните верувања или историски услови кои речиси во секое време се обидуваат да го принудат Исламот да создава компромиси аргументарани со различни искуства од создадени докази. Тоа разидување меѓу теоријата и практиката, особено присутно во семејниот и општествениот живот се јавува и во религиозната практика. Ваквите разидувања или, пак, поклопувања ќе бидат анализирани преку обредите поврзани со животниот циклус и меѓусебните комуникации на социјално ниво кај Македонците со исламска вероиповед со цел да се открие степенот на нивната религиска свест.

2.3.1. Исламскиот Закон и религиозниот живот

За муслиманите религиозниот живот се состои најмногу од исполнување на петте ритуални задолженија, определени од Законот кои се наречени столбови на верата. Освен симболот на верата, признавањето на трансценденталноста и единството на Бога, а оттаму и условите на заветот, во нив се вклучени и Молитвата, постите, задолжителната милостина и поклонението. (Доминик С., 1999 год, стр. 46-47; Пеев, И., 1999, с тр. 266-275)

Исламскиот кодекс на однесување се темели на вероисповеста. Тоа е првиот столб на исламот.

Молитвата е вториот столб. (Давид Кер, 1991, стр. 321) Како основен елемент на култот, составен од строго утврдени дејствија и зборови, тие претставуваат израз на пофалба и благодет, во кој не се содржани никакви елементи на молба, ниту на персонална врска меѓу човекот и Бога. Таа се извршува пет пати дневно (во Коранот е назначено само три пати, додека петте молитви произлегуваат од суната). Во моментот на секоја молитва оцата се искачува на миндарето и оттатму прави прозивка која се состои од следниве зборови: Алах е голем (четири пати) Ви докажувам дека нема друг Бог освен Алах (два пати): Ви докажувам дека Мухамед е пратеник на Алах (два пати): Алах е голем (два пати): Нема друг Бог освен Алах.

Пред да пристапи кон молитвата, верникот преба да биде во состојба на ритуална чистота. Потоа се седнува во насока кон Мека и се оградува место, со кое тој се одделува од останатиот свет, или се поставува молитвено килимче. Доколку некој од верниците не е ритуално чист, не смее да ја извршува молитвата. Исто така, заградениот простор за молитвата не смее никој да го прегази, или прескокне за време на изрекувањето на молитвата. Молитвата може да се изрекува каде и да е, освен петочната молитва за која верниците мора да се соберат во џамијата. Во неа е содржана и клетва, па затоа верниците гледале скоро секогаш да бидат присутни на нејзиното заедничко изрекување. "Ја, сега остарев и на џамија не можам да одам, ко ќе можам во џума одам. Тоа е големата молитва што во петок се одржува и на

која одат сите старци. Така, така, одат и оцата ќе и кажи од веронаука како е арно, да не праиш лошо, се ќе и кажи. Во книгата нема лага, од Коранот е се. Во џума, еден човек, одамна како што кажуваат, три џуми ако не ги клањаш, да умри не чини, 40 дена да одиш на џамија, ако сега не се клања, ама 40 дена да оиш, секој пат да оиш, не можеш да остаиш, ти ќе навикнеш на тоа, а, бе, од Господ работите се големи." (АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год, с. Дебреште.)

Молитвата содржи посебни елементи на изведување. Пред секоја молитва претстои задолжително обредно миење наречено абдест. "Пред секоја молитва се мијат на овие места. Ааа, некој ќе дојт, па ќе земиш оти ти до пладне не си можел да одржиш абдестот. А ако не можеш 5 пати да одиш в џамија на молитва, можеш дома да се помолиш. Можеш дома, еве ја су болен и дома се мола." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.) Има и други молитви, кои не се задолжителни, како што е ноќната молитва, како и оние кои имаат специфично значење (за дожд или за мртвите), кои се извршуваат во обредниот дом, во џамијата или на гробиштата. Што се однесува до исполнувањето на канонски задолженија, Македонците со исламска вероисповед се однесуваат сосема спротивно од она што го нагласуваат за нивно строго придржување. Молитвата не е онаква како што ја претставуваат, бидејќи се случуваше при моето истражување да седам и по 8 часа, а тие за тоа време да пропуштат дури три молитви. На тоа тие имаат вакво објаснување. "Не, ти ако не можеш и ќе прескокнеш, ама Рамазанот да го напраиш и да умриш, простен си од Бога. И тој месец Рамазан најчисто се држи се." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.)

Бидејќи молитвите задолжително се изрекуваат на арапски јазик, а Македонците со исламска вероисповед воопшто не го познаваат, тие се убедени дека е доволно само да се клањаат, со уверување дека на тој начин ги исполнуваат исламските канонски задолженија. "Има молитва и молитва, има оците што ја знаат е долга, ние не ја знаеме таа, ама се молиме и ние. Оците ни кажуваат како да знаеш, толку, само да знаеш да се клањаш. Чим

се исправааш таа оди до Господ, и ние си ја правиме дужноста што ни е дал Господ. А некој незнаел на арапски да се моли, ама имал голем мерак, и му дошло на сон како Господ му велел, да си велиш коа ќе се клањаш: "Бела овца, црна овца, и легни таму колку што треба, тоа е исто, само да имаш ти волја да се клањаш." (АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год, с. Дебреште.) И покрај тоа што арапскиот јазик е потребен за молитвени цели, тие него не го научиле никогаш. Арапски не знае никој, освен по неколку збора од молитвите научени напамет од Коранот. Па затоа и секојдневните молитви, вообичаено изговарани на арапски јазик, ги зборуваат механички, без разбирање на нивното значење. (Ѓорѓевиќ, Т., 1984, 251).

Ова е еден од главните параметри кои директно ни ја покажуваат религиската свест на Македонците со исламска вероисповед и еден од елементите на категоријата народна култура во истражуваните селски заедници.

Молитвата е поврзана со верскиот придонес, третиот столб на исламот, кој современите муслимани го објаснуваат како темел на општествената активност. Верскиот придонес е средство за исплатување на гревот. (Elijade, M., Kuliano, Joan P., 1996, 178-199). Тоа е задолжителната милостина која се нарекува зеќат (причеста) и служи за пречистување на овоземските богатства, од коишто човекот може да ги користи единствено кога е во состојба и на тој начин верува дека му се оддолжува на Бога. Таа се разликува од доброволната милостина (садака), традиција за која се утврдува уште со појавата на Коранот. Пред се, таа им се разделува на сиромашните. Во основа, задолжителната милостина означува, данок, собиран од богатите кој подоцна им се разделува на сиромашните.

Постот е четвртиот столб на муслиманскиот верски живот, а бара потполно откажување од јадење и пиење во текот на целиот месец на постење, од излез па до залез на сонцето. Тоа е постот за време на најважниот муслимански празник Рамазан. Тие се воведени во Медина, по 2 години од Хиџрата, заменувајќи ги примитивните пости на ашура преземени

од Евреите. Со нив Пророкот им возвратил на чистотата на еден обичај, подржан од Евреите и Христијаните. Што се однесува до месецот Рамазан, тој несомнено е избран, во тоа време на годината, кога Мухамед бил опфатен од првите пророштва. (Пеев, И., 1999, с. тр. 267) Постите се задолжителни за целиот месец Рамазан (освен за болните, за леунка и за патувачите кои се ослободени во одредени услови). Тие започнуваат во периодот на млада месечина, што официјално ги објавува кадијата и треба стриктно да се почитуваат од изгрев до залез на сонцето. Пред самиот изгрев се формулира целта на постот, без којшто би бил лишен од вистинската смисла. По време на денот на верниците им е забрането да примаат храна и вода, да пушат и да се оддаваат на телесни задоволства. По залезот на сонцето се дозволува вечера, како и појадок пред изгревот. Постите се задолжителни и во случаите на компензирање (кога е наложено да бидат прекинати), на искупување (кога биле нарушени од сексуална врска или биле прекинати од значајни причини), како и при некои специфични околности.

Петтата од основните должности на исламскиот верски живот е хадочаството, или, аџилакот во Мека и нејзината околина. Во хетерогените селски заедници со посебен респект се однесуваат кон оние кои заминале на аџилак во Мека. Тоа е едно од посепцифичните задолженија, коешто муслиманот треба еднаш во животот ако е во состојба да го изврши. Од него се ослободени, освен сиромашните, оние кои се неспособни да патуваат сами (душевно болните луѓе, робовите, жени без роднини за да ги придржуваат). "За на аџилак ако имаш пари, ако ти фати умот, да оиш, да се платиш на аџилак, оти таму одат кај што светците се умрени, евлиите, гробови има, да оиш ти е борч да оиш кај него, ако немаш пари неможиш да оиш, значи не ти се следува. Ама ако имаш пари, а ти не оиш, тоа е голем грев." (АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.) Времето на заминување на аџилак е некаде пред муслиманскиот празник Бајрам, за да можат да бидат во Мека токму пред самиот празник. "Да го фатат треба мал Бајрам, таму ти билиееее, ногу народ ти било, ќе фрла сефте три пати со камчиња и ќе фрла на ѓаволот, оти те лажел за лоши

работи, гаволот се праи шо праи, после ќе вртеш кај шо е закопан Мухамед па ќе испееш нешто, после ќе оиш и ќе се клањаш и ќе седиш таму, курбани колат, секој еден шо ќе поит ќе заколи курбан и таму ќе го поделиш месото, ми кажуваше сега пред 2-3 дена Неџо, а бе, кај се најдоа тоа толку јадење, таму имало правда голема, да не му останиш ти нему борчлија, да не му украдиш, ама таму ои само кој има пари, тебе сеа децата ти трпат кај можиш да го направиш тој себап, не можиш, не." (АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год, с. Дебреште.)

Целта на поклонението е светилиштето во Мека. Во еден од аглите се наоѓа Црниот камен. Територијата на Мека е света, харем. (Доминик С., 1999 год, стр 50-52) Во неа може да влезат само верниците кои се спремни за светодејствие, т.е. оној кој е облечен во специјално ритуална облека, внимателно се обрикол и измил. Во таквата посебна состојба се забранети збиени врски, процедури за одржување на тоалетот и секакви видови на крварења. Пред да пристапи кон обредите, поклоненикот ги изрекува сите намери или замисли за да ги изврши ритуалите на поклонението извикувајќи: стара формула, чија смисла е: Еве ме, Господе, еве ме! Церемонијата е поделена во два дела: овра и хадж. Во делот овра поклоненикот сам одговара на предисламските ритуали, извршувани во Мека и содржи седум брзи обиколки на Каба, како и седум километра меѓу двете возвишенија сафа и Марва. Оваа значајна религиозна церемонија има зад себе и една многу важна функција, интерактивната, односно да ги собере муслиманите од целиот свет. А освен тоа и да ги затрупаат оние обичаи кои водат потекло од предисламскиот период.

* * *

Основата на комуникацискиот систем меѓу етнорелигиските групи претствува јазикот. Иако Турците на Балканот ги пренесле арапската азбука и писмо со кои се служеле во јавниот живот, сепак оние кои го примиле исламот, особено оние во селските заедници никогаш не се ни потрудиле да

научат нешто за него. Турската Империја која била создадена само од туѓи и немуслимански територии, неможела само преку исламот да се конкретизира на туѓа и неисламска почва, (туку ова е резултат на двата сосема спротивни пола христијанската вера и исламската религија која кај Македонците со исламска вероиповед и ден денес е испреплетена една со друга, создавајќи своја хармоничност како во религискиот така и во општествениот живот. Во поглед на лингвистичките промени, може со сигурност да се каже дека јазикот и кај двете верски групи нема претрпено јазични трансформации и сеуште опстојува непроменет во комуникацијата меѓу двете различни заедници. "Не, не примале тие јазик, само вера и обичаи." (АИСК-Прилеп, К-115, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1919 год.) И двете групи зборуваат на ист јазик, на македонски. "Тие се од турското уште, па тие верата ја мениле и тука се одамна, ама си зборуваат исто како нас, македонски." (АИСК-Прилеп, К-114, Информатор со православна вероисповед, жена, родена 1940 год.)

Еден од најважните атрибути на идентитетот - јазикот, муслиманите го споделуваат со своите православни сонародници. (Ѓорѓевиќ, Т., 1984, 251) Имено, според Благоја Корубин, верата и националноста се сосема издеференцирани, односно верата претставува едно и по правило нее поврзана системски со националните белези, додека националноста претставува нешто сосема друго, таа се карактеризира со чисто етничко-национални белези, а посебно и најмногу јазикот. (Корубин, Б., 1984, стр. 125-126) Што се однесува до Македонците со исламска вероиповед во прилепско, тие не знаат арнаутски, а не знаат ни турски, со мали исклучоци и тоа во поново време, како резултат на купувањето на невести од Албанија. Имено, тие си го зачувале својот јазик и до ден денешен и тоа во првобитната чистота. "Незнам ја арнаутски, разбираам по малу, ама си зборувам македонски мајчин јазик ние тој." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год) Па, мал бил, тој коа се родел, само имало некој така шо знаел турски." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год.) Според истражувањата во

ваквите селски заедници Македонците со исламска вероисповед и во јавниот и во приватниот живот зборуваат на македонски јазик, освен во с. Црнилиште. "Во Црнилиште сите арнаудски зборуваат сега оти жените скоро сите се арнаудски, и децата ги учат да зборуваат. Овде во Дебреште, Лажани, има жени што знаат арнаудски, и турски, ама си зборуваат македонски, мажите сите вака си зборуваат, мајчин јазик, македонски. Еве децата наши, на пример, ја знам од Дебар шиптарски, ама децата сите вака си зборуваат. А бе, нека биде за арно, нека немаме некоја мрзеш, а јазико што ти пречи, ти биди си како што сакаш, ој си в црква, џамија, не ќе те запри јазико." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год.)

Фактот дека тие не зборуваат турски го објаснуваат со тоа дека отсекогаш живееле окружени со христијани, па со текот на времето тие го заборавиле турскиот јазик. Не го замаат во обзир фактот што во нивната околина постојат и други муслимани и Турци, или дека турската власт го фаворизирала својот јазик. Некои од нив тврдат дека нивните стари зборувале турски, што секако не е точно. Непознавањето на турскиот јазик најчесто го објаснуваат како последица од асимилаторската политика на Македонците, Србите и Бугарите и нивното владеење на овој простор, некогаш и сега.

Овде се јавува една друга важна карактеристика, во оние средини кадешто македонското население е во многу мал број, тоа е принудено да го учи јазикот на една сосема туѓа етничка и религиска група заради сскојдневно комуницирање и заемно делување во име на заедницата во која живеат. Но, едно е сигурно реално, дека Македонците со исламска вероисповед со Македонците ги сврзува потеклото и јазикот. Тоа е историски факт. Со Турците нив ги поврзува, исламот, кој произвел цела редица промени во нивниот живот воопшто. (Лиманоски, Н., 1989, 161)

Коренити отстапки во однос на христијанската религија е во прифаќањето на шеријатското право, дали делумно или целосно во одредени сфери на животот.

2.4 Заеднички елементи и основни разлики меѓу двете религии, христијанството и исламот

Од основните начела на двете религии, христијанството и исламот може да се забележи дека имаат задржано многу од старите елементи на претходните, стари религии. На пример, иако христијанството ги негирало бројните религиски и етички поставки на старите еврејски религии, тоа во основа ги прифаќало списите на старите религии. Само им се давал сопствен облик на елементите кои биле преземени од старите или претходни религии. Исто така и исламот се потпира на веќе постоечки религии, јудејството и христијанството. Во Коранот, самиот Мухамед говори: *в*Ние веруваме во алах и во она што се однесува на нас и во она што е направено од Ибрахим (Аврам) и Исмаил, и Исак и Јакуб,(Јаков) и неговите внуци и, она што е дадено од Мусау, (Мојсеј) и Исау (Исус) и во она што е дадено од веровесниците од Господарот нивни, и ние не правиме никаква разлика меѓу нив, и ние Нему само му се покоруваме.г (ИИ, 136) Токму поради ова начелно прифаќање на списите и претставниците на мојсиевата и христијанската религија, како и многу религиски и етички сфаќања на тие религии, од страна на Мухамед, исламот е означуван како еклектричка религија, при што се нагласуваат многу христијански елементи во него. Иако тој се потпира на многу нивни елементи, сепак не може да се каже дека тој е нивни следбеник, бидејќи тој им замерува дека тие всушност, направиле отстапки од своето, вние не правиме никаква разлика меѓу нив, и ние нему само му се покоруваме на вистинско учење. Во својата книга тој се обидува да ги потврди старите извори и да ги зачува од било какви извртувања или искривувања. За христијаните Исус не е само божји посланик, туку е оној преку кој говори самиот Бог, па и самиот е Бог, односно другото лице на Бог. Тој е единствен, но истовремено и троичен. Но, Мухамед ја отфрла помислата за инкарнација на Бог и во неговата триочност гледа смалување на неговата божја величина. Но, сепак може да се забележи дека Коранот содржи и многу места на кои Мухамед ја признава и истакнува вредноста на основните еврејски и

христијански верски списи (особено Петтокнижието и Евангелијата). Токму поради ова христијанско отстапување од монотеизмот, Мухамед за свој вистински претходник го смета Аврам. Во Коранот, тој нагласува дека Исус Христос е само божји пророк и еден од луѓето, а не Бог, бидејќи за него Бог е возвишен над се, и ништо не може да се случи без неговата волја или неговата активност. (Pavičević, V., 1980, str. 278-280) Врз основа на ваквото стремење на целосната консеквентна апсолутизација на божеството, и пренесувањето на есенцијалноста и изворната активност во Господ, би можело да се претпостави дека исламската теологија истиснува било каква вистинска самоактивност на човекот и неговата волја, како и исклучува било каква автономија на моралните вредности. Меѓутоа, во Коранот сепак постојат места кои содржат и други идеи: дека човечката волја може да биде независна од божествената, а сепак да биде подложна на некој друг принцип, како и дека волјата може да биде автономна, слободна во изборот и во обврската кон самиот себе. Двете идеи всушност, ги насочуваат двата најзначајни правци на исламот, ортодоксен и либерален. Ортодоксните ја застапуваат првата идеја, односно се залагаат за придржување на верскиот и политички традиционализам. (Goldziher, I., 1958, str. 85) , додека другите се залагаат за етичка автономија на човекот.

Она што се издвојува како посебно за нашето истражување е дека во хетерогените селски заедници во сфаќањето на религијата кај Македонците со православна вероисповест и Македонците со исламска вероисповед е постоењето на многу елементи од старите религии, односно постоење на народна религија на која соодветствува и поимот народна култура што ќе бидат предмет на истражување во наредните поглавја.

2.5. Народна култура и народна религија

2.5.1 Народна култура

Поимот народна култура различно се третира. Меѓутоа, во современата наука се повеќе преовладуваат интерпретациите кои се втемелени на теоријата на две култури. Теоретски се идентификуваат два основни модела на културата, или две култури: водечка и подредена, голема и мала, учена и традиционална, елитна и народна. (Bandić, D., 1997, str. 57) Тоа воопшто, не значи строга издвоеност и постоење на само два типа на култури бидејќи особено во современите истражувања од се поголемо значење е постоењето и на други културни категории. Но, за нас од особено значење е дефинирањето на народната, традиционалната култура бидејќи имплицира на социјална категорија на луѓе, еден општествен слој, кој, во зависност од историските и општествените промени бил најброен и претставувал доминантен фактор, односно категоријата на селаните. Тоа е културата на секојдневниот живот на селските заедници според нивните регионални и национални, историско-економски услови. (Rihtman-Auguštin, D., 1984, 10, 12, 16) ”Следната специфичност на народната, т.е. селската култура се огледува во нејзината усна традиција. Преносот-трансферот на знаењата и искуствата од генерација во генерација се вршел усно. Пренесувањето на знаењата на искуствата, а и на културните творби, со зборот како единствен медиум, укажуваат на аограничувањата што доаѓале не само според бројот на трансферираните елементи, туку и од нивниот квалитет, зачестеноста, т.е. од нивната точност и од карактерот на нивното траење.” (Карталов, X., 1996, стр. 279-280) Затоа истражувањето на ваквиот културен слој, особено кога станува збор за хетерогени селски заедници претставува многу значаен параметар, не само за народната култура, туку и за народната религија, кои како нераздвојни системи го рефлектираат и степенот на религиската свест на дадените етнорелигиски групи.

За да се согледаат базичните специфични елементи на народната култура на Македонците, секогаш треба да се имаат предвид историско-општествените, економските, религиските и другите компоненти, со цел да се сфати нивната динамичност и функционирање на постоечките културни вредности. Со оглед на фактот дека религијата е еден од базичните елементи на културата, а имајќи предвид дека станува збор за специфична категорија на култура, ќе се задржиме на категоријата религија која е соодветна на народната култура.

2.5.2. Народна религија

2.5.2.1. Народно православие и народен ислам

Религиските системи што се елемент на народната култура, се познати под термините народна религија, народно христијанство, народно православие, паганско православие, народен ислам. Со ова ја означуваме народната религија исклучиво како религија на народните маси. Но, со оглед дека до поново време населението било претежно селско, тоа значи дека народната религија треба да се третира и како религија на еден посебен културен слој на луѓе кое се доминантно застапени во едно селско општество, односно како религија на селанството. На овој начин се означени само социјалните, но не и конкретните, историски рамки на народната религија чиешто корени се многу подлабоки.

Денешната реална слика на религијата на народните маси укажува дека таа има изгубено многу од својот изворен пагански лик, што е и логично имајќи ги предвид севкупните промени и наслојувања, мешање и тн. Познато е дека по доаѓањето на Словените на Балканот тие го примиле христијанството, а потоа основале и сопствена православна црква. Под влијание на неа, религиските надзори на народните маси постепено се

менуваале. Многу од поранешните сфаќања се изгубиле, а многу од нив добиле сосема ново значење.

Со примањето на христијанството, се случила без сомнение голема квалитативна промена, што неминовно условила и создавање на една сосема нова религија. Таквата религија не можела да се нарече христијанска, бидејќи народните маси не ја напуштиле во целост паганската вера. Имено, кај народните маси, новата религија многу тешко продирала, што има мислење дека во некои области процесот на христијанизација никогаш и не бил целосно завршен. Народните маси верувале во христијанскиот Бог, но тој нивен Бог имал и многу особини на некое паганско божество. Тие го почитувале свештеното лице, но сепак од него очекувале да биде и селски врачар. Ги почитувале црквените празници, но на славите принесувале и жртви и се користеле со магиски постапки. Накратко кажано, тие го прифатиле христијанството, но го сфаќале на нехристијански начин. Народната религија се формирала пред се на Балканот и на границата меѓу две различни идеологии, две различни религиски традиции-паганска и христијанска. Таа основна провиненција на народната религија била и останала нејзино главно обележје. Затоа и почетокот на христијанизацијата може да се третира и како почеток на долготрајно и макотрпно раѓање на религијата која ја нарекуваме народна.

Но, тоа напластување продолжило со доаѓањето на Исламската Империја на овој простор, кога се направени големи промени и во материјалната и во духовната култура како индиректно влијание од Турците, но и директно со примањето на исламот како своја религија. Дел од населението што било исламизирано пак, се наоѓало во една голема специфичност. Се покажало дека на територијата населена со Јужни Словени, етничките и културните граници воопшто, не се поклопуваат. Оваа констатација особено се однесува и на народната религија која говори за некои разлики во верските влијанија. Во нашево истражување, ќе го користиме терминот *народна религија* кој вооедно ги опфаќа двата термини на категоријата, религиски ситеми, *народно православије* и *народен ислам*,

кои преку своите структурални елементи ќе ни го откријат светогледот на Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед.

Истражувањето на специфичностите на народната култура и народната религија во хетерогените селски заедници открива еден посебен религиозен систем и кај двете етнорелигиски групи. Тој религиозен систем претставува посебен збир од составни елементи, разнородни во генетски однос, во кој постарите пагански елементи се ипомешани и се поврзани во специфичен систем со поновите елементи на христијанскиот и на исламскиот концепт. (Обрембски Ј., 2001, стр 10) Овој религиозен систем е составен дел на неговата култура која претставува комбинација на пагански и домашни елементи со христијански наслаги, комбинација која создава многу својствена структура, збиена, и меѓусебно испреплетена во која хетерогените елементи биле споени во една целина на посебен религиски систем, народно христијанство, како и надополнет и со исламски слоеви и создавање на паралелен религиски ситем, народен ислам, двата прилагодени на општествената организација и потребите на населението во хетерогените заедници. Животот на селаните во таквите заедници се одвивал во една типично патријархална средина, во средина која била наклонета кон зачувување на традицијата, а со самото тоа се создавал и отпор кон се што е ново, и што доаѓа од било која страна. Тоа се однесувало воедно и на христијанската и исламската вера, кои по се, биле спротивни на старите и длабоко вкоренети сфаќања. Процесот на христијаредција по селата никогаш не бил во целост довршен. Селаните во тоа време биле само номинално христијани, а во суштина биле похристијанизирани пагани. Народната вера варираше меѓу христијанското и нехристијанското. Иако христијанската форма била прифаќана, сепак во себе криела нехристијанска содржина. Многу нешта имале христијанска форма, но не и христијанско значење. (Bandić, D., 1997, str. 230) Прифаќајќи ја новата вера, народните маси воопшто не ги заборавиле старите пагански божества. Нивните особини ги вклопиле во ликовите на христијанската митологија, а пред се, во ликовите

на христијанските светци кои биле почитувани подеднакво и од двете верски групи, и покрај јавното негирање на Македонците со исламска вероиповед. Тие народни светци станале и останале суштества со двострана провиненција, бидејќи сеуште фигурираат како христијански суштества кои на своевиден начин ги задржале паганските карактеристики или, пак, од друга страна, претставуваат пагански суштества но обликувани според христијанска форма.

Во контекст на нашите истражувања, кои се однесуваат на македонците со православна вероиповед, од особено значење е да се имаат предвид различните аспекти на народното православие: и тоа пред се, од религиски, етички, политички и национален карактер. Истражувањата покажаа дека, денешното селско православие се истакнува со одредени карактеристики кои сосема се различни од оние кои биле доминантни во првата половина на минатиот век. Станува збор за одредена трансформација на свеста на селанецот, и тоа карактеристична не само за нашите истражувани заедници, туку земено, воопшто на целата територија на Балканот. Имено, може да се забележи дека последните години се истакнуваат со многубројни обиди да се стави профан печат на се што е сметано за свето, а светите суштества и светите случувања да ги направат помалку свети. На тој начин и селските светци биле изложени на процес на профаненција, што секако се должи на сите збиднувања кои се скупија во процесот на транзиција. Но, ваквиот период од своја страна го означува и периодот на се позастапен стремеж за диференцирање и рedefинирање на националните симболи. Тоа е период во кој почна да се трага по такви симболи кои би помогнале во зацврстувањето на чувството за припадност на својот народ, а со самото тоа и во зајакнувањето на народното заедништво.

Со самото тоа дека станува збор за долг временски период кој бил под влијание на историско-политички реперкусии, во категоријата народна религија може да се забележи постоење и функционирање на повеќе разнородни елементи и сегменти со различна религиска вредност кои според одредена генетска функционална природа успеале да се хармонизираат и да

функционираат динамички во сплетот на културните процеси. Имено, тие ни откриваат дека народната религија на Македонците поседува повеќе специфични карактеристики, својствени за секој вид на постоечките слоеви (прединдоевропски, индоевропски, палеобалкански, ориентални, словенски, христијански, исламски и сл.), и на тој начин ни овозможуваат да ги откриеме денешните разлики или промените во определени сегменти на религијата на дадената група. Ваквата специфичност присутна во истражуваните хетерогени селски заедници, и кај двете верски групи во однос на нивната религија воопшто, не внесува оптеретување за било каков вид на диференцијација и сегментација, без разлика дека во нивната религија постојат различни религиски елементи, туку тие несвесно ја прифаќаат нивната претстава за својата религија. Тоа, значи дека религијата прифатена како своја, особено нивниот митско-религиски поглед на светот функционира како сопствен, целосен и беспрекорен. “Во заедницата каде опстојуваат припадниците на народната религија, и нивниот поглед на свет под пазувите на народното православие, или пак, во другиот дел, на народниот ислам, ниту во еден момент не го доведуваат во прашање интензитетот на христијанството, уште повеќе на православието или исламот. Во тој однос, локалниот систем на народната религија без сомнение има сличен карактер со оној, кој бил во изминативе десетлетија или столетија својствен на народите на другите словенски земји. “(Обремски, Ј., 2001, стр. 10)

Според тоа, поимот народна религија го опфаќа целокупниот религиски систем на широките народни маси, односно на селанството на овие простори на Балканот, кој опстојува веќе подолг временски период и покрај влијанијата на други официјални верски учења. Напротив, во свеста на луѓето, во текот на времето овој сложен религиски систем на категоријата народна религија функционира како христијански, православен или исламски, без разлика на нивната религиска определба. Имајќи ги предвид дека станува збор за етнорелигиска група која припаѓа на еден ист етнос, народ, а исповеда различни религии, можеме да го истакнеме фактот, дека како генерално религиско однесување на Македонците со исламска вероисповед, е тоа што

тие на "нештото" само му даваат исламско име, а почитувањето кон него останува исто. Во тој однос ќе се обидеме преку истражувањата да откриеме во колкава мера исламот како наметната религија успеал да им го смени погледот на свет на народните маси и на тој начин да го откриеме степенот на нивната религиска свест.

Утврдувањето на специфичностите на категоријата народна култура на Македонците со исламска вероиповед, како и позначајните резултати од етнолошките истражувања, но секако ги потенцирам и нашиве истражувања, покажуваат многу слични или идентични карактеристики на религијата, како и во случајот со народната религија на Македонците со православна вероиповед. Утврдувањето на народната религија на своевиден начин ја потврдува и категоријата народна култура која "претставува систем, или состав од повеќе различни традиции, кои сепак, во зависност од официјалната религија што населението ја сообразува во определени културно-историски и општествени услови, може да биде христијанска или муслиманска." Ваквите основни концепции на религиските системи се во сооднос на културните позиции на македонскиот селанец, без разлика на неговата етно-религиска припадност.

Бројните етнолошки истражувања на теренот покажуваат дека во системот на народната религија на Македонците со исламска вероиповед, до денес се вклучени многу религиски елементи од предисламскиот период, по примерот на дел од Македонците со исламска вероиповед во Западна Македонија, особено во некои хетерогени селски заедници во Прилепско, покажуваат дека се зачувани бројни елементи на одбележување на христијанските празници. Но, не само тоа, туку содржинските елементи на структурата на обредните активности е силно поврзана со повеќе различни аспекти и религиски традиции од предисламскиот, односно христијанскиот период на македонското население.

Во целост гледано, луѓето во народниот живот најмногу се предадени на обредите поврзани од предисламскиот, односно, прехристијанскиот период, односно водат потекло од паганството. Тоа пак, од друга страна, им

овозможувало заеднички да дејствуваат во име на целокупната селска заедница. Затоа, со право може да се каже дека народниот ислам и народното христијанство се најдвижечката сила во народниот и традиски систем на верувања и сфаќања. Иако исламот, всушност, го кочел развојот на одредени видови на културата, немал можност стриктно да ги контролира ниту да ги оневозможува што придонело неговото навлегување да не се вкорени во сите пори на општествениот живот во ваквите селски заедници.

Поистоветувањето на културата со религијата во истражуваните хетерогени селски заедници воопшто, е голема грешка. Она што условно е наречено муслиманска култура, воопшто, не значи дека таа култура е тесно поврзана со религијата. Само за одредени елементи може да се каже дека се непосредно поврзани со исламот, па дури и тие имаат корен во паганството. Многу ритуали што ги спроведуваат се прават на одредени камења или предмети (особено на Дупен камен) каде луѓето се поклонувале, а ритуалите на сточарите најчесто биле поврзани со церемонијално пренесување на светите камења. Сите тие идоли се поврзани со култови забрани, претставуваат света територија на која не смее да се убиваат животни, не смеат да се сечат дрва, а пред секое жртвопринесување задолжително е потребно претходно да се изврши ритуално прочистување, што претставува уште еден параметар за утврдување на постоење на категориите народно христијанство и народен ислам.

Поставувањето на основните начела на двете светски религии, христијанството и исламот, дефинирањето на народната култура, како и народната религија, како и категоризацијата на религиските системи, народно православие и народен ислам, повлекува едно друго прашање, како и на кој начин се создале специфичните норми на однесување, односно врз кои принципи се создале основните културни обрасци на однесување во дадените хетерогени заедници. Дали во сплетот на општествени односи, преовладува индивидуалната, или пак, доминира колективната свест како еден од најважните елементи за нормално функционирање на ваквите селски заедници.

2.6 Религија и морал

2.6.1. Поим и суштина на обичајното право

Моралните категории, како еден од најважните сегменти на секој вредносен систем, во повеќето општества секогаш биле традиционално поврзани со религијата. Всушност, религиозните верувања и учења повлекувале одредени системи на етички норми кои претставувале упатство за секојдневното однесување и од чие исполнување зависел не само угледот на поединецот во неговото овоземско окружување, туку и неговата можност да си обезбеди свое место во вечниот живот, што всушност, е и централна цел и догма на секој религиозен поглед на свет. Во учењето на православната црква е истакнато дека прашањето на моралот е прашање на религијата. Всушност, црквата отсекогаш, со целокупната догматска вистина претендирала кај луѓето да формира, не издвоено земени вредности и соодветно однесување во врска со нив, туку една општа интерпретација на светот со чија помош би ги раководела во нивното однесување. И секако “оваа интерпретација не содржи само систем на морални категории, како што е случај со некои протестантски цркви, туку нешто повеќе од есхатолошката димензија во која доминира централиот однос меѓу Творецот и создателот, при што етичкиот систем е само една од последиците на таа специфична космологија.” (Павиќевиќ, А., 2001 година, стр. 11)

Но, иако збирот на моралните категории е карактеристичен за едно општество, во најголема мера претставува прашање на владеечката религија и религиозните догми. Во однос на проучувањето на се она што спаѓа во вредносен систем во тоа општество, не смее да се избегне фактот дека нивното создавање не е само директна последица на религиозното влијание, туку дека секогаш треба да се имаат предвид историските, општествените, културните и етничките процеси кои пак, од друга страна, влијаат на формирањето и развојот на одредена средина.

Што се однесува до нашите истражувања кои се однесуваат на една посебна категорија на заедници, хетерогените заедници и нивниот вредносен систем, секогаш мора да се земе предвид и големиот број на присутни културни слоеви. Нивното етапно откривање и анализата на сите временски пресеци, влијанијата од надворешниот свет, како и процесот на исламизацијата ни овозможуваат да откриеме кои фактори и во кое време извршиле промени во обредно-обичајниот живот, но воедно и врз секојдневното однесување од кое зависи развојот на општествената свест воопшто.

Тесна поврзаност со религијата, освен моралот и нормите на однесување во традициските општества, претставува и обичајното право со кое е поврзан и целокупниот општествен живот. Што се однесува до обичајното право кај нашиот народ, познато е дека тоа се развило под специфични околности. Во отсуство на правна држава, обичајното право (кое е под големо влијание на црквеното) и покрај воведните напишани закони, постанало единствен ориентир во регулирањето на основните општествени односи, а едновременно и нивен заштитник и чувар.

Низ текот на времето од истражувањата кај двете верски групи, во хетерогените селски заедници може да се открие големото почитување обичајно-правните норми и покрај покрај наметнувањето на пишаните закони. Ова, од една страна, говори дека, законите што биле наметнати од страна на туѓата власт, претставувале нешто туѓо, неприфатливо, а од друга страна, се чувствува вкоренетоста на обичаите во народниот живот, и во најголем број случаи таа преовладувала, особено кај населението кое живее во селските заедници.

Обичајното право е систем на задолжителни правила за однесување меѓу членовите на одредена општествена заедница кои настануваат со долго спонатано и доброволно повторување на исто однесување во исти околности врз која основа израснува општатата свест кај членството на таа заедница за задолжителноста на така изградените норми. (Групче, А., 2000, стр. 17) На нив се надоврзува и санкцијата со која се обезбедува задолжителноста,

односно почитувањето на нормите. Тоа се норми кои постапно и доброволно се создаваат и се примаат и вооедно се применуваат од членовите на дадена општествена средина. Мора да се има предвид дека на создавањето на обичајните норми влијае типот на заедницата. Повторувањето на исто однесување во исти околности е вториот услов за создавање на ваквите норми. Во заемниот однос, членовите на заедницата постапувале механички, пасивно, без сопствено определување кон него. Со повторувањето на повеќе нови поедиечни случаи, обичајот, одреденото однесување постепено израснувал како општа норма, која како се сметала за готова и зацврстена во моментот кога била формирана општата свест за неа како задолжителна норма. (Групче, А., 2001, стр. 18) Тука најголема улога секако играла општествената свест.

Почитувањето на ваквите норми особено е значајно ако се има предвид хетерогеноста на истражуваните заедници, односно нивното потврдување од страна на нејзините членови. И покрај можноста некои нејзини членови да се спротивавуваат на оправданоста на обичајната норма, сепак нејзиното прифаќање од страна на мнозинството создава свест за тоа и негова задолжителност. Затоа за стабилноста на односите меѓу припадниците на двете етнорелигиски групи во ваквите заедници неминовно е создавањето на моделот на заедничтво кој во себе содржи посебни правила на однесување. Санкцијата е таа која го заокружува и завршниот елемент кој го официјализира обичајното правило. Таа се јавува ккао неопходност, не само како конечно потврдување на постоењето на обичајното правило, туку поради сигурноста за негово почитување од членовите на општествената заедница.

Во ваквите заедници, особено во минатото, правните односи во семејните, територијалните или професионалните заедници се уредувале редовно автономно и тоа врз основа на усвоените обичајни правила или пак преку автономните акти на тие заедници. (Селскиот суд, Селскиот совет, Советот на старци) Сепак, правно релевантни се само оние обичајни норми кои се однесуваат на уредувањето на правните односи меѓу членовите на

општествената заедница или меѓу нив и заедницата како целина, односно оние правила кои создаваат одредени права, обврски или одговорности меѓу нив. Треба да се истакне значањето и на општествената улога на обичајното право, односно дека обичајните норми се карактеризираат преку своите општествени функции кои го манифестираат и значењето на овие норми.

Истражувањата на многу автори покажуваат, дека обичајното право било главен регулатор на општествените односи во одредени општествени заедници, но и ден денес претставува дополнителен регулатор во многу заедници. Но, освен неговата регулативна функција, во историјата на човечката заедница, а во одредена мера и во денешни услови, обичајната практика има и други социјално-политички, па и национални функции. Најпрвин поради фактот, што обичајното право е еден од показателите на вкупниот народен идентитет на една општествена заедница, кое сведочи за карактерот на општествените односи, за степенот на развиеноста на материјалната и духовната култура, за етничките и националаните особини на населението во одредена заедница. Особено оние обичајни норми кои се формираат на пошироките простори придонесуваат во создавањето на свеста за припадноста на еден етникум, односно нација. Ваквите функции на обичајното право се јавуваат како кохезионен фактор во дадените заедници, влијаејќи на сите нејзини членови да се потчинуваат на неговите правила, со што се создава и свеста за припадноста на таа заедница. Тоа секако повлекува и една многу важна функција, создавање на свеста за припаѓање на цел еден народ или народност.

Преку натамошните истражувања ќе се обидеме да покажеме дали ваквите обичајни норми претставуваат фактор на стабилност на хетерогените заедници, или на односите во неа, односно дали обичајното право води кон нормално стопанисување и нормално одвивање на сите други активности во заедницата, или, пак, претставува причина за нејзино дезинтегрирање.

2.6.2. Исламскиот Закон и Шеријатското право

Како што веќе рековме, односите во хетерогените заедници се повеќе од сложени, па нивното регулирање од страна на двете верски групи се одвива со помош на двата вида на однесување, според обичајното право и шеријатското право. Откривањето на ваквиот регулатор во нивните однесувања во секојдневните или обредните односи, ќе ни открие еден друг индикатор кој ќе ни помогне во поставувањето на главните обележја на етнокултурниот идентитет на Македонците со исламска вероисповед.

Воопшто, земено, исламскиот религиозен живот има пред се, договорен карактер, а сфаќањето за моралниот долг е сосема туѓ за исламот, кој не познава друго задолжение освен правото, имајќи го за конкретен предмет почитувањето на Божјите права (како основни задолженија) и на човечките права (кривичното право). Во однос на тие норми човечките дејствија се поделени во пет категории: безразлични, препоречливи или за избегнување, задолжителни (за одредена личност или за заедницата) и оние кои се подложени на казни или санкции. Кривичното право и семејниот живот се регулирани според каноничните задолженија, иако најчесто продонесувале за стабилност на веќе постоечките обичаи, внесувајќи на тој начин одредени промени. (Доминик С., 1999 год, стр.56, 57; Anderson, N., 1987, str. 326-328)

Што се однесува до животот на заедницата, принципите на Коранот и на Суната секогаш се на врвот на слоевите од обичајното право, локалните влијанија и конкретната историска ситуација.

Според кривичното право, во исклучително тешки престапи се вбројуваат:

- Умислено убиство, или, ранување или навредување, со што дава право на одмазда, при коешто самиот виновник треба да си ја превземе казната под контрола на судии. При определени услови, одмаздата може да се замени со откуп.

Неумислено убиство, или, ранување, коешто се наплаќа со крвнина. Престапи по однос на петте канонски казни (хадуд): кражба, казнувано со отсекување на десната рака: разбојништво, казнувано со смрт; прељуба, казнувана со 100 удара со камшик (и тоа се однесува како за мажот, така и за жената, но условите на тоа исполнување се такви што казната не може да биде приложена пред никој); лажно обвинение за изневера (во некои канонични трудови место тоа најчесто стои вероотстапник или веропредавник); употреба на вино или дуг алкохолен пијалок. Доминик С., 1999 год, стр.56, 57)

Што се однесува на семејниот живот, новите правила кои се востановени од муслимското право, се натрупуваат врз претходните традиции, но често и врз обичаите од магичен карактер, на што локалното население продолжува и понатаму да ги држи и почитува.

Историски, шеријатското право е од голема значајност, особено во времето кога Арапите преминавале од примитивен патријархален живот во правен општествен поредок на државата. (Anderson, N. 1987, str. 326-328) Зборот шеријат доаѓа од арапскиот збор, шара, што значи прочистување на патот. Според тоа, патот што Алах го прочистил, во својство на законодавец се вика шеријат или накусо, божји закон, (Коран, 1974, стр. 838-878) На правните прописи во шеријатското право, исламот требало да им даде карактер на преодни наредувања, а не да ги прогласи за вечни и универзални права. Се до средината на 19 век и подоцна во Турската Империја било во сила шеријатското право што се применувало и во Македонија. Правната администарцуја и процедура кај Турските шеријатски закони била многу едноставна. Кадијата, во својство на самостоен судија, без колегиум изрекувал неотповикливи пресуди. Во однос на целокупната исламска традиција, култура и цивилизација тие се оддале на почитување на Коранот и хадисот (традицијата на Мухамед) и исламското шеријатско право. (Лиманоски, Н., 1989, стр. 60-68)

Носителите на ваквото религиозно законодавство (шеријатот) не дозволувале непочитување на нормите кои се надвор од шеријатските

одредби. Во таква состојба се наоѓале и Македонците со исламска вероиповед. Меѓутоа многу од прописите на шеријатското право останале како задолжителни норми на однесување, како во семејниот, така и во општествениот живот. Нивното почитување придонело за создавање на најголемиот јаз меѓу Македонците – со православна вероиповед и Македонците со исламска вероисповед.

Од друга страна, почитувањето на нормите од шеријатското право условило и нова поделба на етнорелигиската група Македонци со исламска вероиповед, односно на група која се повеќе се приклучува кон заедницата на Албанците што се забележува од последните пописи во о. Долнени, но и на група која не се изјаснува како припадник на дадена заедница, што е еден важен индикатор за реалната религиска свест кај ваквата верска група.

3 ПОЈМОВНО И ТЕОРЕТСКО ОПРЕДЕЛУВАЊЕ НА ЗАБРАНИТЕ

3. 1. Поимите: свето, опасно, нечисто и улогата на забраните

Секоја примитивна култура, а со тоа и секоја примитивна заедница, претставува свет за себе - секоја од категориите на свето, профано, опасно и нечисто ги формулира во однос на степенот на развиеноста на својата свест, без разлика дали е религиска, колективна, општествена. Табуата имаат одредено место во општествената структура кое ја детерминира и нивната дефиниција.

Големата варијабилност на општествените заедници го прави тешко, скоро невозможно, оформувањето на општи дефиниции кои се однесуваат на табуата. Секоја заедница има сопствени критериуми за дефинирање и со тоа табуата во одредени животни рамки добиваат специфични карактеристики, при што се издвојуваат како посебна група на одредби, па дури и дејствуваат како посебен комплекс. Но, ваквата сложеност, сама по себе, пред науката ја наметнува потребата за издвојување на се она што во сите заедници, на одреден начин, се смета за забрането, односно дали влегува во доменот на светото, нечистото или опасното.

За староста на поимите чисто и нечисто без напишана историја многу тешко може да се зборува, но факт е дека тие иако егзистирале непрекинато, сепак биле секогаш подложни на одредени промени, пред се од надворешен карактер. Символичката структура на примитивните религии оставала простор за недефинираност на сите мистериозни нешта кои влегуваат во доменот на религијата, па во обидот да се дефинира се она што влегува во нечисто, скоро секогаш неминовно се рефлектирал односот: ред и неред, живи и неживи суштества, форма и безформа, живот и смрт.

Во ваквиот сплет на мислења, за нечистото секогаш се поврзувале испреплетувањата на исконските теми, односно за да се разбере нивната поставеност, правилата на чистота секогаш претставувале појдовната точка за проучување на споредбената религија, како во случајов меѓу Македонците

со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед. Имено, поимот нечистотија содржи во себе две компоненти: грижа за хигиената и почитување на конвенцијата. (Daglas, M., 1993, str. 51-55) Но, без разлика дали станува збор за почитување, или непочитување тоа воопшто, не ја означува врската меѓу нечистотијата и сакралното. Напротив, се смета дека сакралните работи и места треба да се заштитат од сквернавење, а дека светоста и нечистотијата се наоѓаат на сосема спротивни полови. Сепак, непотенцирањето и избегнувањето на постоечката јасна разлика меѓу светоста и нечистота се смета за обележје на примитивната религија, што може да се забележи и од нашиве истражувања. Тоа гледиште отвара голема провалија меѓу нас и современите примитивни луѓе, правејќи ја провалијата уште поголема меѓу заедниците од традиционален и заедниците од современ тип. Во однос на тоа, Елијаде истакнува дека, "двосмисленоста на сакралното не е само психолошка (во смисол на привлекување или одбивање) туку и вредносна, а сакралното, едновремено е и "сакрално" и "оскранавено". (Елијаде, М., 1958, 14-15)

За да може правилно да се дефинираат светото и профаното, особено е значајно да се потенцира, дека идејата за световното со текот на времето се специјализирала, додека во некои примитивни култури дури и сакралното означува само воопштен поим, кој едвај значи и нешто повеќе од забрани. Во таа смисла, животната средина содржи предмети и активности кои се подложни на ограничувања и на оние, кои не се ограничувани. Но, во однос на ограничувањата како посебни одредби може да се забележат издвојувања, односно на нешта кои имаат за цел, божеството да го заштитат од профанација, а другите пак, профаното да го заштитат од опасното навлегување на божеството. Сакралните правила во ваквите примери се јавуваат како граничници, или поставени граници околу самото божество, а нечистотата, во тој случај, пак, претставува двонасочна опасност во однос на одредени контакти во самиот општествен систем кои можат да бидат насочени точно кон одредени лица, предмети или објекти.

Според, Фрејзер, на пример, мешањето на нечистотото и светото е динстиктивно обележје на примитивното мислење кое укажува на недефинираната состојба на верските мисли во која, поимите "световно" и "нечисто" немаат јасно разграничување, туку едноставно се измешани и се ставени под "ТАБУ". Затоа за нашето истражување од големо значење е да се постават разликите во областа на ритуалните избегнувања меѓу "светото" и "нечистото", за да се укаже на улогата на забраните и нивните функции. Односно, каква улога заземаат забраните, т.е. табуата кон некои нешта кон кои се постапува со особено почитување, и на одреден начин се сметаат дека се свети, а каква е во однос на други кон кои постои особено внимавање, затоа што се сметаат за нечисти. По однос на ова прашање, Смит Робертсон и Фрејзер укажале дека постојат многу општества во кои таа разлика воопшто не се признава, или не се приметлива. Во проучувањата на примитивните општества, пак, Емил Диркем и некои други антрополози го употребувале називот "сакрално" како термин кој ги опфаќа и светото и нечистото. Во својата книга, "Табу", Франс Штајнер анализирајќи ги правилата за нечисто, може да се забележи дека ги сместува во целосниот контекст на сите опасности кои се дадени во универзумот како можности. Според него, одредена личност може да доживее многубројни несреќи, кои можат да предизвикаат нејзино дезинтегрирање, но, сепак, целокупното нејзино однесување мора да биде во сооднос со начелата утврдени со нејзината култура, односно дадена културна средина. Но, сепак, истражувањата покажуваат дека и покрај почитувањето на одредени правила на однесување, често се случувало да настанат и одредени катаклизми, најчесто предизвикани поради одредени зборови, или одредени активности, предизвикани токму поради непочитување на одредени табуа.

Она што ја издвојува примитивната религија од современите е токму целосниот спектар на моќта и опасностите кои биле признати во дадениот систем на општествено уредување кои од своја страна се карактеризираат со одредена структура наполнета со специфична енергија која наоѓајќи се во средиштето на сопствениот свет, се маргинализира со нејзините важни точки,

изворот на моќта - и тоа подеднакво и добрите, кои помагаат во нејзиниот напредок, но и сите опасности кои можат повратно да повлијаат. Освен интерните притисоци кои се доста присутни во ваквите заедници од традиционален тип, општеството подлежи и на надворешни притисоци, кои од своја страна, дејствуваат поинтензивно на заедницата. Имено, се што не е добро, или не е под влијание на неговите закони претставува и негов потенцијален непријател. Овде се наметнува и главната функција на сите тие издвојувања, прочистувања, разграничувања и сите казнувања во однос на престапите преку наметнатиот систем на општественото уредување. Таквиот систем може да се создаде единствено со преакцентирање на разликите кои постојат меѓу внатре и надвор, горе и долу, машко и женско, заедништво и непријателство кои ќе бидат разгледани во рамките на границите и кои се особено значајни за нашиот истражувачки проблем и претставуваат елементи опфатени со најголем број на ограничувања, забрани и табуа. Според Браун најдобар термин во однос на тоа, претставувал терминот, "ритуална вредност", односно се она што за одредени луѓе, предмети, места, зборови или име, случај и случување, ден во неделата или во годината што претставува објект на ритуално избегнување или табуа. (Ретклиф-Браун, А., 1982, 192) Истата идеја се повторува и во објаснувањето на смислата на табуата, односно дека табуата на световното се поклопуваат со табуата на нечистото, бидејќи, во свеста на човекот во примитивните заедници, нема изградено одредена свест за да го разликува светото од нечистото.

Кога станува збор за ритуалните избегнувања, особено е значајно да се спомене што е тоа што луѓето на одреден начин биле приморани одредени нешта да ги избегнуваат со цел да не дојде до несакани последици. Доколку се навлезе подлабоко во правилата кои означуваат да се избегнат одредени нешта, може да се забележи дека станува збор за симболички системи. Според Мери Даглас, присутните престапи за нечистото, се изразуваат токму преку одредени симболички системи, а разликата во однесувањата во однос на нечистото во различни краеве на светот претставува само еден специфичен момент, бидејќи таквите престапи за нечистото подразбираат

своевиден попис на сите елементи кои се отфрлаат при создавањето на посебните системи карактеристични за одредена етнорелигиска група. Според неа, ако нечистото е нешто кое не се наоѓа на своето место, тоа мора да се разгледа само преку неговиот целокупен поредок, односно дека нечистотата е нешто кое не смее да се вклучи во нормите на однесување. Доколку разликата во однос на нечистото се разгледува подеднакво, меѓу примитивните и модерните луѓе, може со сигурност да се забележи дека скоро истите правила важат за сите. Она што ги издвојува на одреден начин е тоа што кај примитивните луѓе правилото на сместување во нормите на однесување е посилено и поцелосно, додека кај модерните луѓе тоа дејствува внатре во посебните и меѓусебно разделени области на живеење. Затоа поимот нечисто има своја смисла, само ако се однесува на одредена целина со посебна структура, чишто темел, рамки и маргини, како и сите интерни ограничувања кои ги потенцираат ритуалните издвојувања, кои се опфатени со ред забрани, т.е. табуа.

Повеќе од 20 години, Робертсон Смит зборот "табу" го користел во однос на ограничувањата на човековото произволно служење со природата, поткрепено со стравот од натприродните казни. Тие табуа настанати од стравот, како мерка на претпазливост против лошите духови биле заеднички за сите примитивни народи и често добивале форма на правило на "нечисто". Личноста која била ставена под табуа не се сметала за света, бидејќи и бил забранет пристапот на светилиште, како и контакт со луѓето, но сите нејзини постапки или состојби на извесен начин биле поврзувани со натприродните опасности, кои во однос на вообичаеното примитивно објаснување, произлегуваат од присуството на важните духови кои му се наметнуваат како заразни болести. Најверојатно, помеѓу овие два вида на табуа Робертсон Смит не ставал никаква разлика, туку едноставно ги изедначувал преку нивните ограничувања.

Во однос на ова гледиште, главната разлика меѓу примитивното табу и примитивните правила на световното, претставува разликата во создадениот однос меѓу пријателските и непријателските божества. Всушност, ваквото

издвојување на светилиштето и сите работи кои на своевиден начин се сметаат за свети, ја издвојуваат и личноста која е пред се профана, и претставува нормален дел од верските култови, но, во случајов, во основа, е еднаква на издвојувањата кои се резултат на создадениот стравод дејствувањето на лошите духови. Во двата контекста, основната идеја според него, е во раздвојувањето, односно, тој се обидува да покаже дека примитивните правила во однос на нечистото секогаш се поврзани со материјалните околности на самиот чин и врз основа на тоа, пресудуваат дали е позитивен или негативен, што од друга страна, го повлекува и сфаќањето дека допирот со мртовците, крвта или плунката пренесува опасност.

Но, христијанските правила на светост, наспроти ваквото сфаќање, ги запоставуваат материјалните околности и пресудуваат во однос на самото мотивирање и диспозицијата на самиот учесник.

Мери Даглас, во однос на претставите за нечистото пак, истакнува дека тие дејствуваат на две нивоа - инструментално и експресивно. На првото ниво, луѓето се обидувале да влијаат на однесувањето на другите луѓе и тоа преку разни сугестии и верувања, кои, од своја страна, влијаат на засилување на општесвениот притисок, на пример, сите космички сили се повикувале да ги исполнат последните желби на старецот кога е на умирање, или кога е во прашање достоинството на мајката, правата на немоќните и невините суштества. (Daglas, M., 1993, str. 54) Додека, пак, идеалното уредување на општеството секогаш внимавало на опасностите кои ги биле наменети за прекршителите. Преку принудувањето над друга единка да внимава, едновременно и самата единка се учела на посебните норми. На тој начин, стравот од опасностите станале индиректен механизам насочен кон заемно предупредување. Наоѓајќи се на тоа ниво, законите на природата дејствуваат соодветно, односно се повикани да го санкционираат моралниот кодекс. Преку таквиот морален кодекс, луѓето наоѓајќи се во дадена етнорелигиска група се однесуваат во сооднос на изградениот културен систем кој преку свои норми и мерки се обидува, односно, настојува, човечките суштества да ги присили да се однесуваат во сооднос не само со законските мерки и

прописи, туку и врз основа на утврдениот модел на однесување. Затоа дел од моралните вредности се подржуваат, а некои општествени правила ги дефинираат верувањата дури и во зараза од опасност. Но, испитувајќи ги овие верувања може да се забележи дека типовите на контактите кои се сметаат за опасни во себе носат секогаш содржат симболичен набој кој е карактеристичен за одредена единка/заедница.

Вклучувањето на симболичкиот момент води и кон второто ниво, на кое идеите за нечистотија се поврзуваат за општествениот живот. Затоа некои облици на нечисто претставуваат аналогија за општата слика на општественото уредување. На пример, некои народи веруваат дека меѓусебниот допир по пат на гениталната течност е опасен за припадниците на двата пола. Меѓутоа обрасците на меѓусебното загрозување на половите изразува или симетрија или хиерархија, но, секако, не постои голема веројатаност дека се одржуваат реалните односи помеѓу мажот и жената. Даглас смета, дека идеите за полни односи најисправно е да се толкуваат како симболи на односите меѓу деловите на општеството, односно, како рефлексии на хиерархија или симетрија, кои владеат во поширокиот општествен систем.

Законите на нечистото се анализирани и од гледиште на духовната религија, па дури и од напредното паганство и тоа како видно ирационални, така што, сами по себе повлекуваат мислење дека претставуваат остатоци од една рана форма на самата вера и општествените односи. На таков начин е добиен и критериумот, со чија помош религиите едноставно можат да се сфаќаат како, напредни и примитивни. Истражувањата покажале дека ако станува збор за примитивни религии, правилата на светоста и правилата на нечисто не можат да се раздвојат, додека во однос на напредните, правилата на нечисто едноставно се губат од самата религија.

Уште од крајот на 19 век Диркем јасно прецизирал или утврдил дека, *свештој* е социјална категорија и дека претставува суштински принцип во самото сфаќање на општеството. Извирајќи од табуата со кои се штити интегритетот на општеството и неговиот првобитен колективистички

карактер, светото пред се е она што се издвојува на страна, и што токму поради тоа посебно се издвојува и стои на се што е профано. Тој се обидел дистингтивната линија на религиското мислење да ја најде во поделбата на реалниот и имагинарниот свет на две области: профано и свето. Оваа опозиција профано/свето во неговата социологија на религија ја претставува општата референцијална рамка во однос на тоа дека секогаш има можност да се каже што всушност, е, а што не е религиско. Но, разликата меѓу светото и профаното, не ја поставил врз основа на хирерархиска скала која би се движела меѓу доброто и злото: светото, според него едноставно не претставувало нешто повеќе или помоќно од профаното, туку дека е од сосема поинаква природа. (Dirkem, E., 1982, str. XXV) Всушност, во категоријата на човечката мисла нема примери на две категории на нешта, кои меѓусебно длабоко се разликуваат и силно да се спротивставуваат. Помеѓу нив, односно меѓу двата рода на суштества и предмети, кои во целост го исцрпуваат целокупниот реален и замислен свет, а често и меѓусебно се исклучуваат, се наоѓа провалија, во однос на која, Диркем се обидел да го изрази своето старо убедување за коренитата разлика меѓу социологијата и психологијата, општеството и индивидуата, колективно-психолошкото и индивидуално-психолошкото, појмовното и содржинското, светот на моралното и светот на улитаризмот, духовното и телесното.

Според Диркем, свети работи се оние кои се заштитени и изолирани со забраните, додека профани се оние на кои тие забрани се однесуваат. (Dirkem, E., 1982, str. 38) Во бинарната опозиција свето/профано, Диркем сметал дека може да го пронајде клучот на разбирањето на самата суштина на религијата: односно дека едно подрачје е одредено со оглед на другото, како негова негација, односно, дека профано е се она што е свето, а свето е се она што не е профано. Диркем, наспроти рационалните објаснувања за потеклото на религијата исклучително како систем на идеи, тој од една страна, под влијание на Р. Смит и Ф. де Куланж, а од друга страна, понесен од описите на антрополозите пред се, од Спенсер и Гилен, самиот увидел дека религијата не само што се одржува, туку и се раѓа во обредите. (Dirkem, E.,

1982, str. XXXVI) Според него преку обредот доаѓало до зацврстување на колективната свест и во исто време до длабока интериоризација во индивидуалната свест. Имајќи ја предвид моралната цел на обредот, тој истакнува дека таа се остварувала преку двата вида на култови, односно преку негативниот и позитивниот култ. Всушност за нашето истражување од особено значење се негативните култови кои се состојат во своевидни забрани, одрекувања и ограничувања кои во однос на религиската основа се стремеле кон зачуввање на светото, од непристојното допирање со профаното, а во исто време, индиректно да повлијаат на целокупното однесување на поединецот со цел да го вклучат на достоинствен начин во општествениот живот. Тие формираат систем на обреди со чија помош на верникот не му се наметнува реално принесување на нештото, туку му овозможуваат одредени ограничувања на дадените начини на дејствување, но значајно е она што сите тие поprimуваат облик на забрани, или како што во етнографијата се нарекуваат табуа. Доколку дојде до прекршење на религиските прописи се повлекуваат одредени санкции, кои најчесто се изречени од страна на заедницата, како морална казна за индивидуата, која ги погазила нивните вредности. Ваквата колективна моќ го изразува на тој начин чувството на повредената колективна свест, и на одреден начин во крајна линија води кон покомплексно функционирање на ваквите заедници, придонесувајќи за зајакнување на нивната моќ.

Но, негативните обреди, според Диркем се насочени на различен начин да го потврдат и основниот постулат во кој се наоѓа и суштината на религијата, односно меѓу профаното и светото се наоѓа голема длабочина која може да се премине само по цена на избегнување од секојдневните навики, обичаи, чувства и предмети. Токму поради препреките кои ги дистанцираат светото од профаното, човекот може да стапи во однос со светите работи само под еден услов, да се ослободи и да го избгне сето она што во него е профано. (Dirkem, E., 1982, str. 184) Затоа и правилата на дистинкција ги истакнува како специфично обележје на сакралното, односно како основна спротивност на профаното. Преку обредите на прочистување

или осветување, преку воздржувањето и отстранување од многу работи на кои им бил потчинет, верникот успеал да ја совлада својата вистинска природа и нагоните со кои цврсто бил поврзан до профаниот свет. Што се однесува до позитивните култови, тие се однесуваат на сите оние чинови како принесување на жртвите, молитвите, имитативните, комеморативните и репрезентативните обреди.

И во самата дефиниција за религијата, Диркем се обидел да го одреди вистинското место на светите работи, потенцирајќи дека “религијата е цврсто поврзан систем на верувања и обичаи кои се однесуваат на светите, односно на издвоените и забранетите работи, системот на верувања и обичаи кои сите негови приврзаници ги здружуваат во морална заедница наречена црква.” (Dirkem, E., 1982, str. 44) Истакнувањето на дистинкцијата меѓу светото и профаното во однос на симболичкиот јазик, овозможило распознавање на спротивностите: општество/индивидуа, како и големото значење за припадноста на заедницата наспроти индивидуалноста.

За разлика од Диркем, Фрејзер ја превзел неговата секундарна теза и споредбената религија ја турнал сосема настрана. Во однос на светото, пак, Елијаде тргнал од фактот дека, човекот го запознава светото, бидејќи тоа е изразено, односно нагласува дека тоа е нешто сосема различно од профаното, различно од секојдневното и кон него луѓето имаат изградено поинаков тип на однесување, исполнето со ред правила, забрани и ограничувања.

За појасно одредување на светото е предложен и изразот: хијерофанија. Според Елијаде, историјата на религијата почнувајќи од најпримитивната, па се до најразвиената е составена од натрупана хијерофанија, од манифестација на светите реалности, манифестација на нешто “сосема друго”, некоја реалност која не припаѓа на нашиот свет, во предметите кои се составен дел на нашиот “природен” и “профан” свет. (Елијаде, М., 1986, стр. 56.) На пример, кога станува збор за посебен култ кон одреден камен или дрво, всушност, дрвото и каменот не се обожаваат како такви, туку затоа што тие се и хијерофанија, односно затоа што тие се нешто многу повеќе од тоа и се ganz andere. Посебноста во создавањето на култ кон

нив, не значи дека тие се претвораат во нешто друго, туку тие пак постојат во космичката средина. Каменот од профан објект, преку верувањето во неговата свестост неговата реалност се претвора во натприродна, со други зборови, за оние кои имаат изградена религиска свест, целокупната природа може да се означи како космичка сакралност, а космосот со сета своја целокупност може да стане и хијерофанија.

По патеките на Диркем тргнале и многу негови следбеници и самостојни истражувачи, меѓу кои има и такви кои ја истакнувале сродноста на светото и маната.

Рудолф Ото, на пример, во својата книга, Свето, се согласува со Диркем и неговото гледиште, дека светото секогаш добива посебно и совршено место, но обично секогаш е противречно и се спротивставува на моралот во сите теориско-познајни насоки.

Што се однесува до сфаќањето за религијата тој ја потенцира субјективната сфера, за разлика од објективната сфера на човековиот живот, односно дека верата не е ни природа, а ни човечко општество, туку нешто сосема друго, нешто што многустрано ја надминува човековата сила и способност, а се изразува со *свeиo*. Светото според него, го зафаќа целокупниот верски живот на луѓето и претставува задолжителен темел на секоја вистинска религија, односно се наоѓа и во просторот на моралот, каде што како атрибут им се препишува на разните закони, должности и поими на највисоките добра. Таквото СВЕТО, свето проширено и на областа на моралната свест, всушност, е производ на класниот развој. (Zulević, Š., 1980, str. 393-394) Неговото сфаќање дека светото во религијата е нешто сосема друго и нема ништо слично со моралот ја истакнува и разликата меѓу моралните и религиските забрани, што не се поклопува со нашите теренски истражувања.

Опишано на овој начин, светото во верата е токлку различно од се што се смета за обично, овоземско и сосема е разбирливо што било изразено со кованицата нуминозно, со кое се изразува специфичната религиска свестост. Ова нуминозно, ја изразува специфичната религиската свестост која во

принцип е издвоена од сите морални и теориско-сознајни примеси, па постојано асоцира на свој извор и корен, на латинскиот збор, *numen*. (Zulević, Š., 1980. str. 395) Ваквата дефинираност означувала апсолутна реалност и активност која сама по себе се криела зад феноменот свето, односно нешто кое било надвор од вообичаеното човечко искуство, реалност која во исто време означувала нешто што е највозвишено, најголемо и величенствено.

Но, сепак тој на одреден начин го предочил поставувањето на границите меѓу дозволемото и забранетото токму преку субјективниот страв кој е присутен кај човекот. Наоѓајќи се наспроти светото, тој ја истакнува неговата зависност која се изразува во поттикнувањето и создавањето на зачуденост која прераснува во запрепастување, и појава на светиот страв-*sacer horror*, или пак стравопочитување, кој е значаен фактор во секоја религија. За да дојде до тоа посебно чувство тоа на прв ин треба да се создаде во човекот, односно да се нормира и тогаш забраните, т.е. табуата се тие кои влијаат на неговото однесување, тие го насочуваат човекот дека не смее да ја пречекори границата на натприродното, создавајќи го на тој начин стравопочитувањето кон нештата, лицата, предметите, зборовите и изразите.

Гледајќи низ многубројните истражувања, се забележува дека во свеста на човекот се јавила потреба, присутна уште од од архаичните општества да живее во близина на повеќе свети или посветени предмети, токму поради моќта што самиот им ја вдахнал. И покрај сплетот од бројни историски процеси и промени, кои влијаеле врз духовното однесување на модерниот човек да го десакрализира својот свет и на тој начин да ја преземе профаната егзистенција, просторот кој го истражуваме скоро воопшто не е зафатен од ваквите надворешни. За разлика од тоа што во свеста на модерниот човек некои физиолошки активности, како на пример, јадењето, сексуалноста, претставуваат само органски процеси и ништо друго, без разлика колкав број на табуа се оковани околу нив, како на пример, правила на добро однесување на масата, поставените граници во сексуалното однесување преку усвоените "добри обичаи", кај примитивниот човек, еден

таков чин не претставува само физиолошки процес, туку тој може да стане "сакрамент", причест или свето нешто.

Во свеста на заедниците од традициски тип, во кои се вбројуваат и нашите истражувани заедници, е изграден еден сосема поинаков однос кон нештата кои тие ги сметаат за свети. За нив, одредени имиња или зборови се толку свети што не смеат нормално да се изговараат, се додека не се создадат посебни услови за нивно реализирање. Токму таквиот однос наметнува создавање и развивање на необични обрасци на однесувања и тоа смислени, со поставена цел, да ги спречат луѓето да се служат со такви забранети изрази. Во концепциите на табуата кај поголем број антрополози преовладува сфаќањето дека тие во свеста на примитивниот човек во почетокот не биле ништо друго освен објективно создаден страв од демонските сили кои се скриени во табуараниот објект поради што се забранувало нивното вознемирување. Но, со текот на времето, табуто станува независна сила која се одвоила од демонизмот, која се здобила со моќ на обичај и преданија, за на крајот да функционира и како закон. Но, во секоја законска норма иако не е изречена во денешните табуа, сепак се крие стравот од нејзиното прекршување. Тоа значи, дека табуата, сепак, сеуште се израз и производ на верувањата на примитивните народи.

Подоцна, табуата се одделиле од овој корен, а останала само силата, едноставно тоа што всушност, и било, и покрај некои видови на психичка постојаност, па затоа и самото табу постанало корен на нашите обичајни забрани и закони. Со таквото објаснување познатиот Сигмунд Фројд воопшто, не се сложувал, оценувајќи дека тоа не допира до изворот за претставата на табуата, ниту пак, посочува на неговите крајни корени. Затоа и тој ја застапува идејата дека демоните, како и Боговите, се производ на духовната сила на човекот, односно дека тие се создадени од нешто и од ништо, во зависност од тоа во што се верува.

Меѓутоа, со оглед на тоа што животните, човекот, местата на кои почиваат табуата, се сметале за демонски, а не свети, тие претставувале поим за нечисто. За ваквото значење на демонската сила, како нешто што се

наоѓа во индиферентната средина, нешто што не смее да се допре, се залагал и Фројд да биде регулиран со табуата, бидејќи тие повлекувале многу значајна карактеристика која на крајот останува заедничка за сите - сеприсутен страв од допир, како од светото, така и од нечистото. На овој факт укажува и Вунт, истакнувајќи дека во примитивните почетоци не постоела раздвоеност на светото од нечистото. Оваа трајна заедница на едно значајно обележје помеѓу овие две области дури подоцна, поради подоцнежните услови, подлегнала на диференцијација, која напредувала до степен на спротивставеност на двата поими.

Имено, кај првобитното табу доминирачко е верувањето во демонската сила која се крие во предметите. Нивното допирање или недозволената употреба предизвикува вознемиреност кај субјектите за кои е наменето табуто потенцирано со големо присуство на исклучителен и објективен страв. Во овој вид на табу стравопочитувањето и одвратноста не биле издвоени во посебни облици: тие се појавиле во една од фазите во развитокот. Според Вунт, поделбата на свето и нечисто настанала токму со пренесување на забраните на табуата од областа на демонското, во претставата за Боговите. (Wundt, W., 1906, str. 49)

Спротивноста на светото и нечистото се крши со наидувањето и одвивањето на двете митолошки фази, од кои претходната останува сеуште присутна и понатаму во облик на една ниска вредност, која постепено се приклучува кон потчинување на онаа која следи и се манифестира како реалност. Во митологијата, воопшто, важи правилото дека фазата што е надмината од друга, која е совладана и потисната, продолжува да опстојува во потчинета состојба. Тоа повлекува објектите на нејзиното почитување да се претвораат во објекти на одвратност. Ваквата сила на одвратност кон одредени нешта го потенцира и засилува уште повеќе чувството на стравопочитување, што од друга страна, повлекува посебен однос кон нечистите, а со самото тоа и кон опасните и светите нешта.

Во однос на сакралното, постои мислење дека е оградено со забрани, поради верувањето во неговата заразност бидејќи односот кон него

неминовно се изразува преку ритуалите на дистанцирање и ограничување, односно преку верувањата во опасноста која настанува со пречекорувањето на забранетите граници. (Daglas, M., 1993, str. 36)

Може да се забележи дека вакуумот што се создава околу нештата што се сметаат за свети, опасни или на одреден начин нечисти, повлекува со себе цел еден спектар на нешто несекојдневно, невообичаено, едно специфично чувство што се претворило во одредби со кои се спречува вообичаеното, секојдневното, нормалното и се формулира во одредени одредби, забрани и ограничувања. Разгледувањето на нивното потекло и суштина открива ред различни определби, кои на своевидни начини ќе ни овозможат да ги дефинираме и формулираме општите ставови за карактерот на табуата во соодветните културни системи, како и можноста да ги откриеме нивните функции, кои се движечката сила во традиционалната култура на Македонците.

3.2. Тотем и табу (табуата во рамките на тотемизмот како најстара форма на религија)

Скоро сите истражувачи се согласуваат дека човечкото општество не се родило од религијата, туку обратно, религијата е создадена од човечкото општество. Затоа и на тотемизмот се гледа како на најстар облик на општествена организација, заснована на поделбата на трудот, на еден систем на односи кој подоцна добил верско значење и санкции, иако не е мал бројот и на истражувачите кои во него гледаат само систем на верски односи.

Поставувањето на основните начела на тотемизмот е од голема важност затоа што токму овде доаѓа до израз вистинската улога на забраните. Sprema Токарјев, тотемизмот како *terminus techicus* во литературата почнал да се користи уште во втората половина на 18 век, но одредени факти се поврзани токму со суеверниот однос на човекот кон некои животни кои биле познати уште од многу одамна. Најпознатиот англиски

етнолог, Џејмс Фрејзер во своето четвортомно дело под наслов “Тотемизам и ендогамија“, широко ги разгледува појавите на тотемизам и смета дека дека терминот тотемизам води потекло од зборот “totem“, што во англосаксонскиот јазик означува, негов род. Членовите на родот имале посебно однесување кон својот тотем: тие кон него не се однесувале како да им е тотем, туку напротив, нивниот однос бил братски и сестрински, а тотемските животни или билки, како блиски сродници, татко, постар брат или пријател. Во нивната фантазија животот на тотемското животно или билки се оцртувал како живот на сопствените претци.

Спрема мислењето на Амброџ Донини, она живо чувство на роднинска поврзаност од самиот почеток не морало да се заснова на имагинарни елементи - тоа ја отсликувало човечката зависност од животните и билките. Но, со тек на време, попримало имагинарен карактер, па човечката зависност од нив прераснувала во невестината зависност и човеково подредување на тотемските суштества, поради што се родил и култот кон животните и билките и нивното обожавање. Така се родило и табуто, кое во основа го содржело се она што е одвоено и изолирано, она на кое човекот не смеел да му се приближува без да биде свесен за големата опасност по себе, или накратко, се она што од оваа или онаа причина било строго забрането, но во исто време било под постојана закана на религиско-магиските санкции, т. е. некоја непредвидлива несреќа, болест или смрт. Затоа, еден од основните табуа се однесувал токму на тотемот, кој по правило морал да се почитува и заштити, а само во исклучително ретки случаи можел да се убие и неговото тело да се подели на членовите од родот како храна, со единствена цел, секој член од родот да има можност да ги обнови својата сила и одредените својства кои им се припишуваат на тотемските претци и заштитници, и со кој примитивниот човек имал желба да се поврзе или изедначи. Но, треба да се има предвид, дека пред појавата на тотемизмот постоеле многу други табуа.

Во една поширока смисла, тотемот претставувал симбол на единството на родот, како гаранција за неговиот интегритет и, најпосле, како општа

гаранција на индивидуалната сигурност. Се додека овој интегритет не бил загрозен, табуате биле сведени на строго ограничен број, а нивното зголемување во општеството означува намалување на интегритетот и општествено раслојување. Оттаму и самите табуа претставуваат весници на првите морални одредби, кои и во најстарите објавени религии ги зачувале сите знаци на негативни одредби, својствени на табуисање, што претставува и нивна основна карактеристика. На тој начин табуате претставуваат столб на општествениот морал, чијшто корен е постар и независен од самата религија. Затоа во рамките на тотемизмот може да се најдат многу одредби кои се однесуваат на половиот живот на жените и на исхраната на поедини членови на родот или етно-религиската група.

Според Фрејзер, тотемизмот сам по себе не е религија. Со оглед на тоа дека тотемското животно како заштитник на родот не е помоќно од човекот, туку е исто така член на тој род, тој него не го поистоветува со некое божество. (Freizev, J. G. 1910, I, str. 53) Робертсон Смит пак, дошол до заклучок дека структурата на општествената организација во тотемизмот се пренесува на целокупната природа, па оттаму доаѓа до идеја за сродноста на билните и животинските видови со луѓето и нивната родовска организација. (W. Robertson Smith, 1907, str. 412) Надоврзувајќи се на него, Емил Диркем ги поставува основите на својата определба на религијата: тотемизмот за него е и општествена организација и религија затоа што самата религија претставува отелотворување на силите на општествениот живот. (Dirkem, 1982, str, 81-85)

Според Фројд, пак, тотемот пред се претставува предок на заедницата, воедно и нејзин духовен заштитник и помошник кој им праќа свое пророштво, и доколку е опасен ги препознава и ги штеди нивните деца. (Frojd, S.,1981, str. 124) Од своја страна, припадниците на тотемот се наоѓаат под света обврска, која автоматски повлекувала и одредена казна, да не го убиваат својот тотем и да се воздржуваат од јадење на неговото месо.

Почитувањето на одреден тотем, свои разграноци има и денес. На пример, во некои ориентални култури се наоѓаат трагови од кои се гледа дека

луѓето ја сметале свињата за божевно суштество. Поради ваквите убедувања, ни сточарите, ни ловците не чувале свиња. Меѓутоа, некои ја сметале свињата за исклучително нечисто и одвратно суштество. Одвратноста што ја чувствувале сточарите кон типичното домашно животно од една страна и нејзиното некогашното почитување од страна на селаните, од друга страна, веројатно е причина што некои семитски и на нив сродни народи ја сметаат свињата за ТАБУ. Изразот “нечист“ може да изразува и сосема погрешно сфаќање. Таков став кон свињата имале и старите Египќани, Евреите, а подоцна со исламот тоа се проширило и на многу простори во светот. (Кај Birket, S., 1960, str. 150.) На пример, свињата била вбројувана во нечистите суштества затоа што уште додека била жива, не успеала да влезе во класата на дивокозата и на тој начин го добила истиот статус како камилата и зајакот, токму како што е запишано и во Библијата.

Од основата на тотемизмот, преку сплетот на општествени односи, свињата станала тотем за исламскиот свет, па во основните начела на неговата религија, забраната за нејзино повредување или убивање зазема едно од најважните елементи на религискиот систем, а воедно и една од најважните забрани за нејзините приврзаници. Ова верување и убедување реално води кон тотемизам.

Во исто време тотемизмот развил цел еден систем на стравопочитување кон оние животни и растенија од кој самиот зависи, како и кон оние кон кои чувствувал благодарност, а чие уништување сепак му било потребно. Од ова произлегува верувањето, дека човекот е сроден со овие сили на природата од кои всушност, и зависи. Може да се забележи дека во основата на тотемизмот, односно во системот на верувања, обичаи и општественото уредување се крие морална вредност и биолошко значење. На тој начин присутната желба да се има контрола над видовите, опасни или корисни или оние кои се јадат, морала секогаш да се доведе до верувањето за посебната моќ над видовите, во сродноста со нив и тоа во заедничка основна природа меѓу човекот и животните или билките. Таквото верување подразбирало, од една страна, посебни услови и ограничувања, од кои најочигледна е

забраната да се убиваат или јадат, а од друга страна, тоа му влевало на човекот натприродна способност, односно со ритуалниот придонес да овозможи изобилие на врстата, нејзино умножување и животна сила. (Малиновски, Б., 1971, стр. 378).

Но, треба да се има предвид дека карактерот на тотемот не се однесува само на некое поединечно животно или индивидуално суштество, туку ги опфаќа сите примероци од тој вид, како и една од неговите примарни функции дека тотемот се наследува по мајчина или по таткова линија. Особено е важно да се потенцира и значајната катракарактеристика на тотемистичкиот систем, односно каде што владее тотемот не смее да дојде до меѓусебни полни односи, или пак, уште помалку до брачни односи, од каде произлегува и егзогамијата.

Оваа строго спроведена забрана е многу значајна за целокупниот развој на човештвото воопшто, бидејќи била еден од најважните регулатори на меѓусебните односи во бракот и семејството. Постојат ред дилеми околу тоа како таа навлегла во системот на тотемизмот, но, околу нејзиното почитување воопшто, не постоеле никакви дилеми, бидејќи прекршувањето на оваа забрана не било дозволено во никој случај, дури било и незамисливо. Затоа и некои истражувачи сметаат, дека егзогамијата во прво време немала ништо заедничко со тотемизмот, ни по своето создавање, ни по својата смисла. Таа настанала во даден момент без некои подлабоки врски и тоа кога приоритет добиле ограничувањата во врска со брачните односи. Но, сепак, ваквата поврзаност на тотемизмот со егзогамијата постои и денес и таа е многу цврста. Токму во основата на оваа забрана лежи и забраната за инцест, преку која се забранува интимен однос помеѓу блиски роднини, и тие се одржуваат со целосна религиска строгост.

3.3. Забраната за инцест

Степените на сродства кои се опфатени со безброј забрани многу се разликуваат кај различни народи, но сепак заедничка карактеристика за сите

човечки општества е дека при тоа се поставуваат одредени ограничувања кои мора да се почитуваат. Ниедна човечка идеја не добила постојана и сложена анализа во културата како што е случајот со родоскрнавењето и тоа скоро во сите познати општества, што јасно ја повлекува најстрогата забрана, забраната за инцест.

Групите во кои можело да дојде до родоскрнавење, најчесто претставуваат најзначајни функционални единици на племињата, но, сепак, пред секој поединец постоела обврска во однос на другите, односно, неговата сродничка положба во однос на тие групи. Бидејќи дејствувале како единици во верските обреди како и во циклусите на стоковната размена, всушност, било невозможно да се процени значењето на улогата која ја одиграле во историјата на општествата. Но, од сите лабави фамилијарни врски од раното време, кои биле ендегамни, преку размената на жената настанала егзогамијата, па, забраната за инцест се претворала се повеќе во принуда, отколку во забрана. Сепак, со нејзината појава се достигнал еден од највисоките степени во развојот на човештвото, воопшто.

Забраната за инцест претставува прв морален кодекс на човештвото, т.н.р. табу на инцест, односно забрана на родоскрнавењето, што било сликовито претставено преку првото опасно исправување на змијата и почеток на нејзиното плазење со расцепен јазик. (Владета Јеротиќ, 1980, стр. 13) Оваа забрана не била поставена наеднаш за сите луѓе, но повеќе од сигурно е дека таа на почетокот, па и подоцна, не била почитувана целосно, а уште помалку пак, спроведувана на дело. Некои области во светот заземаат строго насочен став кон забраната на родоскрнување, но факт е дека тој став се менувал во зависност од степенот на развој на општествената група. И покрај ограничувањата, во нив може да се најдат голем број на жени со кои одреден човек може да стапи во брак. Кога кај другите, одредена група е табу таа е проширена по пат на одредени општествени функции на таков начин што опфаќа голем број на поединци за кои нема траги за заеднички претци со што изборот на брачниот другар во голема мера е ограничен. Правилата кои важат за ограничувања и забраната до седмо колено во секоја локална група

би значело дека нема девојки кои не се зафатени со овии забрани. А тоа практично би значело дека често и безобзирно се погазуваат правилата, особено во денешно време. Но, забраната за инцест опфаќа нешто многу повеќе од правила и ограничувања во однос на бирањето жена.

Разгледувањето на основните елементи на забраната за инцест биле предмет на истражување на многу истражувачи, кои поставиле ред теории за нивното објаснување и поставеност во склоп на даден културен систем.

Една од старите теории, која ја застапува познатиот истражувач, Р. Лауи се заснова на сфаќањето дека кај луѓето постои природно, вродено или наследено чувство на одвратност кон полните односи со блиските роднини. Оваа инстинктивна теорија денес е сосема отфрлена, со самото тоа што Фројдовите испитувања покажале дека роднинските стремења се во најдлабоките нагони на индивидуите. Sprema Вестермарк, основна причина за постанок на забраната за инцест треба да се бара во отсуството на еротските чувства, односно во сексуалната одбивност меѓу личноста која од своето детинство живее во блиска заедница. (Westermarck, I, s. II sv. str. 424) Но, сепак и оваа теорија содржи во себе многу противречности, бидејќи, ако близината ги уништува сексуалните желби тогаш и воопшто нема никаква потреба да се воспоставува забраната за инцест или крвнороднинските односи. Но, кај примитивните народи, забраната за инцест не се однесувала само на личностите кои се во близок контакт, туку и воопшто, на целиот нивен род. Третата теорија која е застапена од Л. Морган и неговите следбеници се однесува на тоа дека спарувањето на потомците од исти родители, неминовно водела кон биолошка дегенерација. Кај Малиновски на пример, стои сфаќањето, кое во голема мера тргнува од Фројдовиот постулат за природната склоност на луѓето кон крвнороднински односи, заклучувајќи дека ослободувањето на тие природни нагони неминовно предизвикува општо пореметување во основите на семејниот живот. Тоа од своја страна ја уништува целосно фундаменталната шема на сите општествени врски. Токму ваквите пореметени односи кои опфаќаат многу поширок спектар на нарушени општествени односи наметнуваат да се создаде еден организиран

став со кој крвнороднинските инстинкти би се исклучиле од емотивните односи меѓу најблиските роднини. Тоа се регулирало со табуасањето на инцестот. (Sigmund, F., 1881, str. 126-127) Кај Диркем табуата во однос на крвнороднинските односи се поврзуваат во целост со потребите на општествената интеграција.

Во теоријата формулирана од Е. Б. Тејлор, а разработена од Л. Вајт стои сфаќањето дека корените на забраната за инцест треба да се бараат во реалната општествена практика на првобитните луѓе, односно во проблемите кои биле присутни кај нив. Истражувањата кои се однесувале на неразвиена општествена група отворале можност за нејзино опстојување со помош на стапување на контакти, односно кооперативни односи со други групи или, пак, да остане изолирана и со можност да пропадне. Токму тие меѓусебни односи најлесно се воспоставувале преку систем на брачни односи меѓу себе. Со помош на овој систем се спротивставиле на спарувањето меѓу крвнороднинските односи, и направиле експанзивен чекор во културата воопшто. Со исклучувањето на инцестот, односно исклучувањето на ендогамијата е условено со потребата за создавање на систем на егзогамни односи, за да се обезбеди опстанок на општествената група. Но, факт е дека правилата на егзогамијата не се производ на индивидуалната психа на овие примитивни луѓе, туку претставува производ на кристализирани процеси на дадениот општествен систем. (Lesli W., 1970, str. 291)

Прекршувањето на забраната на инцест се чувствува како тешка повреда на моралот, и на таков начин предизвикува и означува и осудавање од страна на колективот, при што општествената санкција е многу честа, но воедно и многу сурова. Според Токарев, забраната за инцест во повеќето случаи нема религиска основа, но сепак во свеста на одредени етнички групи, крвнороднинските односи се рефлектирале како дадено прекршување кое повлекува со себе натприродни санкции, без разлика дали станува збор за магиски или замислени реакции на натприродните сили. (Токарев, С. А., 1957) Всушност, крвнороднинските односи биле сфаќани како верско прекршување и во рамките на некои повисоки, монотеистички религиски системи, на

пример како кај христијанството. Од ова може да се забележи дека во одредени култури, забраните за инцест и ендогамија добиваат карактер на табуа. Сигмунд Фројд, на пример, истражувал одредени австралијански племиња, обидувајќи се да навлезе во степенот на нивната свест во однос на стравот од инцестот, односно да открие каков систем на роднински односи постоел кај нив. Тој се обидел да го открие значењето на оваа забрана преку откривањето на нивното непочитување и казните кои автоматски следеле. Секако, забраната за инцест била условена од тоа дали тотемскиот систем претставува основа на сите социјални обврски и морални ограничувања на племињата. Сепак, истражувањата откриле колку многу од австралијанците и другите диви народи се обидувале да го спречат инцестот и тоа не само преку основање на свои институции, туку и преку ред обичаи кои го спречувале индивидуалниот однос на блиските роднини и во наша смисла, кои и денес се одржуваат со целосна религиска строгост.

Опстанокот до денес, на ваквите одредби, избегнувања, ограничувања, па и забрани меѓу роднините има своја основа. Оваа основа, барем во некои свои психоаналитички текстови, Фројд ја наоѓа во душевниот живот на неуротичарите. Психоанализата му укажала дека првиот избор на сексуален објект кај момчето е инцестуозен, насочен кон забранетите објекти, кон мајката, сестрата. Сепак, со тек на време со неговото созревање, доаѓа и до ослободување од чувството на привлекување кон инцестот.

Во однос на природата на нагонот, Фројд пронаоѓа дека постои и друга сила која човекот го спречува во целосното задоволство на овој нагон. Според него, “вредноста која духот им ги придава на еротските потреби паѓа, штом до задоволството може лесно да се дојде “или, каков мотив би имале луѓето во примената на сексуалната нагонска сила во некои други цели ако при секоја директна примена на овој нагон секогаш ќе дојде само до целосно задоволување. На тој начин луѓето не би се ослободиле од задоволството и не би направиле никаков напредок? (Freud, S., 1950, 88 i 91.)

На крајот, Фројд ја искажува и констатацијата дека забраната на инцест кај примитивните народи придонела да се воспостават и регулираат

нормите на однесување меѓу најблиските. Затоа со право се воспоставува прашањето, дали токму забраната за инцест е таа која ја воспоставила опозицијата: природа-култура.

Керката на Сигмунд Фројд, Ана Фројд, била уште поодредена во однос на ваквото сфаќање. Во нејзиното дело, “Јас и механизмот на одбраната“, таа истакнува дека аналитичката студија за неурозата уште одамна придонела за предвидување дека во човекот уште од самиот почеток била присутна наклонетоста кон одбивање на одредени нагони, особено сексуалните нагони. Токму таа опасност од природните нагони го прави човекот посебен од другите суштества, од што произлегува дека човекот уште многу рано станал свесен за опасноста од нагоните, односно дека ја воочил нивната двогрупност и на тој начин станал и трајно амбивалентен кон нив.

Во теоријата на Леви-Строс, забраната на инцестот ја претставува точката на соединување на природата и културата. Таа едновременно, била сфаќана како да е на самиот праг на културата, или, во самата култура, а во друга смисла, пак, дека е и култура сама по себе. (Levi-Strauss, 1967, str. 14)

Имено, забраната на инцест, според него претставувала круцијална институција на премин, бидејќи во себе ги содржи двата света- светот на природата со сите негови својства, т.е. (универзалноста), како и светот на културата со сите негови својства создавајќи на тој начин едно посебно правило кое поседува партикуларен и универзален карактер. На тој начин за појдовна точка, ја поставил видливата врска меѓу природата и културата, која пак, е сосема контрадикторна на неговата теорија на забраната за инцест истакнувајќи една изразито “културалистичка“ претпоставка, врз основа на која ја едновременно ја потенцирал истата разлика меѓу човечкото суштество и човекот-животно, како меѓу културата и природата. Леви Строс истакнал дека се што се издвојува во човечност, не се јавува по природен пат, туку социјално е пренесено, и произволно, како што симболот е произволен во однос на значењето во самиот јазик. Неговата теорија за забраната за инцест е во длабока противречност со основната културалистичка претпоставка. (Papić, Ž., 1997, str. 187)

Имено во основата на неговите антрополошки истражувања се истакнува идејата, дека природата и културата се два надворешни ентитета кои заемно се дополнуваат, односно дека природата е надворешна во однос на културата и обратно, културата е надворешна во однос на природата.

Познатиот истражувач, Хориган, еднакво како Леви Строс, местото и улогата на забраната за инцест ја согледува како преоден момент меѓу природата и културата, нудејќи притоа сопствено видување на разликата меѓу природата и културата, која е спротивна на Стросовата. (Horigan, Stephen, 1988, str. 41-42) Имено, Строс тврди дека сите општества се основани врз база на разликата меѓу природата и културата и тоа ја докажува тезата за универзалноста на забраната за инцест која го претставува она сродство со кое се надминува опозицијата: природа и култура. Природата е универзална, сите природни појави се одвиваат според природните закони, додека културата се креира според строго одредени правила кои создаваат посебен систем за секоја културна средина. Но, за нашите истражувања особено е значаен моментот кога почнале стремежите за да се направи преминот од природата кон културата. Тоа е всушност моментот кога почнале да се создаваат посебни норми, како обрасци на однесување, што овозможиле за разликување на природниот од културниот процес. Според Хориган, проблемот се јавил во моментот кога Леви Строс ја воведува забраната за инцест како посебен вид на културен факт која во себе ги содржи двата света противречните својства на културата и природата.

За разлика од Морган, Фрејзер и Диркем, кои објаснувањата на забраните за инцест ги барале исклучиво во термините, природа или култура, потенцирајќи ја надворешната врска меѓу нив, Леви Строс, истакнува дека забраната за инцест е универзална појава и како таква претставува дел и од природата, но е и дел од културата, бидејќи во својата основа, означува правило. Поради тоа, забраната за инцест претставува феномен кој ги има своствата и на природата и на нејзината теориска контрадикција, културата. Тоа придонело забраната за инцест да не е ни природна ни културна, туку

дека претставува мост меѓу нив двете, или одреден момент со кој се воспоставува опозицијата: природа и култура. (Horigan, 1988, str. 43)

Со нејзиното создавање се направил фундаменателен чекор, благодарение на кој се оставарува преоѓање на природата во културата, бидејќи нејзината појава според ред автори, претставува достигнување на еден нов поредок. Преку нејзиното појавување се воспоставило расудување на се она што ја прави суштината на културата и ја воспоставува опозицијата: меѓу природата и културата, односно го претставува базичниот момент на културата, или, пак, неопходниот предуслов на општеството, во кој се воочувала можноста за постоење на самата култура.

Забраната за инцест, едновременно претставува и општествена и предопштествена појава, бидејќи станало единствено универзално правило во сите култури, а воедно и поради нејзиното насочување на регулативна функција кон создавање на сосема одреден тип на односи, во човековиот “сексуален живот“. Имено, човечката сексуалност е универзална природа која мора да се регулира наметнувајќи и универзално правило, ЗАБРАНИ. Ваквото регулирање на односите преку забраните, всушност, го истакнува најзначајниот момент, човечкиот премин во состојба на култура. Токму тоа нагласување за преминот од природата во културата, на забраната за инцест и придава специјална, репресивна функција, со чија помош се спречува изразувањето на природната сексуалност. Претпоставката за “природната сексуалност“ најдобро се гледа во Стросовата теза дека човековата склоност кон полигамија е вродена и дека во човекот тие тенденции се природни и универзални, но токму ограничувањата што ги создава средината и културата дејствуваат за нивното потиснување, а улогата на забраните овде добива примарно значење.

Имајќи ја предвид Стросовата концепција на природната сексуалност можеме да забележиме дека таа најдиректно влијаела на неговото сфаќање за културата, бидејќи само преку нејзините културни одредби, односно преку одредени забрани, таа имала улога да ја потисне и да ја забрани природната сексуалност. Ваквите забрани, преку нивното почитување или непочитување

во форма на правила и казни, закон против инцест, влијаеле за нормално насочување на природната сексуална желба во усвоените канали на брачниот закон: егзогамијата и размената на жена.

Може да се забележи дека сфаќањето на сексуалноста, и инцестуозните желби во многу нешта се поклопуваат со Фројдовите. Детската сексуалност, на пример, спрема Фројд е бисексуална, полиморфна и перверзна, односно дека се организира, се формира и изразува како комплексна општествена психичка форма. Со што формирањето на полниот идентитет како машки или женски, според Фројд, бил постигнат дури со процесот на културната конструкција за сексуалноста- односно преку Едиповиот комплекс, што значи дека човечката сексуалност не можела да биде сведена на биолошко детерминирано однесување. (Freud, 1971, str. 57)

За разлика на тоа, Хориган, објаснува дека дури и животинската сексуалност во голема мера се стекнува со искуство и се формира со комуникација и зависи од самото учење. Меѓутоа, од големо значење за нас е неговото укажување на основното значење за полноста и полните разлики во практичната и појмовната концепција за човечкиот свет.

Според Строс, на пример, организацијата на човечката полност, како и дефиницијата за полните или роднинските разлики претставува една од суштинските претпоставки за човечката општественост, па во таа смисла, теоријата за забрана на инцест, егзогамијата и размената на жена претставуваат специфични форма на општествен договор со кои се формира една општествена заедница. Неговата концепција за општествен договор со многу значајна бидејќи за предмет на договорот предвидува се она што за другите изгледало најважно и како што се: природниот распоред меѓу половите, сексуалноста, забрана на инцест, егзогамија, размена на жена итн. Единствената форма на сексуалност на која Строс и дава карактер на “природност“ е длабоката полигамна тенденција. (Levi Strauss, 1967, str. 44-45)

Полигамијата кај Строс означувала плурална форма на брак само во една насока, и тоа исклучиво само како полигамија, односно како форма на брак во кој мажите имаат повеќе жени. Но, при разгледувањето на

примерите за тоа што тој подразбирал под општочовечка природна сексуалност, може да се забележи дека тој ја нагласувал само машката сексуалност, додека женската сексуалност секогаш била предодредена и зависна од машката. Имено, ја застапувам идејата на Жарана Папиќ, во својата анализа за Стросовата концепција на забраната за инцест, дека самиот Строс во своите забелешки бил доста противречен. Истакнувајќи го сексуалниот живот како највисок израз на човечката животинска природа, тој потврдува дека тој се наоѓа во самата срж на човечноста, и дека е најкарактеристичниот остаток на инстинктот, но, од друга страна, неговите цели биле двострано трансцедентни. Тие биле насочени кон задоволување било на индивидуалните желби кои имаат најмалку почитување кон општествените конвенции, било на специфичните тенденции кои исто така ги пречекоруваат, иако во друга смисла, и самите општествени цели. (Ž., Papić, 1983, str. 271)

Иако не и придава значење на жената, кога станува збор за сексуалноста, сепак, според него, жените имаат друга, многу поважна функција во самото општество. Укажувајќи на важноста на забраната за инцест, тој истакнува дека всушност, првата човечка размена, размена на дар меѓу мажите, се одвивала токму преку размената на жените. Затоа жените претставувале “основната вредност“ за животот на групата. Токму потребата од кутурните форми на брачните забрани, неминовно ја имплицирале контролата, бидејќи забраните не претставувале само исклучок, туку и посебна примена, принцип и метод неопходен за опстанок на физичката и духовната егзистенција на самата група. Токму со забраните, групата извршувала една од најважните функции, ја контролирала дистрибуцијата на жени, но и целокупниот збир на вредности неопходни за нејзиното опстојување и правилно функционирање.

За разлика од Строс, кој во основата човечката природа и универзалноста на човечкиот дух, тргнува од нејзиниот тоталитет со цел да ја конкретизира културно-специфичната содржина, Мишел Фуко (Michel Foucault) се определил за сосема спротивна постапка. Значајно место во

неговите истражувања заземаат други елементи на структуралистичката теорија, пред се, несвесниот карактер на суштината на општествени односи и култури, како и самата смрт на човекот. Според него, културата се наоѓа во самиот почеток на човештвото, па според тоа и правилата како суштина на културата, биле воведени на самото ниво на човековата природа. (Foucault, Michel, 1969, str.34-35) Затоа човекот секогаш постапувал според одредени правила и ограничувања и пронаоѓал просечна норма, која овозможувала извршување на функциите. Човекот е претставен како суштество кое има потреби, желби, барања, интерес и тежнее кон профит, спротивставувајќи им се на другите луѓе, постојано доаѓајќи во конфликти. Со еден збор кажано, се стремее да ги установува кодексите на однесување кои во исто време претставувале и ограничувања, но и поттик за конфликт со себе и со другите луѓе. Според Фуко, секое исконско суштество има потреба да го реши конфликтот, поради што воспоставува кодекс на правила со кои се стреми да ги ублажи контрадикциите, односно да постигне договор со другите луѓе за негово разрешување. Фуко, исто така, исконскиот конфликт не го именува со еден знак како Строс, кој конфликтот на премин меѓу природата и културата ги именува како конфликт од машка природна инцестуозност и обновување на животот на дадена група.

Додека кај Строс, постои тројниот кодекс - забрана за инцест, егзогамија и размена на жена, кај Фуко се нагласува нестабилноста кај секој кодекс на правила во однос на конфликтот кој се обидува да го реши. Според тоа, востановените кодекси на однесување не се трајни, туку привремени, што во исто време означувале и ограничување и поттик за конфликт. На тој начин не можело да дојде до унифицираност на кодексите на однесување, ниту, пак, универзалност, туку само преку динамичен процес на договорно решавање на конфликтот. Ваквиот концепт имал особена вредност за разбирање на проблемот на полноста, бидејќи не можеле да се сфатат како еднаш и засекогаш дефинирани и уредени според својата природа, туку дека претставуваат културна конструкција на кодексите на однесување за машката/женската природа, и тоа врз основа на нив самите и нивните

карактеристични форми на општественост. Преку нив, тој се обидел да го одреди целокупното размислување на индивидуите, како и нивното дејствување во општеството, потенцирајќи го размислувањето и дејствувањето на индивидуата. Според него, сродството не претставувало само почеток, туку и последица на структуралното означување на половите/родовите, чија цел била поставување на социјалните цели, како дел од природниот свет, односно, нивните меѓусебни разлики на овој културен чин за да имаат можност да се продлабочат и претворат во табу. И тоа, табу против еднородноста на мажите и жените, табу кој половите ги дели на две заемно исклучителни категории, табу кој ги запоставува биолошките разлики на половите и со тоа создава род (gender).

Од теориските основи кои ја дефинираат забраната за инцест може да се забележи, дека иако се воочуваат различни методолошки поставки и различни приоди, сепак, уште од развитокот на човештвото од најпримитивен до најсовремен тип, таа имала примарна улога во воспоставување на најосновните обрасци на однесување меѓу роднинските односи. Таа од своја страна овозможува сосема поинаков спектар на општествени односи кои диктираат и создаваат сосема поинаква структура на културата.

Едноставно, се наметнува идејата дека забраната за инцест и крвнороднинските односи морале да бидат создадени и усвоени, бидејќи тоа е неспоиво со поставувањето на првите основни култури, односно било кој тип на семејство не би се одржал како еден вид на цивилизација во кој обичајот, моралот и законот би дозволиле родоскрнавење. Тоа би предизвикало распаѓање на семејството, и би довело до појава на целосен хаос и неможност да се продолжи континуитет на културната традиција.

Преку забраната за инцест се спречува токму пореметувањето на разликата во годините, мешањето на генерациите, дезорганизацијата на чувствата и на улогите во времето кога семејството би требало да биде најзначајна воспитна средина. Тоа значи, дека забраната за инцест ги регулирала односите, воспоставила нормална комуникација и релации кои понатаму создавале здрава средина за функционирање на сите членови од

потесното и поширокото семејство. Притоа, алтернативната врска на културата во која родоскрнавешето е исклучено претставува единствениот вид кој е во сооднос со постоењето на општествената организација и култура. Истражувањата кај сите примитивни луѓе покажале дека сексуалниот инстинкт најтешко се контролира, но културата го вовела родоскрнавешето како искушение, односно потреба со чија помош би се воспоставиле постојани и ограничени ставови. На тој начин се родил и првиот човечки грев, па, токму поради тоа во сите човечки општества, преку почитувањето на најважните правила - табуата, човекот имал можност да се искупи од можноста да направи грев. Но, она што и јавно се манифестирало низ сите развојни облици на културата, откако се создале табуата, е фактот дека тие станале измачување за човекот низ целиот живот, што го открила и го докажува и самата психоанализа.

3.3.1. Забраната за инцест во традиционалната култура на Македонците

Од големо значење за нашиот истражувачки проблем е сфаќањето за местото, улогата и функцијата на забраната за инцест во традиционалната култура на Македонците. При нејзиното разгледување би требало да се има предвид и ставот на православната црква за строгото почитување на правилата на родовската егзогамија. Нејзините прописи јасно ги одредуваат и сродничките граници кои се приоритетни при изборот на брачниот другар. Но, бидејќи нашето истражување претполага истражување на две етнорелигиски групи, кои почиваат на ист етнос, а се приврзаници на две различни религии, христијанството и исламот, тоа повлекува сосема поинаков приод во однос сфаќањето и дефинирањето на забраната за инцест. Тоа значи дека забраните на инцест, како и забраните во однос на крвнородничките врски, со оглед на фактот дека религиската основа им е сосема различна, нудат различно решение во системот на крвнороднички односи. Значајни дистинкции постојат уште во самиот начин на сфаќање на сродството.

Забраните за сроднички односи не се исти дури ни во самата етнорелигиска група, со самиот факт дека кај народот од селските заедници, освен црквените, посебен приоритет заземале и народните забрани. Тоа подразбира сосема поинаква структура на роднинскиот систем и кај Македонците со православна вероисповед, и кај Македонците со исламска вероисповед.

Истражувањето во хетерогените селски заедници во кои се застапени припадниците на двете истражувани етнорелигиски групи, покажа дека присуството на припадници на албанската и турската заедница е многу значајно, бидејќи во голема мера влијае на степенот на создавање на системот на крносроднички односи. Таму каде што претежно живеат Македонци со православна и Македонци со исламска вероисповед, степенот на почитувањето на забраната за инцест и ендогамија е на повисоко ниво, како на пример, во селата, Дебреште, Пешталеве и Лажани, додека во селските заедници каде што процентот на Албанците преовладува, како во селата, Црнилиште, Десово и Гостиражни, системот на крвнороднински односи, како и забраната за инцест и ендогамија е од сосема поинаков карактер.

Најпрвин ќе се осврнеме на некои основни карактеристики, или поточно разлики, во сфаќањето за бракот и брачните односи кои се резултат на процесот на исламизацијата. Постојат повеќе параметри кои ги дистанцираат мислењата на двете етнорелигиски групи во однос на: снаачеството, бигамијата, левиратот, преференцијалните облици и родовската егзогамија. Нивната анализа ќе ни овозможи да се откријат сфаќањата на двете верски групи во однос на бракот и брачните односи, како и на семејните односи кои претставуваат значаен индикатор за утврдување на одредени обележја, карактеристични за Македонците со исламска вероисповед.

3.3.1.1. Снаачество

Во принцип снаачеството е повеќе присутно во хетерогените селски заедници, каде преовладуваат припадници со исламска вероисповед, кои

спротивно на православните, сметале дека е нормален односот меѓу свекорот и снаата. Таквата врска кај повеќето испитаници, Македонци со исламска вероисповед, се доживува како одвратност. Како причина на снаачеството се наведуваат малолетничките бракови, односно кога во куќата за снаа ќе дојде зрела невеста, а младоженецот обично е многу помлад. (Пантелић, Н., 1973, стр. 33, 34) Ваквите појави единствено биле оправдавани со инокоството и економските потреби. Со оглед на овие ситуации, кога младоженецот е неспособен за извршување на своите брачни должности, оваа обврска на себе ја преземал свекорот. Овие причинско последични односи доведувале и до полно општење меѓу снаата и свекорот, на што многу семејства и од двете верски групи гледале со презир, што имало негативни реперкусии по угледот и авторитет на семејството. Негативниот став го споделувале подеднакво припадниците на својата етничка заедница, како и целокупната селска заедница. Истражувањата, сепак, покажуваат дека имало периоди кога на снаачеството се гледало позитивно, кога и оваа практика била многу честа. Одбрувањето се однесувало најчесто на оние млади брачни парови кои немале пород, па во тие пригоди свекорот на себе ја преземал улогата на брачен помошник.

Доколку со овие односи се продолжувало и понатаму, снаачеството било сметано за многу голем грев. Обично, за ваквата појава као главна причина се наведува пијанството на свекорот, а понекогаш и недоличното однесување и предизвикување од страна на снаата.

Снаачеството, како појава, има различни објаснувања во рамките на нашата антропологија. Едно од најчестите толкувања е, дека претставува старобалкански реликт кој може да води потекло од времето на општествената организација заснована на групниот брак, што, меѓу другото, подразбира дека постариот сродник на младоженецот има право на неговата невеста. Другото толкување ја поврзува со нецелосно издиференцираните односи во семејството на низок степен на развиток.

Еден од аргументите на објаснување на снаачеството, лежи во постоењето на големата фамилија, или, во семејната задруга, која се

карактеризира со специфична внатрешна организација, како и со строго дефинирана улога на членовите. Во контекст на оваа организација на свекорот му се доверени улоги кои го врзуваат за куќата. Тој најчесто останува дома во куќата со снаата, додека другите се на разни работи. Ваквата ситуација не се јавува во помалите семејства, каде сите членови на семејството се ангажирани со работа.

Во инокосното семејство, каде снаачеството е исто така присутно, тоа се објаснува со потребата за работна сила и со неа поврзаната институција на брак меѓу возрасна девојка и малолетно момче. Овие бракови условувале развивање на посебни односи меѓу свекорот и снаата.

Антрополошките истражувања на наш терен откриват дека снаачеството е архаична појава, но дека таа опстојува и во поново време, дури и во денешнината. Неговото опстанување во поблиското минато и сегашноста обично се објаснува со процесите на транзиција, како оние во 19 век и почетокот на 20 век. Снаачеството може да го добие својот конечен облик на право, односно обичај, во развиени облици во семејствата само кога доаѓа до класни односи, односно тогаш кога старешината на семејната заедница се јавува како сопственик на имотот, кога презема дел од правата на останатите членови на заедницата.

Според истражувањата во с. Дебреште пример на снаачество имало многу одамна, можеби пред едно осумдесетина години. Во с. Десово, иако испитаниците не сакаа многу да зборуваат за ова, имало примери на снаачествои во последните дваесеттина години, “има, ќерко, има и сега, туку шуќур, ние сие имале среќа, оти свекор мие ногу човечен, а и ја су земена ногу постара од маж ми, ама свекрва ми ногу ме пазеше, стално двете золви ги оставаше со мене. Еее маки се тоа, туку шуќур не кај нас, а таму има, има и сега, и пред 10 , 20 години. “ (АИСК -К-132, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена 1921 во с. Десово)

Во с. Црнилиште, припадниците со исламска вероисповед, одречно кажуваа дека такви “гласни“ појави немало никогаш кај нив. “ Слушај, вamu, таму каде што има вакви работи, тоа се гласни работи, оти, зар кај вас ги

нема, сега секаде ги има, ама кај нас исламот не дозволува такво, тоа е грев, па се пазат, ами како, та и од Алах, та и Исус, ќе ни се суди за тоа. (АИСК-Прилеп, К-137, Инф. со исламска вероисповед, маж, роден 1934 во с. Црнилиште) Во с.Лажани, ваквите појави биле присутни само кај припадниците од албанска заедница. Македонците со исламска вероисповед истакнуваат дека, “такви работи, нема кај нас, до сега не сме чуле, оти ниа се пазиме од такви работи, тоа е за убивање, да го стрелаш, ами некогаш мислиш немало убивање, ќе трпеш, ќе трпеш, и после му се sloшило на свекоро и умрел, знаеш шо значи тоа, нели, е, па тоа и го заслужува, некој да си игра со тебе, ами и сино не може да гледа, ќе порасне и оп, ќе му дојде преку носо. “(АИСК-Прилеп, К-127, жена со исламска вероисповед, родена во во с. Десово)

Истражувањата покажуваат дека снаачеството, иако се сфаќало како неприродна појава, сепак, постоело и кај Македонците со исламска вероисповед, иако во минатите години. Вакви појави, имало и кај Македонците со православна вероисповед, но според истражувањата, тие и не паметат за тоа, туку само од слушање на своите родители, или, пак од нивните баби и дедовци. Но, факт е дека ваквата појава била сфаќана како голем грев, па и покрај неможноста за санкција за таквото однесување, сепак луѓето веруваат дека за таквите личности следувала, една од најстрашните казни, божјата казна.

3.3.1.2. Бигамија

Бигамијата, воопшто, означува брачна врска на еден маж со две жени. Ваквата појава е забранета според црковните забрани кај Македонците со православна вероисповед, додека како појава кај Македонците со исламска вероисповед сеуште постои, иако во поретки случаи. Испитувањата покажаа дека многу од женските припадници не се сложуваат, особено младата популација, но сепак скоро во сите истражувани хетерогени заедници има примери на такви брачни заедници, кои според шеријатското право се

дозвољени. Но, до појава на бигамија можело да се дојде само доколку жената му дадела изим (дозвола) на мажот, "има, има, женет, еве и нема деца со жената, не можеш да има, ама изим ќе му даи, немаме, немаме, оди да си најдиш друга." (АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска).

Колку е силно влијанието на шеријатското право, пред се зависи од типот на семејството, како и од притисокот на надворешните фактори, а најмногу од политичките притисоци, како и од влијанието на оците. Многу семејства во ваквите заедници, и покрај развиената свест за своето етничко потекло, се повикуваат токму на шеријатот во однос на бигамијата, "му дозволува законот, шеријатот му дозволува, ама ако му дозволи жената, ако не му дозволи, ќе си излезе таа, па ќе си ја земе другата, за да има кој да му јади од сермијата.(трpezата)" АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска.

Основна причина за бигамијата била немањето на пород, а бидејќи најважната цел на бракот била продолжување на татковата лоза, ваквите практики биле одобрувани од страна на селската заедница.

Преку присутноста од ваквите примери јасно се отсликува положбата на жената муслиманка, која, иако во јавноста го прифаќала ова како нешто нормално, сепак во индивидуалниот свест се јавува конфликт во самата личност, "и таа и таа седат заедно, ама ногу си се погодија, и старата беше арна, си живееја и види среќа, младата кај што беше мажена имаше дете, овдека кај што дојде немаше, и пак немаше деца, ете така си живеат,, ама сигурно мажот не можеше да има дете, ама да имаше деца, којзнае дали ќе беше така, ама ова старата се поболее, сигурно од мака". Ваквите појави доведуваат несомнено до емотивни нарушувања кои ја доведуваат личноста и до афектна ситуација, за што зборуваат и податоците од присутните здравствени организации во таквите заедници, каде што се поголем е бројот на депресивни личности кај припадниците на женската популација.

3.3.1.3. Левират и сорорат

Левиратот и сороратот, кој се откриени во истражуваните селски заедници, од страна на членовите на семејните заедници во кои се присутни се доведуваат во врска со економската положба и со трансформација на наследното право во современото општество. Кај муслиманите, иако верското право, шеријатот, одобрува женење со братовата вдовица, не било користено како правило или обврска, туку зависело од типот на самото семејство. Овие обичаи, сепак, се осудувани од пошироката заедница.

Левиратот, кој е во согласност со шеријатското право, е присутен се до денес во некои семејства со исламска вероисповед. Тоа е појава кога по смртта на братот, снаата ја зема деверот со единствена цел имотот да не се раздвојува. Обично младиот брат ја зема вдовицата на постариот брат, особено ако е Богата, а во поретки случаи и покрај тоа што веќе има сопруга. Ваквите случаи се многу тешко прифатени од страна на жената со исламска вероисповед, "шеријатот наш, непара го бендисувам за едно, од братот жената, ако братот умри, деверот да ја земи, е зошто, ја су и прашувал оците, е оти, сермијата, ќе а земел друг." (АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска.) За ваквите појави според шеријатското право, одлучувачки фактор било семејството на мажот, па тоа повлекувало неможност да се заштити жената и породот, ни со помош на своите родители. Кај повозрасната категорија на припадници со исламска вероисповед постои јавно мислење, дека тоа е единствениот начин мајката да го задржи своето дете и да остане да живее со својот пород. Согласнојќи се со ваквата улога во семејството, нејзината положба била уште понеподнослива, односно се наоѓала во поподредена положба. Во некој тип на семејство, имало примери, кога жената се спротивставувала на ваквите норми, пропишани според прописите на исламската религија, но, тоа пак од друга страна, ја одземала највисоката вредност, автоматски го губела правото на одгледување на своето дете и тоа со можност повеќе никогаш да не го види, "кога ќе умри

мажот, жената кај таткото се враќа, ама детето и го запираат, тешко и него и неа што му се праи." (АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска.)

Со самото неприфаќање на шеријатското право и чувствувајќи го како туѓо, Македонците со исламска вероисповед, иако индиректно, сепак ја покажуваат својата приврзаност кон својот етнос и во сооднос на обичајните норми, а воедно и револтот кон востановените норми од наметнатата религија.

3.3.1.4. Примери на преференцијални облици.

Ваквата појава всушност, означува, вкрстување на брат и сестра од едно семејство со брат и сестра од друго семејство, или, пак кај Македонците со исламска вероисповед, позната како меникум. Вакви појави се присутни скоро во сите хетерогени заедници, и тоа претежно кај Македонците со исламска вероисповед. Нив ги објаснуваат како недоволна информираност за семејствата кои стапуваат во брак, "ами ја од каде су знал, не су знаел, се сакаа, се зеdoa, како да ги раздела, кога тоа е уште поголем грев". (АИСК-Прилеп, К-114, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1906 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска). Исто така, има случаи кога две сестри од едно семејство, стапуваат во брак со двајца браќа од друго семејство. Овие бракови не се склопуваат едновремено, туку до вториот брак обично доаѓа како резултат на честите средби на блиските членови од двете семејства, "има, има, еве ја имам дадено две керки за двајца браќа, ама не сум знаел дека се сакаат. Сега си живеат, си живеат, имаат дечиња. Тие не се крвно рода." (АИСК-Прилеп, К-114, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1906 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска). Кон ваквите бракови заедницата не спроведува никакави санкции, а воедно и не влијаат на авторитетот на семејствата. Вакви појави не се застапени кај Македонците со православна исповед од истражуваните хетерогени заедници.

3.4. Родовска егзогамија

Од забраните за стапување во брак најчесто е прекршувањето на родовската егзогамија. Иако декларативно сите се против тоа и на почетокот тврдат дека такви примери воопшто, нема, потоа ќе се сетат на повеќе присутни случаи. Македонците со исламска вероисповед тврдат дека кај нив нема стапување во брак меѓу сродници дури и до шесто колено, особено е нагласено почитувањето на сестрата од тетката која се смета за најак род, со што се потврдува нивното непознавање на шеријатскиот закон според кој, стапувањето во брак по мајчина линија е дозволено.

Кај Македонците со православна вероисповед постои мислење дека стапувањето на брак се почитува дури до деветто колено. Но, последните испитувања покажуваат дека оваа забрана е прекршувана се почесто, па дури и до трето колено. Ваквите истапувања, односно непочитувањето на забраната за стапување во брак, до деветто колено, кое е според прописите на православните кодекси на однесување, е еден голем индикатор за реалната религиска свест кај Македонците со исламска вероисповед.

Познато е дека, во христијанското, а и според народното сфаќање, еден од основните услови за склопување на брак е дозволеният степен на сродство меѓу идните сопругиноци. Според каноните на православната црква, за сродство се сметаат блиските членови на една фамилија кои произлегуваат од еден родоначелник, или блиски односи на две, три или повеќе фамилии, кои кај христијаните се врз основа на тајните на крштевањето. Според тоа, црквата разликува неколку врсти на сроднички односи: сродство по крв или еднородно, сродство пријателско, или двородно, трородно и тн. и духовно сродство или сродство по крштевање. Тоа значи дека, според црковниот закон постојат три категории на сроднички односи: крвно сродство (роднини), сродство по пријателство (снаи), и духовно сродство (кумови).

Уште во почетокот на предавањето на црквата, категориите со кои се регулирале сродствата, а посебно оние кои се однесуваат на бракот, најпрвин преминале во обичај. Како христијанска догма, моралот се сметал за

природна, а не општествена категорија, па според тоа и секое прекршување на одредбата за сродство, а во врска со односите меѓу половите, во канонските одредби се изедначува со гнасење и срамота со која се сквернува и постоењето на човечката природа.

Што се однесува до крвното сродство, црквата забранува земање меѓу сродниците до деветто колено, додека посебна категорија на одредби, се однесуваат и на забраната за склопување на брак меѓу своите, па со нив се забранува брак во шести, односно седми степен на двородно, како и во петти степен на триродното сродство. Секој брак во забранетиот степен на сродство, повлекувал казна поради блудништво или прељуба и по правило се поништувал. Дури и во случај бракот да бил прекинат поради смрт или развод, не било дозволено стапување на брак со роднините во првата линија на сродство на бившиот или покојниот сопруг. Оние кои биле фатени во недозволен брак, правилото 54 на 5-6 вселенски собор, предвидувало седмогодишна епитимија и поништување на бракот. Ваквите канонски одредби поврзани со регулирањето на евентуалните брачни односи меѓу своите, наоѓаат свој извор на учење во светото писмо за единство на мажот и жената, со кои се нагласува дека со стапувањето на брак тие стануваат едно тело, од што практично произлегува дека на пример, маж е во ист степен на сродство со женината фамилија како и самата жена. Додека, пак, 19-тото правило забранува практикување на сорорат, и таквиот брак се смета за пречка за влегување во клирот, а со другото правило на Неокесаријскиот сабор (II помесни) се забранува проширување и на световните, но се однесува и на практикување на левиратот. Во однос на примерите на снаачество, за виновниците на овој однос, според 76-тото правило им се препишува казна која подразбира толкав период на покајување и решителност од световното, како што е пропишан за убиството.

Според учењето на православната црква, духовното сродство се смета за потешко и од телесната врска. Врз основа на тоа, по аналогија со сродството по крв, одредени се степени на духовното сродство во кои бракот е забранет. Тоа се однесува на бракот меѓу кумот и кумашинчето (прв

степен) и бракот меѓу кумот и мајката на кумашинчето(втор степен), потоа меѓу млади кои ги задоила иста жена, односно според народноата традиција, обичајот познат како браќа по млеко, како и меѓу двајца кои припаѓаат на семејствата, кои според народниот обичај се сметаат за побратими. Оној кој ги прекршувал ваквите забрани, му следувала казна и тоа истоветна, како и за блудниците. Ваквото канонско сфаќање се заснова врз основа на христијанското учење за духовното сродство, ставајќи ги тука сите типови на духовно сродство.

Кумството, спаѓа во едно од најјаките степени на духовно сродство, што повлекува овој сроднички однос да се базира на идејата за новото раѓање на оној кој се крштева, при што кумот се смета за негов духовен родител. Со овој чин тој ја презема одговорноста на себе за духовно воспитување на кумчето, заменувајќи му го родениот татко. Со цел да се спречат браковите на недозволеният степен на сродство, односно за да се почитува забраната за недозволено склопување на таквите бракови, црквата воспоставила обичај на огласување на дадениот збор, или веридбата и тоа три недели по ред пред сколување на бракот, за откривање на евентуалните пречки ако се јават за склопување на брак.

Истражувањата покажуваат дека во народниот живот за сродството и сродничките односи, без разлика дали биле од крвно, или од духовно сродство, секогаш се водело сметка, и тоа не само поради црковните забрани, туку и поради чувството на срам кое било втемелено во свеста на народните маси. Сродството се сметало по тесна и по дебела крв, по пријателство (тазбина), по побратимство и по посинување, како и по духовните врски настанати со кумството, или побратимството на двете семејства. Значи, сродството било билатерално, односно, во сродници се вбројувале роднините и по таткова и по мајкина линија, а еднаква сила и значење, по традициското јавно мислење, имале и врските со духовните, односно вештачките сродници. Па, прекршувањето на нормите, кои се однесуваат на забраната на родоскрнавање, биле истоветни без разлика на нивната сродничка линија.

Длабокото почитување на сродничките врски при избор на брачниот другар свој најдиректен израз наоѓал во обичаите на селската и родовската, односно братската егзогамија, која е забележана и кај Македонците со православна и кај Македонците со исламска вероисповед и тоа скоро во сите хетерогени заедници.

Овој обичај не се однесува само на забраните за склопување на брак во рамките на одредена општествена или територијална групација, туку на забраната за инцест воопшто. Прекршителите на овој закон биле подложни не само на осудувањето од страна на пошироката заедница, туку во некои заедници и на брутални казни, без разлика на која верска група припаѓаат.

Кај Македонците со православна вероисповед може да се забележи дека при бирањето на брачниот другар, строго се водело сметка за тоа, семејствата кои се спремаат за зближување, да не носат исто презиме или не слават иста слава, односно да не се пореметат принципите на обичајот на родовска, односно, братска егзогамија. Има примери на појава на егзогамија во несроднички заедници, кои можат да се доведат во врска со обичаите на селската егзогамија кои се базираат на уверувањето дека сите селани се потомци на една родочелна фамилија (братско, род). Ова, според повеќето етнографски извори, условува варијации во дозволеният степен на сродство за склопување на брак во различните селски заедници, независно од тоа што во сите од нив се споменува забраната за земање до осмото, односно деветто колено.

Истражувањата покажуваат дека и кај Македонците со православна вероисповед, почитувањето на оваа забрана има сосема поинаков резултат. Многу доселеници од Поречието во овие хетерогени заедници, воопшто, не внимаваат, или уште помалку, не ја почитуваат оваа забрана ни до трето колено. (Според сопствени истражувања) Исто така, треба секогаш да се води сметка за времето кога некој од етнографските извори е направен или дали тоа се однесува на старо или на ново време. Ова е многу важно поради фактот што еден од елементите на опаѓање на полниот морал во поновото време, наведува всушност, на се помалото почитување на традициските

норми кои се однесуваат на степенот на дозволеното сродство за создавање на брачна заедница. Постојат примери кои укажуваат дека надлежниот владика врз основа на одредено барање може да дозволи венчавање по крв до четврти степен, а по духовно сродство до шесто колено. Фактот дека кај некои семејства се споменува петто, седмо па и деветто колено укажува дека горното правило не е воопшто, апсолутно.

Процесот на модернизација, а посебно процесот на транзиција, во чиј контекст се забрзува трансформацијата на нашето традициско општество и семејството и во селските заедници како свои последици ги има промените во доменот на половиот морал, како и во вреднувањето на сродничките односи. Врз основа на тоа, во поново време се зачестени случаите на склопување на брак меѓу млади кои, според традициското сфаќање, се наоѓаат на степен на недозволено сродство, како и воопшто, во родоскрвни односи. Ова е случај како кај Македонците со исламска вероисповед, така и кај Македонците со прваославна вероисповед, иако во многу помал степен.

Најчест случај кај “муслиманите” е кога жената живее со свекорот или со деверот, а мажот со бабата или со балдзата. Кај Тихомир Ѓорѓевиќ, во “Узимање у роду”, се забележуваат податоци дека прекршувањето на забраните за сродничка егзогамија била забележана уште во првата половина на 19 век. Народот, без оглед на црквената забрана, се однесувал според своите напишани правила кои потекнуваат од претхристијанското време.

Спрема општото, народно сфаќање, и духовното, ритуално сродство било пречка за склопување на брак. Во свеста на луѓето тоа претставувало дури и повисок степен на сродство од крвното сродство. Од сите облици на духовното сродство, кај народот се почитувало кумството, побратимството, и тоа по крв и по млеко.

Кумството е од големо значење во нашиот народен живот. За тоа сведочи и изреката: Господ на небото, а кумот на земјата. Кај народот постои верувањето дека духовното сродство е посилено од она по крв. Поради тој факт произлегува и обичајот за несклопување на брак не само меѓу кумовите и неговото потомство, каде важела забраната дури и до деветто колено, но и

меѓу семејствата чии членови се окумиле. “Кумството и на овој и на оној свет е најголем род, та дали се каури, или турци, тоа нема веза, од коа зна, мој дедо, прадедо, поштуел кум, тоа тие нешто нај, нај. А, па да мислиш да се осватуеш, не, не тоа не доаѓа у обзир, тоа е најголем грев. А тоа дека ние не ги крштуеме во вода, не го намалува роднинството со кумо, тоа си се поштува, за век и веков. Кум или нунко си е кум, та дали си од ова вера или, не, тиа нема веза.(АИСК-Прилеп, К-132, маж од исламска вероисповед, роден 1923. Снимила: Соња Ризоска Јовановска).

Во нашето традициско општество постојат обичаи кои се сметаат за елементи од архаичен облик на општествена организација со која се карактеризирало балканското население пред примањето на христијанството како своја религија. Ова се однесува на појавите: снаачество и левират, односно сорорат, кои според православната црква се сметаат за исклучителен грев на родоскрнување, додека во јавното мислење ваков став имало и кај некои семејства кај Македонците со исламска вероисповед, што рефлектира еден друг значаен елемент, почитување на многу елементи пропишани според кодексите на православната црква.

Што се однесува до духовното сродство и тоа по крв, или по млеко, истражувањата покажуваат дека почитувањето на вакавата забрана била строго почитувана од страна на двете етнорелигиски групи. Сродството по млеко, повлекувало почитување на двете семејства и тоа до степен на вистинско сродство, што автоматски сите принципи кои важеле за крвното сродство се префрлале и на духовното сродство. Врската воспоставена преку млекото може да биде чувана како исклучително силна, бидејќи млекото е течност, слично со крвта. Млекото може да влијае и за создавање на друго, млечно семејство-жената која дои се нарекува млечна мајка, а меѓу децата, кои хранети биле од една жена се создава млечно побратимство, кое е признавано од обичајното право. (Толстој, С. М., 2001, стр. 360-362) “Имаше тука пред неколку години, еден случај, не знаеле дека се побратими по млеко и се засакаа, арно ама, коа дознаа старите, ја растурија свршувачката, и сега уште си седат неженети, тој се поболе, таа се скрена со паметот, тоа ти е

божја казна. Ама изгледа згрешиле претходно, па Бог ги казни, ее, голема е Господовата работа, дете. “ (АИСК-Прилеп, К-128, жена со исламска вероисповед, родена 1932. Снимила Соња Ризоска Јовановска)

Истражувањата покажуваат дека, според народното сфаќање и вештачкото, духовно сродство претставува особена пречка за склопување на брак, како што и православната црква ги санкционирала ваквите престапи. Кај Македонците со иасламска веросиповед, ородувањето меѓу ваквото сродство била многу потешка препрека, отколку крвното сродство. Забраната за ородување меѓу побратими и посестрими била најстрого почитувана, а кај некои семејства и меѓу нивните деца. “Да се ородиш со посестрима, или побратим ууф, тоа готово, нешто ќе се случи, и тоа на целото семејство. Ама остај тоа, сите ќе ги брукаат, готово, ќе бидат како подтапан, играчка во селото, тоа керко, не може да биде, тоа тие исто како сестра, па Господ напраил да си го земеш за брат, за сестра. Пред ногу години едни наши комшии, и детето му умре и во војната изгинаа сите мажи во фамилијата, оти велее, бабата се омажила за сино на побратимо.” (АИСК-Прилеп, К-128, Инф. со исламска вероисповед, маж, роден 1909. Снимила Соња Ризоска Јовановска).

Со скопувањето на ваквите бракови, не само што биле пореметени односите во заедницата, туку во поголм број случаи доаѓало до нејзино слабеење, што повлекувало и прекин на социјалната експанзија кон другите групи. Но, и покрај убедувањата дека ваквите забрани строго се почитувале, сепак има примери за многу отстапувања од нив, или поточно, нивно прекршување. Ваквите примери во однос на нивното прекршување претставуваат и траги од некогашната општа пракса, која во целост земено, без влијанието на црквата и нејзините канонски одредби, или црквени забрани, кај нашиот народ би претставувала сосема нормална појава. Но, примерите од истражувањата зборуваат дека ваквите примери на напочитување на забраните за стапување во брак, поради, овој или оној степен на стродство не се примери на обичајната пракса, туку едноставно отстапување од таа пракса. И покрај посочувањето дека ваквите забрани директно се условени од

црквените канони останува дека општите услови во рамките на ваквите патријархални заедници влијаеле врз тенденциите за егзогамија.

Имено, според народното сфаќање ваквите родоскрнавења претставуваат религиско прекршување, односно грев, што повлекува соодветна Божја казна. Но, јасно може да се забележи дека препознаваните последици од непочитувањето на таквите забрани потекнуваат од матрицата на предхристијанската култура. Истражувањата говорат, дека последиците најдиректно ги чувствува потомството на родителите кои ги прекршиле забраните за родоскрнавење: тие се раѓаат со одреден наказ, кој го носат во текот на целиот живот. За таквото семејство се верува дека нема да има среќа, и дека лозата на потомството со сигурност ќе биде прекината. “Оти, зар тоа го има, мислиш само кај муслиманите, го има и кај нас, сега не се гледа на ништо, ајдеее, сите удриле на свој начин, не се почитува ништо, ама еве, ја само шо знам колку деца за грев ќе плаќаат цел живот поради бесни родители. Ама не се криви младите, криви се старите шо дозволиле, па сега нека тргаат мака, со децата.” (АИСК-Прилеп, К-119, жена со православна вероисповед, родена 1912 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска)

Наведените примери покажуваат дека народното сфаќање за гревот од инцестот, или пак склопувањето на брак во рамките на родот се карактеризира со претхристијански елементи. Не може точно да се каже дали станува збор за црквени забрани или, пак, за христијанизација на паганските сфаќања, но сепак, со оглед на фактот дека системот на сродство излегува од рамките кои ги пропишува црквата, сигурно станува збор за втората варијанта. Исто така, од големо значење е да се потенцира религискиот карактер на забраната за инцест и родовската ендогамија. Санкциите кои следуваат поради нивното непочитување или прекршување претставуваат директна интервенција од страна на натрприродните сили, каде се назира многу јасно анимистичкото сфаќање во однос на забраните. Во таа смисла и ограничувањата на родоскрвните и ендогамните односи подеднакво кај Македонците со православна вероисповед и со исламска вероисповед, се означуваат како табуа, или, како трагови од табуа.

3. 5. Табуа. Појмовна и теоретска определба

Во контекст анализата на забраната за инцест се обидовме да ја откриеме нејзината основната функција како еден од првостепените регулатори во сите општествени клетки, почнувајќи од потесното семејство, поширокото семејство, родовската група, или, пак, етнорелигиската група во општествената практика, воопшто. Човекот во текот на својот живот, поставува свои обврски, забрани, одредува правила на инцест-табу, ендогамија, егзогамија, левират, сорорат, полиандрија, полигамија, моногамија итн. Тој се поврзува во семејство и води грижа за наследството, става забрани во однос на сродството, во однос на времето, одредени места, итн. Ваквите ограничувања и забрани како своја цел го имаат регулирањето и нормалното функционирање на општеството. Улогата на забраната доаѓа до израз токму во нормалното функционирање на општеството. Тука се гледа дека таа е приоритетна и дека нејзината функција е регулаторна, нормативна и егзистенциона.

Значајноста на забраните многу одамна го поттикнала интересот на општествените истражувачи. Општ заклучок на безбројните истражувања е дека забраните се сеприсутни, дека тие го насочувале, регулирале однесувањето на луѓето од најпримитивните па се до современите заедници, како и дека тие манифестираат варијабилност условена од различните општествени околности. Секој тип на забрани, или пак, табуа е производ на долг и сложен развој и во неговото проучување не може да се заобиколи историската перспектива, во анализата за нивната генеза и постоење секогаш треба да се тргне од нивната нераздвојна компонента: внатрешно-религиската, и надворешно-општествената. Тоа повлекува сеопфатна структурална анализа на нивното опстојување од најраните облици на религија, па се до современите, како и нивната манифестација во сплетот на општествени односи.

Табуата сеуште постојат во нашата средина, иако негативно сфатени и насочени на други содржини, но по својата психолошка природа не се ништо

друго, туку Кантов "категорички императив", кој се стреми кон присилно дејствување и отфрлање на сите можни свесни мотивации. Со текот на времето, социјалниот и технички напредок во историјата на човештвото дејствувало многу малку на самите табуа. Затоа значењето на поимот табу се разделува во две спротивни насоки. Од една страна, значи: нешто свето, посветено, а од друга страна, страшно, опасно, забрането, нечисто. Спротивно на табу на полинезиски речено, е ноа = што означува обично, општо и пристојно, односно за табуата се поврзува нешто како поим, но со извесна резерва со што табуата суштински се сврстуваат во забраните и ограничувањата. (Sigmund Frojd, 1981, str. 141)

Ограничувањата на табуата, сепак претставуваат нешто друго, а не само религиозни и морални забрани. Тие не се доведуваат во врска со заповедите на некој Бог, туку забрануваат сами по себе. Но, истражувањата на многу автори покажале дека забраните, односно табуата биле издвоени од било каква основа, односно секоја забрана се карактеризирала со непознато потекло и повлекувала неопходно нејзино трансформирање за да биде разбирлива барем за оние кои се наоѓаат под нејзино раководство.

Во народната култура на Македонците, постојат многу разновидни забрани и ограничувања со кои се регулира однесувањето на сите членови поединечно, но и на целокупна заедница, преку колективноста. Сепак, за нашево истражување од големо значење е да се утврди поврзаноста на забраните со табуата, односно да се открие зошто многу забрани и ограничувања се идентификуваат како табуа, или пак, како реликти од табуата. Со оглед на тоа што во системот на верувања, одредени активности, места, суштества, предмети, па и зборови или изрази се строго издвоени од секојдневната употреба и кои на еден начин се сметаат за свети или посветени, опасни или чисти, кон нив се воспоставува посебен однос, тие на некој начин се забранети и ограничени од секојдневната употреба претставуваат многу значаен структурален елемент во културата на дадена етно-религиска група и оттука се наметнува не малото значење на истражувањето на овој проблем.

Преку ваквата анализа ќе се обидеме да одгатнеме многу актуелни прашања во случајов со Македонците со исламска вероисповед, нивната етничка припадност, кои елементи на исламската вера се прифатени и усвоени, кои од елементите на христијанството се зачувани делумно или во својата архаичност и кои постојат уште од паганизмот, бидејќи обредните забрани - табуа во случајов се јавуваат како регулатори на заемните односи и во структурирањето на социјалните активности на луѓето во дадена општествена заедница.

Бидејќи станува збор за хетерогени селски заедници од традициски тип, во кои односите како што веќе напоменавме се регулирани според строго утврдениот модел на однесување, ќе се обидеме да откриеме каква е улогата на забраните, кој тип на забрани постојат, кои се нивните функции и како тие се манифестираат во свеста на индивидуата и заедницата воопшто. За да можеме да зборуваме за се она што се подразбира под поимот табу, или, пак, одредени забрани, за истражуваните заедници и нивните членови, ќе ги разгледаме накратко различните аспекти на некои значајни научни теории за да можеме да го утврдиме нивното место во општеството и културата воопшто.

Реалната смисла на преводот "табу" отвара многу дилеми, поради недостатокот на вистински или адекватен назив во современите европски јазици. Според одредени податоци, зборот табу има полинезиско потекло и за прв пат бил забележан во 1777 година од страна на познатиот англиски морепловец, капетан Џејмс Кук, при посетата на архипелагот Тонга. Она што соодветствува на значењето за табуата, кај старите Римјани било познато под називот " sacer", "kyos" кај старите Грци, или пак, "kodauš" кај Евреите. (Sigmund Frojd, 1981, str. 141)

Со ваквите називи биле опфатени сите работи, места, суштества, предмети и зборови кои се наоѓале под одредена забрана, кои биле одвоени од секојдневната употреба и се сметале за "свети" или "посветени", или "опасни" или "нечисти". Англискиот збор табу на полинезиски едноставно

означувал "забрана" , "забрането" и се однесувал на било кој вид забрана. (Redklif -Braun, A., 1982, str. 185-193)

Ќе се обидеме преку теориите за потеклото на забраните, да ја откриеме појмовната определба на забраните или табуата во народната култура кај Македонците, односно кај Македонците со православана веросиповед и кај Македонците со исламска веросиповед.

3. 5. 1. Анимистичка и манаистичка теорија

Многу познати научни истражувачи, како познатиот англиски антрополог, Едвард Тејлор, германскиот етнолог Вилхелм Вунт, се обиделе да ги согледаат табуата како производ на анимистичките сфаќања, според кои, со светот управуваат свесни натприродни сили, души, духови, демони. Тие се однесувале на сите суштества, предмети, појави во природата; среќни или несреќни, корисни или штетни постапки на секоја човечка активност, секоја случка, кои на извесен начин зависат во крајна линија од нивната наклонетост, или, пак, ненаклонетост. Во обидот да се заштитат од нив, тие се обидуваат на најразлични начини, своето однесување да го насочат кон создавање на комуникација со натприродните суштества, со единствена цел да се придобијат позитивните и да се избегнат негативните влијанија. Со таа општа тенденција се детерминираат сите оние разновидни и по форма и по содржина негативни одредби познати под називот табуа. (Dušan Bandić, 1980, str.10) Доколку забраната се прекршела, или, пак, границата на недозволеното се преминела, автоматски се предизвикувале несакани последици и тоа не само за оној што ги прекршува, туку и за неговата заедница. Ваквото објаснување за непосредната опасност која доаѓа од страна на натприродните сили нема можност за рационални расудувања, па во обидот да се разјаснат, се наметнува заклучокот дека табуата може да се издвојат во оние појави чие потекло треба да се бара на полето на магијата и религијата. А бидејќи и магијата се сметала за неразделен партнер на анимизмот и неговата стратегија, се јавува еден посебен аспект, чии сфаќања

особено ги разгледува познатиот англиски антрополог, Фрејзер. Ваквиот однос придонел за откривање на смислата на табуата, кои биле предмет на истражување на многу автори, кои ја застапувале оваа теорија, разгледувајќи го проблемот на табуата како магиско-религиски феномен.

Развивајќи ја теоријата за потеклото и меѓусебниот однос на магијата и религијата и нивното влијание за создавање на основата на табуата, Фрејзер истакнува дека нивното дефинирање повлекува со себе одредени противречности. Во неговите анализи на различните општествени средини, тој ги формулирал табу-прописите како посебна форма на магиската пракса, при што кај табуата ја истакнал "негативна страна на практичната магија." (Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, 1911, str. 136, 158) Според него, со помош на магијата се постигнуваат двете сосема спротивставени нешта, со позитивната магија се добивало саканото, а со негативната магија се избегнувало несаканото "нешто". Во однос на религијата која се формира врз верувањата во натприродните суштества кои управуваат со светот спрема нивната волја и мислење, магијата била директната арелигиозна сила, која предизвикувала на свој начин да не може да се прифати и оној непходен минимум на еластичност на природните случувања без кој од Боговите не можело ништо да се измоли, и тоа се додека не се поткопала основата на магијата, и тоа во нејзиното изворно значење. За разлика од религијата, каде со помош на молитви и дарови луѓето се обидувале да смилуваат одредено натприродно суштество, и да очекуваат Бог да им се смилува, магијата се карактеризирала со сосема поинаква основа, па жртвата која ја принесувале не ги врзувала вошто за Бог, туку Бог на одреден начин ги правел зависен од самата жртва. Магијата не само што се смета за арелигиозна туку, според истражувањата, таа е многу постара и од самата религија.

Во своите истражувања што ги направил кај најпримитивните австралијански племиња, Фрејзер, укажува како во нивното мислење преовладувало тоа дека секој можел да влијае на сите луѓе или на текот на природата со помош на позитивната или негативната магија. (Frejzer, Dž. Dž., 1937, str. 40) Односно магијата и нејзиното дејствување биле главниот

медијатор за однесувањето на овој или, оној начин. И покрај тоа што некои познати научници станале негови приврзаници, како Мос, Ибер, Токарев, Ван Генец, сепак во ваквата теорија лежеле многу противречности, бидејќи во основата на табуата се наоѓаат многу покомплексни причини отколку што е сфаќањето за едноставното магичното избегнување на несаканите последици од страна на натприродните сили. (Marett, R. R1914, str. 82, 84)

Со анимистичкото сфаќање за табуата кое се одржало и до ден денес во некои примитивни средини, нашла и теоријата за првобитниот манаизам. Теоријата за првобитниот манаизам, му претходи на анимизмот, а се потпира на верувањето во безличната магиска сила - мана која е инфилтрирана во сите живи и неживи објекти. Самите почетоци за религијата произлегуваат од емотивните реакции на луѓето на нејзините таинствени манифестации, па од аспект на анимизмот, со помош на табуата се одржува односот на човекот кон натприродните сили или суштества, а од аспект на манаизмот, со табуата се одржува односот на човекот кон безличната магиска сила. Затоа тргнувајќи од религиската природа, табуата се третираат како интегрален дел на двете основни религиски концепции на примитивните заедници - анимистични и манаистични. Ваквата дефинираност и поврзаност на табуата со првобитните религии ја открива најсуштествената карактеристика, дека табуата претставуваат пред се, религиски феномен. Во однос на поврзаноста на двете основни компоненти: анимистичка и манаистична, се отсликува и најосновниот елемент на табуата, нивниот замислен однос кон натприродните сили, со што табуата се дефинираат како збир на негативни одредби (забрани и ограничувања) во однос на "натприродното".

Ова јасно покажува, дека идејата за "натприродното" е заедничка карактеристика на сите религии. Но, бидејќи религијата поминала низ многу развојни фази, се неметнува потребата, табуата да се разгледуваат низ сите појавни и манифестациони облици на религијата, што значи нејзино детално разгледување, и тоа од претставата за душата и маната, па се до претставите за Бога. Затоа под поимот табуа се подразбираат сите оние негативни одредби со кои луѓето ги регулираат односите кон "натприродното" во сите

негови појавни облици - од претставата за душата и маната до претставите за Бога. (Bandić, D., 1980, str.12)

3. 5. 2. Психолошката теорија

Некои истражувачи се обидуваат проблемот за табуата да го согледаат од психолошки аспект. Во тој поглед многу значајни се психоаналитичките истражувањата на Сигмунд Фројд.

Постои поголем круг на мислители кои општествените појави и области на општествениот живот ги објаснуваат психологистички. Ваквиот психологистички пристап е издвоен во две насоки кои на своевиден начин го изразуваат својот поглед на појавите, од духовното Богатство, па се до семејниот живот - на индивидуално-психолошки пристап, и на колективно-психолошки пристап. Разликата меѓу нив ќе ни овозможи да се открие суштината на табуата, односно дали во нивната суштина базично место зазема, индивидуалната свест, или пак колективната свест, што претставува една од базичните цели на нашево истражување.

3.5.2.1.Индивидуално-психолошка(психологистичка) теорија

3.5.2.1.1 Табуата и личноста

Главен основач на индивидуално-психолошката теорија се смета Сигмунд Фројд, по што го добил и синонимот, татко на психологијата. И покрај тоа што неговите анализи придонеле за подлабоко познавање на табуата, сепак наишле на многу научни критики. Тие особено се однесуваат на фактот што во објаснувањето на суштината на табуата, тие ги занемариле општествената и културната димензија на табуата, односно социјалното однесување го сведувале на индивидуално, давајќи му приоритет на поединецот, наспроти заедницата во која опстојува.

Центар на Фројдовите размислувања, всушност, претставува структурата и динамиката на личноста, што е од голема важност да се утврди влијанието на табуата врз индивидуалната личност, и обратно, влијанието на личноста како индивидуа во создавањето и утврдувањето на табуата во за себе соодветниот културен систем. Според Фројд, најзначаен дел на човековата личност е биолошката природа, што се состои од нагон на животот или љубовта (еросот) на кој му се додава и нагонот на смртта.

Земено во општи рамки, теоријата на личноста се вклопува во неговото сфаќање за воспитувањето, социјализацијата и културата воопшто. Суштината на табуата, во неговото сфаќање е дека тие се појавуваат со цел, за да го ограничат изразувањето на човековата исконска енергија, и да одредат и извршат интериоризација на модалитетот на тоа изразување, што од своја страна води до последици, таа енергија да биде десексуализирана, или да се претвори во општествено корисни облици на однесување. (Sigmund Freud, 1981, str. 145) Но, со оглед на фактот дека во најдлабокиот слој на човековата личност се нагоните, токму тука, доаѓа до израз неговата теза, дека општествените фактори не можат да направат коренита промена, туку дека само можат во помала или поголема мера да го потиснат начинот на нивното изразување и во исто време да повлијаат за нивно претворање во општествено корисни и индивидуално-патолошки облици (сублимација).

Според Фројд, културата и општеството се насочени против човековата исконска потреба за задоволување на инстинктот, односно дека тие се наоѓаат во него самиот и влијаат на одреден начин против неговата најдлабока суштина, создавајќи еден внатрешен конфликт. Токму тој судир, или внатрешен конфликт меѓу човекот и општеството, односно меѓу личноста и културата секогаш бил од нерешлива природа, односно, силата која го држи општеството во целина, според него се наоѓа во човековата инстинктивна структура и енергија, па во својот обид да ги задоволи своите нагони, човекот создава семејство, а потоа прераснува во племе, или, народ. Според него, токму Едиповиот комплекс се јавува како извор на сите тие духовни и материјални добра и секој кој има совест, морал во себе да

почувува праведност на осудата или, пак, уште полошо, прекорување во однос на самиот себе, после извршеното дело. Но, создавањето на табуто, според тоа претставувало заповед на совеста, а неговото прекршување пак, водело до една друга состојба, ужасно чувствување на кривица, или поточно грижа на совеста, која се истакнувала по тоа што се сметала за исто толку неразбирлива, сама по себе, како што било непознато и нејзиното потекло. Ако табуата најчесто се изразувале во забрани, тогаш на местото на расудување, според Фројд не требало да се бара било каков друг доказ од аналогијата со неурозата, односно дека во табуата, во основа се наоѓале позитивна струења.

Фројд, истакнува дека, она што никој не сака да го прави, не мора да се забранува, бидејќи скоро во секој случај она што било ставено под одредена забрана, или, пак, најенергично забрането, претставувало неизмерен предмет на желби. Токму ваквите создадени ограничувања, преку одредени кодекси на однесување да се почитуваат табуата, во примитивниот свет довеле до најсилни искушенија, и тоа потенцирани кај најаките забрани: забраната за убивање на свештено лице, забраната за вршење на инцест, сквернавење на мртвите. Ваквите забрани и ограничување ја поттикнувале најодлучната противречност која се пробудувала кога ќе го слушне гласот на совеста. Но, доколку, совеста имала можност да биде одмерена добивала одредено значење, па забраната станува непотребна, како табуто така и моралната забрана. Но, од друга страна, пак, останувала неразјаснета улогата на совеста, и врската меѓу совеста, табуата и неурозата останувала неразјаснета. (Frojd, S., 1981, str, 141-157) Во однос на секоја забрана, личноста се однесувала со амбивалентен став. Затоа, промените во односите на амбиваленцијата која се наоѓа во основата на табуата и самите биле причина, забраната повеќе да не се јавува во форма на табуа, бидејќи претставувала социјална формација. Токму тоа, предизвикало, во неговото сфаќање да се потенцира психолошката разлика меѓу табу-забраните и моралните забрани и покрај нивната истоветност. (Kroeber, A. L., 1968, str. 301-309)

Но, од придржувањето на табуата произлегува дека и покрај првобитната желба, да се направи нешто што е забрането, таа сепак била потиснувана најпрвин поради сеприсутниот страв од второто, јас, кое во одредена мера било посилено и од самата желба, а потоа поради лично убедување. Овде е потенциран амбивалентен став кој неминовно се јавува во однос на постоечките табу забрани, манифестиран преку силната внатрешна желба, и покрај тоа што ги почитуваат, несвесно посакуваат да ги прекршат токму тие табу забрани. Всушност, во основата на табуата се насирало забранетото правење, кон кое во несвесното однесување, иако длабоко во себе, постоела и особена наклонетост. Но, се поставува прашањето, зошто личноста која го прекршува табуто и самата постанува табу. Овој постоечки факт треба да се поврзе и со останатите, односно дека за табу не се поврзуваат само личностите кои направиле нешто забрането, туку да се поврзе и за другите кои се наоѓаат во една посебна состојба, како и за предметите кои на одреден начин се под табуа. (Frojd, S., 1981, str, 141-157) Ваквата поврзаност била можна, преку способноста на основата на табуата, да се разгори човековата амбивалентност, како и способноста да се доведе во искушение самата личност да ја прекрши дадената забрана. Таквата личност, според Фројд, и самата станувала табу, токму поради поседување на голем степен на опасна способност да ги предизвика и другите на искушение, следејќи го неговиот пример.

Во, основата на табуата, како да доминирала магиска сила, која на одреден начин во себе содржела силен механизам на способност, доведувајќи ги дури и луѓето во големо искушение, односно, таа се однесувала како зараза, бидејќи забранетите желби во несвесното се пренесувале на нешто друго, страдањето во себе, или постоење на грижа на совест. А самото страдање на личноста во себе, поради прекршување на табуата и тоа по пат на одрекување, укажува токму дека во основата на табуата е всушност самото одрекување на личноста.

Прекршителот на забраната кај останатите побудува завист, поради фактот, зошто нему му е нешто дозволено, кога на другите им е забрането,

поради што станувал заразен за другите и токму поради тоа, морал да се избегнува. Според Фројд, постојат примери кога одредена личност и не мора да го прекрши табуто, но сепак може повремено или постојано да претставува табу за останатите, бидејќи се наоѓа во ситуација која кај другите поттикнува забранети желби и во исто време пробудува амбивалентни конфликти. За личности кои ја поседуваат оваа опасна сила се сметаат, мртовецот, новороденчето, жената леунка, скоро во најголем број случаи, во сите културни средини - тие претставуваат табу. Преку улогата на таквата личност се претендира да се потисне искушението што го поседува длабоко во себе секоја личност, а уште повеќе да се повлијае за да не дојде до било какво, негово прекршување. Затоа што ваквото прекршување на одредени табу-забрани претставува социјална опасност, таа мора да биде казнета или испатена од сите членови на општеството. Оваа опасност можела многу лесно да стане реална, ако свесното поттикнување било заменето со несвесните желби на секоја личност во одредена заедница. Таа се состои од можност на подржување, чии последици би предизвикале распаѓање на општеството, па доколку останатите не возратат со одредена казна кон прекршителот, тоа значи дека тие самите потајно посакуваат да го направат тоа, што и самиот прекршител. Односно и се придава значење на колективната свест, која во дадените заедници претставува и механизам за нивно одржување и опстојување. Во однос на прекршување на табуто, тој го истакнува стравот на примитивниот човек од казната, која најчесто се манифестира како тешко заболување или смрт. Но, ваквата казна се доживува и манифестира во личноста, само кога преовладува неговата индивидуална свест, односно доколку почне самоокривувањето за прекршување на табуата. Овде, Фројд го истакнува и најважниот момент на негото истражување во однос на табуата, односно кога со прекршувањето на табуата, не доаѓа до одмазда кон прекршителот, односно моментот кој кај примитивниот човек го пробудува колективното чувство, дека сите се загрозуени поради прекршокот кој го извршил, што повлекува повратно

влијание, дејствување на колективната заедница кон извршување на одредена казна.

Во одредени религии постои практика доколку се прекршат одредени табуа, постои можност тоа да го поправат со каење или испатување, што означуваат одрекување од нешто добро, и на тој начин се стекнува доказ, дека и самото покорување на прописите на табуата, значи одрекување од нешто што и самиот човек попрво би го посакал. Тој вакуум во кој е направен пропустот на едно одрекување се надоместува со одрекување на друго место, поради што се истакнува мислењето дека страдањето во себе е нешто првобитно, за разлика од прочистувањето.

Сфаќањето на Фројд е особено значајно, бидејќи укажува на значајната улога на несвесниот слој на човековата личност, што од една страна, открива еден многу важен сегмент за разбирање на поединечните дејствувања кои ги детерминираат личните својства на единките од психолошка природа, особено при непочитувањето и прекршувањето на одредени забрани и ограничувања. Особено, неговата теорија ни овозможува да го согледаме истакнувањето на поединците во дадените етнорелигиски групи и односот на заедницата кон нив, што од друга страна, овозможува да се предвидат сите специфичности на заедницата и на општествените појави.

Но, истражувањата во современоста покажуваат дека се повеќе преовладува сфаќањето дека во објаснувањето на табуата треба да се нагласи социјалниот аспект на табуата, што од друга страна, овозможува да се согледа реалната суштина на овој феномен во целина. Откривањето и потенцирањето на општествената функција на табуата отворила можност за поставување на различни претпоставки од страна на повеќе истражувачи.

За сфаќањето на оваа теорија свој придонес дал и Вунт кој истакнува дека, за да може да се сфати целокупното значење на табуата треба да се има предвид и психолошката одлика на човештвото. Според него, табуата се најстари напишани закони на човештвото, што е во согласност со прифатеното сфаќање, дека табуата се постари и од Боговите и се јавуваат пред било која религија. (Wundt, W., 1911, str. 49) Табуата всушност, кај

одредени народи станале и општа форма на законодавство, односно се ставени во служба на социјални тенденции кои сигурно се помлади од самите табуа. Затоа и табу забраните треба да се сфатат како резултат на чувствителна амбиваленција. Таквото разбирање за табуата ни овозможува да ја разгледаме природата на настанувањето на совеста. Табу- свеста, најверојатно е најстарата форма во која го среќаваме феноменот совест, бидејќи раководена според нејзиното начело, совеста барала одредени начини, модалитети за нејзино задоволување, но во исто време и ослободување на потиснатиот грев.

За да се направи целосен опис за табуата и нивното психоаналитичко толкување, многу е значајно и гледиштето на антропологот Норкот Томас. Според него, табуата ги опфаќаат: светиот (или несветиот карактер на лицата или предметите; вид на ограничувања кои произлегуваат од ова својство) и светоста (или нечистотијата) која произлегува од кршењето на забраните.) (Northcote W. Thomas, 1911 str. 308) И овде преовладува мислењето дека она што е спротивно на табуата, во Полинезија се нарекува поа, што всушност, значи обичен или општ закон, со кој се ограничува одредена појава, активност, простор или време.

3.5.2.2. Колективно-психолошка теорија

3.5.2.2.1. Табуата и заедницата

За разлика од индивидуално-психолошката теорија, во чија основа за потеклото на табуата беше нагласена психолошката природа на самата личност и нејзините потреби, нагони и желби во однос на другите, во основата на оваа теорија стои сосема спротивставен став, нагласувањето на заедницата, односно колективитетот како значајна и интеграциона целина и нејзиното влијание врз создавањето на системот на табуа. Односно, нејзините ставови се, дека, општеството е цврсто единство, соодветен и моќен интеграционен систем, сосема независен од единките, при што, таа сила и тоа единство се сфаќаат најчесто како нешто духовно. Ваквата теорија, свој

најголем одраз наоѓа во народните религии, кои за етничките заедници говорат како за нешто свето, изразувајќи ја колективната свест на луѓето како значајно манифестационо средство за комуницирање во секојдневието, или во обредниот живот на нејзините претставници.

Еден од најпознатите претставници на оваа теорија е францускиот социолог, Е. Диркем. Во основата на неговата теорија, е колективитетот, системот на интегрираната заедница, чија специфичност е преку колективната свест да дејствува на артикулиран начин како целина. Колективната свест постои објективно, таа дејствува врз прекршителот на табуата преку санкциите независно од неговата индивидуалната свест. (Dirkem, 1982, str. 213, 380) Во ова е и основната разлика меѓу него и Марксовиот став за општествената свест, кој се состои во идентичните значајни содржини во индивидуалната свест, додека кај него станува збор за особен онтолошки карактер. Влијанието на колективната свест врз единката првенствено се однесува на неговото принудување да се ограничи преку дадените табуа и на тој начин да се потчини на потребите и барањата на самото општество.

Во основата на табуата, според него, најголемо значење има религијата која ни овозможува да ја објасниме нивната функција, односно преку религиската, колективната свест се влијае на почитување на табуата, а со тоа се овозможува интеграција на членовите на заедницата. Значи, преку почитувањето на табуата од страна на единката се обезбедува нејзино вклопување во колективитетот. Во оваа смисла таа служи како интегративен механизам.

Според, Емил Диркем, основната разлика меѓу религиските и магиските обреди се состои во тоа што религиските обреди се задолжителни внатре во едно религиско општество или црква, додека магиските обреди се работа на слободен избор. Личноста која не ги почитувала, а со самото тоа ги прекршила религиските прописи, едноставно направила престап, грев, додека оној кој не се придржува на магиските предупредувања направил личен избор за да му се случи среќа или несреќа. Ваквата разлика во својата основа,

има голема теориска важност, бидејќи преку последиците кои следуваат од нивното непочитување може да се воочат и границите на недозволеното, светото, опасното или нечистото, што беше разгледано претходно.

3.5.3. Историскиот материјализам.

Претставници на оваа теорија се Карл Маркс и Фридрих Енгелс, а нивните ставови за општествениот карактер на религијата ја изразуваат општествената функција на табуата. Во основата на нивното објаснување за суштината на табуата, лежи можноста, да се откријат местото и улогата на општеството и културата и нивното повратно влијание врз табуата.

Нивните сфаќања за табуата, како на општествен феномен, се темелат на нивниот обид, религиската теорија и пракса да се прикажат како израз и одраз на општествено-историските состојби и односи. (K. Marks, F. Engels, 1976, str. 13-35) Токму од тој аспект и Л. Анри, А. Донини, О. Мандиќ, С. А. Токарев и други, табуата ги третираат врз основа на пасивната улога во стопанските и општествените прилики, запоставувајќи ја нивната активна општествена улога, како и нивното повратно влијание на општеството. (Henry, L., 1952, str. 66, 67)

И во Марксовата интерпретација за религијата се опфатени двете основни компоненти - пасивната и активната. Според него, “религијата е само фантастичен одраз во човечките глави на оние надворешни сили кои владеат над општеството и секојдневниот живот, одраз во кој овоземските сили добиваат облик на надземски сили”, (Engels, F., 1959, 345-346) односно, специфичен начин на преовладување на критичните ситуации во животот на поединецот или целокупната општествена група. Затоа општествената функција на секој религиски феномен, со самото тоа и општествената функција на табуата, според него, не треба да се бараат само во нивното дејствување на општествената структура, туку и во општествената динамика, односно општествената пракса. Тоа придонесува да почитувањето на многубројните забрани и ограничувања се однесуваат на одреден простор, па

со ограничувањето на одредени активности на припадниците на една заедница, се стеснува и самиот обем на општествената пракса во целина. Она што се ограничувало, се забранувало, произлегува од имагинарниот свет и ја отсликува вистинската природа на таквото дејствување врз животот на самата група. Но, доволно примери укажуваат дека општествениот карактер на табуата во основа е длабоко противречен, односно одредена забрана во некои услови е функционална, а во други дисфункционална, односно ако на одреден простор влијаат позитивно, на друг простор може да влијаат негативно. Затоа во објаснувањето на општествената функција на табуата, секогаш треба да се тргне од нивната поставеност во корелација со општеството во целина, а не само за одредени општествени системи, бидејќи во спротивно, и неговата општествена улога во крајна линија ќе претрпе одредени промени и тоа во однос на општите трансформации на тој систем.

Гледано во историска перспектива, во преткласните општества почитувањето на табуата по правило имало за цел, вистинска или замислена корист за целокупната заедница, со што успевале да го регулираат целокупното однесување на индивидуите, преку одредени казни и санкции за прекршителите на табуата. Но, во споредба со класното раслојување, табуата едноставно ја изгубиле таа општа општествена функција и се трансформирале во општествено-религиски прописи, претворајќи се во оружје на владеечката класа, односно средство за осигурување на нејзината повластена положба, со што влијанието на табуата врз индивидуата и заедницата ја изгубило својата основна функција.

Основна црта и особеност на Марксовото и Енгелсовото сфаќање за табуата е напуштањето на индивидуално-психолошкото сфаќање и воопштениот антрополошки пристап, односно во нивното стремење, табуата да ги прикажат како одраз и израз на одредени општествено-историски состојби и односи. Друга, значајна карактеристика на сфаќањето за табуата е дека, тие треба многу подлабоко да се разгледуваат, односно дека тие не се производ на една индивидуа и не се карактеристични само за одреден простор, туку она значајното е дека тие опфаќаат една целокупна фаза од

развојот на човечкиот дух, или, воопшто, на човечкото општество. На тој начин, преку табуата се одржувала состојбата на зависност од надмоќните природни и општествени сили. Во однос на религиската основа на табуата, се забележува дека тие воопшто не ја потенцираат, туку напротив го истакнуваат влијанието на вкупната општествена состојба и класните општествени односи, што биле резултат на долгите историски процеси. Според нив, тоа значело и одумирање на религијата, а од друга страна, одумирање на духот и отфрлање на емоциите и желбите на индивидуите, потенцирајќи ја материјалистичката страна на заедницата.

3.5.4. Функционалистичка теорија

Иако, во основата на оваа теорија отсуствува историската димензија како многу значајна компонента за откривање на потеклото и суштината на табуата, сепак, од особено значење за нашиот истражувачки проблем е нејзината основната формулација, односно, потенцирањето на општествената функција на магијата и религијата. Приврзаниците на оваа теорија, сите културни појави се обиделе да ги објаснат со помош на нивните функции, односно со помош на улогата што ја имаат во еден интегрален систем на одреден народ или етничка група. Иако табуата ги детерминирале исклучиво по својата општествена функција, сепак меѓу нив постојат значајни разлики и секој на соодветен начин укажал на значењето на нивните функции за дејствување на дадени културни системи.

Сфаќањето на табуата како магиско-религиски феномен привлечно голем број на истражувачи од различен профил и од различни теоретски основи. Во однос на ваквото сфаќање голем придонес дал и познатиот англиски антрополог Џ. З. Фрејзер. Своите истражувања во однос на табуата ги формулирал во познатото дело, “Златна гранка”, каде што неговите ставови за табуата, непосредно произлегуваат од неговата теорија за потеклото и меѓусебното дејствување на магијата и религијата. Според него, магијата е многу постара од религијата, а е создадена врз основа на

сфаќањето дека светот го управуваат безлични сили, или закони кои се карактеризираат со механичка функција и дека тие важат само за оние кои се држат до нивните соодветни принципи. Додека во однос на религијата, тој се држи до сфаќањето дека религијата се заснова на верувањата дека со природниот тек на настаните во светот управуваат свесни сили, кои во зависност од човековите потреби можат да се придобијат во остварувањето на своите планови. (Frejzer, Dž. Dž., 1937, str. 40, 246, 257) Имено, тој дошол до заклучок дека табу прописите се само една посебна форма на магиска практика, односно дека табуата ја претставуваат негативната страна на практичната магија. Тој ја потенцира улогата на позитивната и негативната магија, односно дека со позитивната магија се постигнува саканата цел, додека со негативната магија се избегнува несакано “нешто”.

Според неговото сфаќање, табуата претставуваат систем на негативни прописи со чија помош, примитивните луѓе се обидувале, со оглед на основните принципи на магијата, непосредно да повлијаат на безличните закони на движењето на природниот тек на светот, односно табуата се тие кои придонеле за развивање на самото општество. Во своите истражувања кај примитивните народи, постоењето на многубројните табуа, го објаснува како практична примена на верувањата, како и дека дејствувањата на тие верувања на создавање или зачувување на постојаното општество биле сосема случајни. Верувањата кои ги оправдуваат дадените обреди, им давале некој вид на цврстина, невидлива сила, па на одреден начин претставувале рационализација на симболичката работа и чувства кои доаѓале заедно со нив. Магиските и религиските верувања, според Фрејзер, ја создавале значајната функција на обредите, но воедно ја оправдувале и крајната причина на нивното постоење. (Frejzer, Dž. Dž., 1937, str. 40)

Разгледувањето на табуата во рамките на функционалистичката теорија е фактички неможно без анализата на најзначајните истражувачи на функционалистичката теорија, Бронислав Малиновски и Алфред Ретклиф-Браун.

Карактеристично за Малиновски е тоа што признавал само една историска димензија во истражувањата, т.н.р. хоризонтален пресек, бидејќи го испитувал минатото само како жив фосил, односно ако сеуште било живо во сегашноста. Преку општествената функција на магијата и религијата тој се обидел да создаде свои ставови за да ја открие основната функција на табуата. Според него, магијата и религијата се формираат во ситуација на емотивна напнатост, кога доминираат деструктивни елементи, односно, кога кај членовите во заедницата по правило се развиваат негативни, па дури и распаѓачки инстинкти, кои предизвикуваат пореметување на самата општествена структура. Токму во моментот кога опстанокот на заедницата е загрозен, магијата и религијата настапувале на сцена преку нивните манифестациони облици. (Malinovski, B., 1971, str. 55-60) И магијата и религијата дејствувале на одреден начин, преку ритуалот и верувањата на луѓето во натприродната сила, што опфаќа верувања во духови, примитивни претчувства во провиденија, а магијата ја опфаќа исконската моќ и нејзината магиска сила. Улогата на магијата и религијата добивала регулаторна функција, бидејќи во тој кризен момент, тие претставувале средство со кое културата на одреден начин се обидува да ја поттикне пореметената психичка сигурност на припадниците на одредена општествена група, или пак, да се спречи нејзината целосна, или тотална дезинтеграција. Околу магијата и религијата се создавале табуа и правила со чија помош, била направена и поделбата на нивните акти од световните акти. Разгледувањето на културната функција на магијата и религијата ни овозможува да ја согледаме основната разлика која постои меѓу нив. Културната функција на религијата и нејзината вредност се состои во воспоставување, утврдување и стимулирање на сите значајни ментални ставови како што се почитување на традицијата, сооднос со средината, храброст и доверба во борбата со тешкотиите и пред самата смрт. А ваквото верување се одржува преку одредени култови и обреди. Кај примитивните луѓе, ваквата функција им овозможува одвивање на ритуални постапки и верувања, и тоа преку одреден ментален и практичен метод, кој пак, од своја страна, дејствува за да се

надмине опасната провалија која е карактеристична за секоја критична ситуација. Преку извршувањето на ваквата функција, всушност, се ритуализирал човековиот оптимизам, со цел да ја засили вербата во победата над постоечкиот страв. Врз основа на ваквиот аспект на магијата и религијата, се воочувала и општествената функција на табуата, особено нагласена во примерите за табу инцестот кај Малиновски. (Malinovski, B., 1971, str.84-86) Слично како и кај Фројд, во природната склоност кај луѓето во врска со родоскрвничките односи, тој заклучува дека ослободувањето на тие природни нагони неминовно предизвикуваат општо нарушување во семејниот живот, а со тоа и на фундаменталната шема на сите општествени односи. Сето тоа наметнувало потреба за создавање на еден организиран став, со кој родоскрвните инстинкти би ги потиснале, за целосно да ги издвојат од склопот на емотивните односи меѓу најблиските роднини. Но, за разлика од Фројд, Малиновски, нагласува дека не треба да се отфлат дејствувањата на биолошките фактори, со што човечката егзистенција не ја сведува еднострано на биолошка, туку дека општеството е неопходниот услов на секој човечки организам кој под влијание на културата ги прилагодува своите нагони и инстинкти во организираниот и културно детерминиран систем на активности и однесувања.

Во неговите основни постулати за значењето на општествената функција се забележува поврзаноста на биолошкиот и културниот детермираност, што на соодветен начин овозможува, токму во сложениот систем на потреби, да се изнајде модул на разбирање на основата на човечката егзистенција, како и на суштината на односот меѓу човекот и неговиот свет. Во однос на тоа, тој табуата ги третира како "културен одговор" на одредени човечки и општествени потреби.

Истакнувањето на општествената функција може да се забележи и кај познатиот истражувач Ретклиф-Браун, но, за разлика од Малиновски, тој не го застапува мислењето дека општествената функција на некои појави е само средство за задоволување на одредени човечки и општествени потреби, туку дека е содржана во ефектот кој од таа појава ја дава целокупната

општествена структура и општествените процеси. Според него, табуата, пред се, имаат симболичка улога, односно, служат да се фиксира општествена вредност на одредено случување, активност, лица, објекти и тн. (Redklif Braun, A., 1982, str.186, 187) Како на пример, со забраните во врска со раѓањето, се истакнува особено значење за родителите на таквото случување, но воедно потенцирајќи го таквото значењето и за целокупната заедница, преку одредени забрани на дадени растенија и животни. Придавајќи и посебно значење на општествената функција на табуата, функционалистите на тој начин се ориентирале кон изнаоѓање на оние константни, непроменливи функции на табуата, кои го објаснуваат нивното постоење и опстојување во "сите минати, сегашни и идни општества."

Според функционалистите, табуата функционираат пред се, како дел од внатрешниот механизам, со кој секое уредено општество го одржува својот структурален интегритет. Но, се забележува дека во обидот да ги формулираат сите функции на табуата, нејзиното потекло и суштина, тие западнале во нивната едноставност и антиисторичност, бидејќи ги занемариле сите други важни функции на табуата.

Со оглед на фактот дека секој тип на табуа е производ на долг и сложен развој, во неговото проучување мора секогаш да се тргне од историската перспектива, а неговата генеза мора да се разгледува на два плана: внатрешен-религиски, и надворешен - општествен.

Но, она што привлекува особено внимание е фактот што и кај функционалистите од особено значење е разгледувањето на личноста која непочитувајќи ги табуата, кога и самата на одреден начин станува табу. Кон ваквите личности се создавале редица други забрани, што го формулираат целокупниот систем на табуа. Како на пример, новороденчето, бремената жена, породилката, лешот, поглаварот за кои важат многу забрани исто така се сметаат за табу. Тоа повлекува обврска секој човек да ги избегне доколку е можно. Прво, човекот кој се смета за табу мора да се придржува на одреден број намерни ограничувања и забрани во целокупното свое однесување. Постои уверување дека тој е во состојба на постојана опасност да се разболе,

па дури и да умре, доколку не се придржува на поставените обичајни предупредувања, забраните. Но, со самото тоа што и самиот се смета за табу и претставува опасност за другите луѓе, сите предмети, работи или активности кои се во негов допир претставуваат непосредна опасност за сите други. Затоа забраните како повратно влијание им се наметнуваат и на сите други кои на одреден начин се поврзани со таквата личност. Тука особена улога имаат обредите на прочистување и десакрализација, односно со чија помош, личноста која била во допир со личноста која се смета за табу мора да се поврати во нормална состојба за да може нормално да функционира, или да комуницира во секојдневното однесување. Меѓутоа, според Ретклиф-Браун, таквата личност се смета дека е поа, која во целост е спротивна на терминот *tabua*. (Retklif - Braun, A., 1982, str. 186) Тој воопшто, не ја застапувал идејата во антропологијата да се употребува називот *tabu*, со кој ќе се означат обичаите ширум светот и кои во суштина потсеќаат, или, личат на полинезискиот пример, бидејќи во полинезискиот јазик зборот *tabu* имал многу пошироко значење, кое одговара токму на нашиот збор "забрането".

Ретклиф Браун, се залага да се сфати големата улога на забраната, имајќи ги секогаш пред себе предвид несаканите последици како резултат на нејзиното непочитување. Затоа тој и дава приоритет на ритуалната забрана, која според него е правило на однесување поврзано со верувањето дека од прекршувањето ќе произлезе несакана промена во ритуалниот статус на личноста која го прекршила правилото. Всушност, станувало збор за "ритуално избегнување" или "ритуални забрани", кои ги дефинира врз основа на двата темелни поима: "ритуален статус" и "ритуална вредност". Па, промената на ритуалниот статус се сфаќала на повеќе начини во различни општества, односно, дека таквата промена била предизвикана од непочитување на одредена забрана од страна на одредена личност и неминовно, без исклучок повлекувала со себе некоја помала или поголема несреќа. Според дадениот пример кај Полинежаните, ако некој го допрел мртовецот според нивните верувања, тој претрпувал несакана промена на неговиот ритуален статус. Додека пак, болеста се сметала за несреќа која

можела да го фати прекршителот на забраната, па токму поради тоа тој преземал извесни мерки на претпазливост, минувајќи низ даден ритуал првенствено да се спаси од опасноста, а воедно и да се врати во првобитниот ритуален статус. На овој начин, Ретклиф-Браун се обидува да ни ја воочи незначителната разлика меѓу религиските и нерелигиските избегнувања, односно дека кршењето на религиските правила претставуваат гревови, додека нерелигиските избегнувања се однесуваат на добра и лоша среќа. Оваа разлика, воопшто, тој ја оценува како незначителна. За разлика од него некои антрополози се обиделе да ги класифицираат во обреди од две класи: религиски и магиски обреди.

Во однос на разликата на магијата и религијата, спрема Малиновски, обредот е магиски кога "има одредена практична цел, која им е позната на сите кои ја извршуваат", додека обредот е религиски ако е експресивен и нема никаква цел, односно кога не е средство за постигнување на цел, туку сам по себе е цел. (Malinovski, B., 1971, str. 55-60) Разликите во однос на религиските и магиските обреди кај Диркем, Фрејзер и Малиновски теоретски се значајни, но не се карактеризираат со голема применливост во емпириските истражувања.

Рагледувајќи ги табуата, и се она што спаѓа во нив, дали се препишува на нечистото, световното, или, пак, опасното, според Ретклиф-Браун, најдобар термин во однос на светото и нечистото, претставувал "ритуална вредност". (A. Retklif - Braun, 1982, str. 192) За одредени луѓе, предмети, места, зборови или име, случај и случување, ден во неделата или во годината што на одреден начин претставувале објект на ритуално избегнување или табуа, се верувало дека поседуваат одредена ритуална вредност. Таа се изразувала преку прифатениот однос кон предметот или случајот за кој станува збор и тоа не само преку негативниот ритуал, туку и преку позитивниот ритуал, со оглед на тоа што ги поседувале објектите преку кои се насочени позитивните обреди, како и предметите, зборовите и местата кои се користат во самите обреди. Погolem дел од позитивните обреди, кои создаваат цела една посебна класа од обредниот комплекс се поврзани токму

со осветувањето и сакрализацијата, со одредена цел, да им даде ритуална вредност. Меѓутоа, може да се забележи дека се што има вредност во позитивниот ритуал, претставува, исто така, објект на некој вид ритуално избегнување или пак, ритуално почитување. И самиот збор "вредност" укажува на создадениот однос помеѓу субјектот и објектот.

Кога се во прашање ритуалните избегнувања, причините за нив, според Ретклиф-Браун можеле да доведат до нејасност во основните идеи, дека некаква несреќа или лоша среќа ќе го снајде секој кој не се придржува на табуата, па се до верувањата дека непридржувањето ќе има некаков сосема специфичен и несакан резултат. Затоа, треба да се има предвид дека ритуалните чинови во сите случаи содржат во себе некои експресивни или симболички елементи. Другиот пристап во проучувањето на ритуалот се засновува на разгледување на неговото значење, а не на неговата цел, бидејќи се што има значење, има и свој сопствен симбол, а значење содржи се што е изразено преку симболот.

Според Ретклиф-Браун, сите негативни и позитивни обреди постојат и опстојуваат бидејќи тие претставуваат дел од механизмот со чија помош уреденото општество го одржува своето постоење, служејќи на свој начин со цел, да ги воспоставува дадените основни и општествени вредности.

За теоретските ставови на Редклиф-Браун најдовме широка поткрепа во нашето културно милје. За некои културни средини, како и во традиционаланата култура на Македонците, личното име претставува симбол, па во одреден период, постои забрана за негово гласно изговарање. Бидејќи личното име претставува симбол на општествената личност, т.е. личната положба, го одразува и статусот кој го зазема новороденчето во општествената структура и во општествениот живот воопшто. Преку избегнување за негово изговарање се одразува симболичното признавање на фактот дека во тој час личноста не зазема нормална положба во општествениот живот, односно дека новороденчето во моментот има ненормален ритуален статус. Со почитување на ваквите забрани, односно, со посредство на овие табуа, случајот стекнува одредена општествена вредност.

“ Не го кажуеме името на детето се додека, не поминат страшните денови, кога идат тие шо му ја кажуе судбината, за да не го чујат, па да му наречат се за него” (АИСК-Прилеп, К-132, жена со исламска вероисповед, родена 1921) Со почитувањето на табуата се стекнуваат со одредена психичка сигурност, која од своја страна поволно влијае на сите случувања со новороденчето воопшто. ” Кај нас, името не се кажува, да не го чујат сенките, наречиците, бабите, оти лошо ќе му биде и на детето и на мајката, по правило некогаш не се кажуваше името додека не се крсти, а тогаш ги крштеваа, одма по недела, две, до 40 дена требаше да си биде крстено. Ама сега, како шо ги крштеваат и по 6 месеци, година, па и повеќе, кај може да не се кажуе името. ” (АИСК-Прилеп, К-129, жена со исламска вероисповед, родена 1929) Табуата во врска со раѓањето на детето претставуваат обигаторно признавање, во стандардизиран симболички облик, значење на тоа случување за родителите и воедно за целокупната заедница воопшто. На тој начин тие служат за зацврстување на општествените вредности на случувањата од тој вид.

Табуата во врска со раѓањето на детето, до кои се доаѓа разгледувајќи ги табуата во однос на целокупниот систем на ритуални вредности претставуваат еден многу сложен систем, но за нив ќе стане збор во наредната глава.

3.6. Видови на забрани

Од целокупното излагање, може јасно да се забележи дека табуата може да се разгледуваат како религиски, но и како општествен феномен. Истражувањата покажуваат дека врската меѓу овие две компоненти е практично нераздвојна. Религиска функција на табуата претставува, само ирационален, фантастичен облик во кој се изразува и нивната вистинска, општествена функција, што повлекува мислење, дека табуата се присутни повеќе во начинот на живот, отколку во начинот на мислење на одредена група. Тоа значи дека основната поделба и покрај нивната истоветност е направена едноставно на: религиски и морални забрани. Иако, називот табу

се употребува и за друго обичајно ограничување, сепак, не треба да се приклучува во табуа се она што би одговарало на називот, религиозна забрана. Бидејќи табуата биле познати уште од најрани времиња, нивната суштина, како и нивните функции, но и разликата во нивната природа, овозможува неколку видови на поделби на забраните. Според тоа, во поширока смисла можат да се разликуваат различни видови на табуа. Во однос на нивната улога, Вунт, (Sigmund Frojd, 1881, str. 142-149) ја направил основаната поделба на табуата:

Природни или директни табуа, кои се последица на некоја таинствена сила (мана) која се поврзува со некое лице или предмет;

Преносни или индиректни табуа кои произлегуваат од истата онаа сила, но таа е или а) стекната или б) пренесена од свештеник, поглавар или некој друг;

Табуа кои се наоѓаат во средината меѓу предходните две, ако всушност, и двата фактори доаѓаат предвид.

Сите табуа се создадени и утврдени од дадена етногрупа, имајќи своја цел пред себе, тие се разновидни и зависат од типот на забраната и на кого се однесуваат. Имајќи ја предвид, поделбата на табуата, според Вунт, може да се определат и целите на табуата. Така, на пример, целите на директните табуа, се насочени кон:

а) заштита на значајните личности, од многубројните штетни работи.

б) обезбедување на слабите жени, деца и обични луѓе Воопшто, од можните магиски сили.

в) заштита од опасноста сврзана со допирањето на лешевите, уживање на одредени јадења;

г) заштита од одредени животни активности, како што се, породување, обрезавање, свадба, сексуална активност;

д) чување на човечки суштества од силата или бесот на Боговите и демонските суштества;

ѓ) заштита на неродени и мали деца од разни опасности кои им се закануваат поради намерната симпатетична зависност од нивните родители, ако на пример, тие прават некои работи или јадат посебни јадења чие уживање би можело да пренесе посебни својства на самите деца.

Другата намена на табуата се однесува на силата на одредени објекти, или предмети кои ги поседува лицето кон кое е наменета забраната. Од нивните прекршувања, автоматски се очекувала и одмаздата, која се манифестирала на повеќе начини, од страна на Боговите, демоните и од натприродните сили. Во други случаи, најверојатно со понатамошниот развој на поимите, општеството го презема казнувањето на непослушниот поединец, со чија активност ги довел во опасност неговите блиски. На тој начин и првиот казнен систем на човештвото се надоврзува на табуата. Како што напоменаваме и личноста која го прекршила табуто и самата станува табу, со што се укажува на посебноста на табуата, од директните табуа преку преносната магиска сила да се пренесе интензитетот на индиректните табуа.

Магиската сила, која ги опфаќа лицата кои се наоѓаат во една пореметена состојба, кога е пореметен и нивниот статус, се смета за извор на табуата, особено дека, токму преку нив, таа се пренесува на сите неживи предмети кои ги користат. Лицата или предметите кои се табу можат да се споредат со предметите кои се исполнети со електрицитет, па со самото тоа, тие се носители на натприродните сили кои се пренесуваат со допир, а се ослободуваат со несакани дејства. Затоа, почитувањето на табуата, барало целосност и доследност од страна на оној кон кого се наменети. Секое нивно искривување, повлекува одредени опасности, кои во одредени случаи можат да се отфрлат и тоа со строго одредени, покајувачки активности и свечени обредни прочистувања. Дејството на кршењето или непочитувањето на табуата, значи не зависи само од интензитетот на магичната сила која е споена со објективните табуа, туку и од јачината на магиската сила која се наоѓала во напаѓачот и на своевиден начин им се спротивставува на овие сили. Значењето на посредно пренесеното табу, во целост зависи од

магиската сила на лицата од кои потекнува. Со пренесувањето на табуата, дошло до појава на одредена карактеристика, која на своевиден начин послужила како повод за обид за нејзино отстранување по пат на покајувачки обреди, кои се однесуваат на одредена група.

Во однос на нивната утврденост на даден простор и време на дејствување, кај одредена група, постои општа поделба на табуата и тоа на: постојани и променливи. Ваквата поделба е од особено значење за утврдување на табуата, бидејќи има ред ограничувања и забрани, присутни не само кај примитивните народи, туку и кај современите, при што нивната цел и функција се наполно, или делумно непознати. Особено, кај примитивниот човек, воопшто, не се чувствува интерес зошто постојат одредени забрани и ограничувања, туку едноставно тој ги прифаќа како да се разбирливи сами по себе и со самото тоа, убеден е дека нивното прекршување носи најстрога казна.

Во постојани табуа, спаѓаат, сите забрани кои се однесуваат на свештениците и поглаварите, и на мртвите, како и на се што им припаѓа ним. Ваквите општи табуа можат да бидат изречени и со години одржувани како црквена забрана над некоја голема област. Променливите табуа, пак, се поврзуваат за одредени состојби, како на пример за менструација и повојница, за одредени активности, при сеење, жнеење, и тн.

Од истражувањето на повеќе автори можеме да забележиме дека забраните најчесто се однесуваат на најголемите страсти, како на слободата на движењето, односно на општењето; во некои случаи означуваат воздржување и лишување, а во други случаи спрема својата содржина се сосема неразбирливи, исполнети со безвредни ситници и изгледаат како некој вид на церемонија. Во основата на сите овие забрани, најверојатно се наоѓа некакава теорија, дека забраните се неопходни, затоа што одредени лица или предмети имаат опасна сила која се пренесува во допир со објектот кој ја содржи, скоро како да има зараза. Се зема предвид и квантитетот на ова опасно својство. Некои луѓе, или предмети, го поседуваат повеќе и опасноста се насочува токму кон таа разлика во самиот набој на

еликтрицитет. Најчудно од се е тоа што оној кој е во состојба да прекрши одредена забрана и самиот стекнува карактер на забрането нешто, и тоа преземајќи го истовремено на самиот себе целосно, опасниот, и присутен набој. Оваа сила важи за сите лица кои се нешто посебно, свештеници, новороденчиња, за сите особени периоди, како што се телесните: менструација, пубертет, породување, за сите таинствени и страшни нешта како: болест и смрт и се што е во врска со нив, поради нивната зараза или моќ на пренесување. Според тоа, во табу се сметаат, како лицата, така и местата, предметите и преодните состојби, кои се носители или извор на ова таинствено својство.

Табу претставува и забраната која произлегува од ова својство и накрај, табу во појмовна смисла, опфаќа нешто што истовремено е свето, значи нешто што е над обичното, како и она што на одреден начин се смета за опасно, нечисто, грозничаво. Ако се имаат предвид познавањата на верувањата во духови и демонски суштества, кое е карактеристично за неразвиените култури, многу полесно може да се навлезе во главната суштина на табуата.

Но, современоста, а особено типот на заедниците кои се предмет на нашево истражување, зборува дека таквите табуа не се воопшто далеку од нас и токму обичајните и моралните забрани на кои сеуште и самите се покоруваат, во основа се сродни со примитивните табуа. Затоа, и нивното објаснување е многу важно, особено за да се навлезе во најдлабоките корени за претставата на табуата. На пример, за поимот табуа се поврзуваат и сите обичаи во кои се изразува стравопочитување кон одредени објекти, кои се во врска со култните претстави или кон работите кои се однесуваат токму на нив.

Под поимот ТАБУ во основа се подразбира и секоја забрана која е втемелена во навиките и обичаите, или во исклучително формулираните закони, со кои се забранувало допир на некој предмет, негово користење или изговарање на одредени забранети зборови. Но, податоците говорат, дека воопшто, не постои народ или степен на култура која строго се придржува на

табуата и нема предизвикано опасност како резултат на нејзиното не почитување. Затоа и многу автори ја потврдуваат идејата, дека истражувањето кај примитивните народи повлекува поголем интерес, отколку кај народите со повисок степен на култура.

Со оглед на големата разновидност на забраните во однос на нивниот допир со одредени, суштества, предмети, или објекти, може да се забележи дека сеуште постојат табуа кои се однесуваат на луѓето и животните, одредени предмети, објекти или активности, па според тоа тие можат да се поделат и во зависност од тоа кон кого или кон што се однесуваат, како на пример:

Табуа во однос на животните;

Табуа во однос на растенијата;

Табуа во однос човекот и сите негови еквиваленти;

Табуа во однос на одредени објекти и предмети;

Табуа во однос на одрени активности;

Табуа во однос на одредено место или простор; и

Табуа во однос на одредено време.

Ваквитетабуа, во зависност на кого се однесуваат, се присутни скоро во сите културни средини, и може различно да варираат кај различни етнорелигиски групи.

Табуа во однос на животните или растенија во основа претставуваат забрани за убивање и јадења од одредено животно и го сочинуваат јадрото на тотемизмот, или, пак, се однесуваат кон одредено растение кон кое имаат развиено посебен култ од страна на одредена група, заедница или народ.

Табуата чиј што објект претставува човекот е од сосема друг карактер. Секоја индивидуа е зависна и однапред е ограничена на условите кои претставуваат исклучителна животна ситуација. Затоа и момчињата претставуваат табу при празнувањето на обредот за замомчување, жените за време на менструација, новороденчињата, болните и пред се, мртвите. Нивните еквиваленти, подлежат на исти забрани, така на пример, табуате во врска со папокот на новороденчето, но и непосредно после породувањето, и

др. За човекот кој претставува табу, предметите и објектите, пример, неговата облека, оружје, алатки кои ги употребува, во исто време претставуваат табу за секој друг. Во личен имот спаѓа и новото име, кое момчето го добива при неговото замомчување, при што и тоа постанува табу, поради што мора да се држи во тајност, се до целосното завршување на обредните активности.

Табуата кои се однесуваат на дрвјата, билките, куќите, местата се променливи и за нив важи правилото дека: табу станува само она, што од било која причина побудува страв од дејството на демонските сили.

Табуата постоеле уште од најраните времиња, но она што е од особена важност, е тоа што тие на одреден начин успеале да се зачуваат и ден денес. Во клиничката историја, истражувањата покажале, кога станува збор за семејни забрани во раното детинство, дека тие се сметаат за одлучувачки фактор во понатамошното формирање на целокупноста на личноста, што секако го потенцираат родителскиот или општествениот авторитет. Иако станувало збор за прастари забрани, тие сепак продреле од надвор кај нив за да и самите постанат табу. Затоа табуата се сметат за прастари забрани, кои од надвор некогаш продреле во една генерација примитивни луѓе, се прифатиле, па потоа, по пат на одредени механизми на комуникација, биле прифатени кај новите генерации, без разлика дали станува збор за нормално, или под одреден притисок влијаеле за нивно прифаќање, или утврдување.

Забраните се одржале од генерации на генерации, најверојатно најмногу покрај традицијата и тоа претежно преку родителскиот или општествениот авторитет. Затоа од особено значење е да се откријат елементите кои влијаат за создавање на одредени табу-забрани, односно дали тие се создаваат во рамките на самото воспитување и на кој начин придонеле за фиксација на табуата во индивидуалната свест, или, пак, се наметнати од страна на групата, на одреден начин да влијаат на колективната свест, и тоа зависно од условите кои се поврзани со општествената практика, воопшто.

Но, освен општествените забрани, или познати уште и како морални забрани, забраните се директно поврзани и со одредено влијание на религијата, па реално може да се каже дека постојат и религиски забрани. Забраните од црковно потекло, секако се должат на директното влијание на религијата и претставуваат постојани, непроменливи и бараат нивно безусловно почитување.

Активностите, на кои овие забрани се однесуваат се: молењето и молитвите во одредено време, обредното миеење пред молењето, строгиот пост, итн. Додека, пак, објектите на заштита се: здравјето; децата; бремените жени, опстојување и зацврстување на бракот, зачувување на породот, обредно заминување на мртовецот од овој свет и т.н. Ваквата заштита е неопходна, доколку не се почитуваат табуите во однос на светците и вишите сили, и некои неодредени нешта што се случуваат во природата. Значи, најпрвин се утврдува забраната, потоа се бара незјино почитување, па доколку се прекрши, следува казна или сакција. Нивното непочитување, или прекршување предизвикува Божја казна, која може да биде наменета за самиот прекршител, или пак, за неговите блиски. Кај овој вид на забрани, постои простор за искупување. На тој начин лицето, кое се смета за прекршител, се обврзува кон Господ дека ќе изврши некоја активност, со цел да се покае во однос на прекршената религиозна забрана, во име Господово. “Нивната суштина е воцелосното или делумното празнување на некои денови, па дури и подолги периоди. Празнувањето на деновите сврзани со зарочите се спроведува за воздржување од разни световни дејности просторот и активности.”(Обрембски, Ј., 2001, стр. 16) Односно станува збор за појавата, позната како, зарекнување, зарек, завет. Таквата појава всушност, означува еден вид дар кон Господ во име на нешто. Односно, тоа е кога едно лице дава цврсто ветување по силата на народната вера, дека нема никогаш да проба од некое јадење, или дека нема да работи ништо во некој ден од седмицата, или, пак, дека нема да си ја мие косата во некој одреден ден. Исто така, се зарекнува дека ќе пости одреден ден во седмицата цел живот. Зарекот започнувал на одреден датум во годината кога домаќинката ќе меси посно

кравајче со кое се правеле ред обредни активности со цел да се изврши зарекнувањето. Зарекнувањето или зарекот, се извршува и при постоење на некаква болест кога луѓето се обидувале да најдат соодветен лек, а причината за неа ја гледаат како резултат на доаѓањето на некој лош дух. Болниот, бил должен строго да се придржува на зарекнувањето, бидејќи неговото непридржување повлекувало повторно враќање на болеста, но во поголема мера. Зарекнувањето како појава, важи за целиот живот на оној кој што се зарекнал. (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. 186)

Што се однесува до народните табуа тие се создавале низ текот на времето, најпрвин произволно, а потоа како нормирани одредби во склопот на заедницата. Истражувањата кои се однесуваат на хетерогените заедници покажаа дека однесувањето на припадниците од страна на двете верски групи придонело да се создаде еден посебен народен модел на однесување, кој бил создаван исклучиво за реализирање на една многу значајна цел, да се изгради заеднички модел на етнички соживот, и да се одржи заедницата компактна, и на социјален, и на обредно-религиски план. Тоа условило создавање на народни забрани, кои барале нивно безусловно почитување, бидејќи нивното непридржување, или непочитување повлекувало санкции, од народен карактер, исклучување од сите колективни активности на заедница, или, пак, уште полошо, нивно целосно исклучување и депортирање од колективната заедница.

Испитувањата на формите на народните табуа се состојат, во воочување на активностите кои се ограничуваат или забрануваат, објектите кои се заштитуваат по пат на табуата, или, пак во причините на тие забрани кои евентуално можат да се идентификуваат на етноекспликативно ниво. Табуата се однесуваат на три основни активности или работи: движењето; активности (околу стоката, земјоделските производи, изработка на облека, женски куќни работи); магиски работи кои имитираат опасни животни. Објекти кои се заштитуваат со забраните се: луѓето; стоката; земјоделските

производи, а заштитата се прави од: напаст на животни или од атмосферски непогоди.

Воочувањето на овие карактеристики на корпусот од табуа, само по себе, не ги решава прашањата ни на едно одтабуате, па со тоа, ни, на целиот корпус во целина. Меѓутоа, овој синхронски приказ на формални карактеристики на забраните добил своја експлицитна вредност како медијатор на дијахронскиот распоред. (Ivan Kovačević, 1985, str. 146)

Во анализата на забраните, без разлика дали се од религиски, морален, општествен, или, народен карактер скоро секогаш се забележува дека нивните опозиции: забрана/почитување/нормално функционирање и забрана /непочитување/ последици и нивното повратно влијание се секогаш поврзани со санкциите (божји санкции, семејни санкции, колективни санкции), а границата меѓу нив многу лесно може да се помине и да предизвика последици од пошироки општествени забрани.

3.7. Културна определба на забранетиот простор, време, и поставување на границата меѓу дозволеното и недозволеното

3.7.1. Границите: временски и просторни

Основните теориски одредби за табуата ги дал Arnold Van Gennep уште во 1909 година во капиталното дело, Обреди на премин (Les rites des passage). Суштината на неговото сфаќање е дека обредите на премин кои се состојат во премин на одредени детерминирани граници, како на пример, раѓањето на новороденчето, иницијацијата, венчавката, погребот, лежат во "сферата на опасното" и се опфатени со многу табуа. Еден од најострите критичари и аналитичари на теоријата за табуата, Франц Штајнер (Franc Stajner) кој го воочил сето значење на тезите на Ван Генеп (Van Gennep), истакнува дека секој кој се занимава со табуата за појдовна точка треба да тргне од неговите ставови.

Обработувајќи ги неговите поставки за табуата, познатиот антрополог, Едмунд Лич, укажал на посебното значење на границата на социјалното време и простор. Освен тоа, тој укажал и на можноста од интерпретација на религиските феномени, кои на различни начини се состојат во фактот, дека границата разделува две зони на општественото време или општествениот простор. (Lič, E., 1983, str. 74-77) Едната зона се карактеризира со нормални, временски ограничени, и јасни ознаки, кои се наоѓаат во центарот и се профани, но сепак претставуваат просторни и временски ознаки, а другата зона, е издвоена, и одбележана со границите и претставува зона на ненормални, безвременски, нејасни категории, кои се наоѓаат на перифериите и се свети. (Kovačević, I., 1985, str. 150)

Кога оној дел од општественото време и општествениот простор се преклопувал, и во исто време припаѓал и на двете категории, ја претставувал зоната на светото, како и субјект на ритуалот, но во исто време, тој граничен премен меѓу нив бил опфатен со многубројни забрани. Тие биле присутни уште од најраните почетоци на човештвото, кога се направени првите премини на човекот од природно, кон културно ниво на живеење, односно кога почнал да го гради културниот простор околу себе. Наоѓајќи се во културниот простор, човекот имал потреба да дефинира се околу себе, односно да внесе одреден логички ред на хаотичниот свет кој го опкружува.

Истражувањата говорат, дека човекот како социјално и културно битие има предиспозиции да ги именува и разделува сите суштества во одредени видови, како и предметите, појавите, случувањата со кои доаѓа во допир и тоа со помош на вербалните и невербалните симболи. Но, она што го издвојува најзначајното обележје на целокупниот процес, претставува фактот што човекот има можност да ги дели на сегменти, континуумите време и простор, и со тоа е предодреден, да го гледа текот на времето како низи на одделени случувања, а околината да ја гледа како одреден збир на нештата, односно од посебни елементи кои припаѓаат на одредени класи. Ваквото видување на просторниот и временски континуум се пренесува и на

културно ниво, како општествено прифатен модел на времето и просторот. Таквиот модел се означува со поимите: културно време и културен простор.

За да може човекот да опстојува и да комуницира се служи со одредени симболи (било да се вербални или невербални) со цел, една класа предмети или работи, да може да ги разликува од други и на тој начин создава вештачки граници во полето кое е "природно", постојано. Ваквиот принцип на издвоеност и поставување на границите се однесува токму на времето и на просторот повлекува двосмисленост. Принципите кои важат за територијалниот простор подеднакво важат и за општествениот простор и општественото време.

3.7.1.1. Забраните и културното време

Во основа, биолошки временскиот тек на доживувања е непрекинат, и едноставно самите луѓе го создаваат "сето време", но, за да му се даде димензија на искусвеното време, мора континуиот да го разделеме на сегменти, со свое времетраење. И покрај тоа што при претворањето од појмовно во општествено време, преку неговото изживување низ својата улога, секој "интервал е без траење", сепак и во тој миг самиот интервал зазема време, бидејќи претставува премин од една категорија во друга. (Lič, E., 1983, str. 150, 151, 152, 153) На пример, на концептуалното поле, и промената на статусот од "неоженет" во "оженет" едноставно претставува, моментален премин од една општествена категорија во друга, или, пак, родилката, при процесот на раѓање на новороденчето, кога поминува во мајка, со што се здобива со нов општетсвен статус.

Особено значаен е моментот кога појмовното време има потреба да се претвори во општествено време. Заземањето на секој статус, всушност, е период на општествено време или општествено траење, додека ритуалот кој означува и премин-обред по повод пубертетот, венчавањето, погребот, ритуалот на исцелување, претставува интервал на општествена безвременот. Границата која ги разделува двете зони на општествениот простор-време, за

нас е од особено значење, бидејќи таа е опколена со одредени табуа, односно со нивното почитување, таа се јавува во улога на целосна подвоеност на сите нешта. Во однос на времето, прави поделба на две временски зони: на секојдневни (поврзани со времето, јасно разграничени, во средиштето) и на световни. А кај просторните, пак, границата игра улога на подвноост на просторните и временските белези кои всушност, служат како граница и се сметаат за несекојдневни, безвремени, двосмислени, се наоѓаат на самата граница, односно се сметаат за исклучително свети. Но, секогаш треба да се има предвид, дека при поставувањето на границите, постои неизвесност, односно, каде границата на одредена категорија преминува на границата на друга категорија. Па кога ќе се направи категоријална дистинкција внатре во единственото поле, без разлика дали е просторно или временско, важни се само границите, а вниманието е свртено токму на разликите, а не на сличностите, поради што, таквите ограничувања или граници од посебни вредности, се сметаат за свети, односно дека се табу. (Endund Lić, 1983, str. 55) Токму ваквата двосмислена гранична зона, претставува света област и е подложна на многубројни табуа. Како на пример, преминувањето на границата, преку праговите, се смета за значаен момент од животот на единката, и секогаш е одбележано со ритуал, што од своја страна го потенцира и преминувањето од едниот во другиот општествен статус, што е и главно негово својство. Ваквото преминување и добивање на нов општествен статус е потенцирано кај обредите на премин, кои претставуваат граница меѓу едната и другата општествена категорија. (Ковачевиќ, I., 1985, str. 171-172, 173)

Истражувањата покажале дека без разлика дали станува збор за примитивен тип на луѓе, или современ, без разлика на која верска група припаѓаат, односно без разлика на кое време и простор припаѓаат, обредите на премин, претставуваат најважните моменти на единката и всушност, ја означуваат границата меѓу едната и другата општествена категорија. Тоа се церемонии по повод раѓањето, пубертетот, венчавањето, погребот, обредите на иницијација итн. Во тие моменти емоциите како на единката, така и на

нејзиното потесно и пошироко семејство, но и заедницата во кое живее се карактеризира со полн интензитет, што од друга страна ја потенцира промената, особено на општествениот статус, што најчесто е придружено со најстроги табуа, па она што се манифестира може сосема да се разликува од она што се чувствува. (Edmund Lić, 1983, str. 53) Затоа, она што најверодостојно го отсликува она невидливото, меѓу припадниците на дадена група се постигнува со помош на знакот или симболот. Исто така, треба да се нагласи дека таквото манифестирање нема значење, доколку тие симболи дејствуваат самостојно, или кога се одделени, туку само како членови на групата. Само припаѓајќи на одредена група, единката може да се истакне како индивидуа и тоа преку своите етнички обележја. На пример, преку својата носија, која претставува еден од дистинктивните знаци се потенцира промената на општествениот статус. При обредите на премин, носијата на сите учесници се издвојува од вообичаената, и јасно може да се види дека постојат општествени граници или ограничувања. Затоа луѓето кои на одреден начин се сметаат за посветени за одредена пригода се соблекуваат или пак, се облекуваат во посебни костими за да ја означат присутната промена која се однесува пред се, на општествениот статус. Преку ваквото нагласување на специфичноста на облеката се пренесува и строго означена порака која во основа има за цел да претставува одреден метонимијски знак за обред, или, негова функција.

На промената на општествениот статус често укажува и сакатењето на телото, како на пример, обрезавањето на машките деца карактеристично за муслиманите. Според верувањата, “тоа е обред на очистување, односно, како чин на физичко осакатување што од своја страна означува пресвртна точка, односно точка на влезот”. (Benedikt, R., 1976, str. 50-58) Според тоа, логично е сфаќањето дека, се што ќе се острани од телото да се прогласи за материја која не е на своето право место, односно дека се смета за исклучително нечиста. Со нејзино остранување, чистотата на општествените категории опстојува и понатаму, а осакатеното тело, означува прочистување на личноста и во духовна смисла. Преку обредите на иницијација, од границата

на нечистото, се преминува во зоната на световното, од каде што произлегува логиката на ситуацијата за двосмисленоста на границата и нивната асоцијација со табуата.

Колку поостро се прави одредувањето на ваквите граници, толку повеќе се нагласува нечистотата која двосмислено преминала на погрешната страна на границата. Но, опозицијата: чисто-нечисто, како што забележавме и во претходното излагање, освен преку манифестациони и функционални елементи, се карактеризира со многу, подлабоки психолошки корени. На пример, уште со самото спознание за светот околу себе, детето ја развива својата свест за идентитетот, па најчесто на одредена возраст се прашува, која е неговата личност и каде се неговите граници во однос на желбите и однесувањето. Уште во својата рана возраст, тоа е заинтересирано за отворите на човечкото тело кои претставуваат влезови и сите излучевини од нив, кои воедно претставуваат материја која не е на своето право место, за разлика од нуспроизводите на обредното осакатување. Па сосема логично е што тие постанале фокус на табуата, со оглед на фактот што повеќето општества, како и во нашето, телесните продукти претставуваат прототип на нечистота.

За да може да го регулира своето однесување во однос на ограничувањата и соодветно да функционира според одредените правила кои доаѓаат од двосмисленоста на границата и преминот преку неа да се оствари според утврдените прописи, човекот мора да се однесува во сооднос со својата заедница, односно секое негово значајно случување да биде одбележано колективно. Биолошкото траење на човечкото суштество е "одбележано" со неговото доаѓање на свет, неговото созревање, стареење, смртта, но, од големо значење е да се нагласи, дека времето во кое живее е поделено на одредени сегменти и преку конкретни обрасци му дава реалност на она што го окружува. Така човекот изнаоѓа природен модел врз основа на кој ја гради визијата за времето за себе, во сопствениот живот и за се околу себе. На тој начин, со придржување на обрасците кои ги прима во природата, тој создава обрасци на културното време кое е структурирано на ист начин на

кој се претпоставува дека е структурирано и во самата природа. (Lič, E., 1983, 1983, str. 26, 51-57)

Животната историја на секој поединец, на прво место, означува и негово прилагодување на обрасците и мерилата кои во неговата заедница се пренесуваат од колено на колено. Од моментот на неговото раѓање обичаите во светот или за светот во кој е роден го креираат неговото животно искуство и однесување. (Benedikt, R., 1976, str. 55.)

Насочувањето на човековата култура кон строго утврден ред не претставува само статичко топографско распоредување на артефакатот, туку во динамичката прогресија на сегментираните културни структури и во однос на поврзани случувања може да се забележи дека секој од културните елементи е во врска со одредено место во просторот кој го создал самиот човек. Според тоа, спиењето, перењето, готвењето, исхраната, работата, не треба да се сфаќаат само како општествено утврдени активности кои се случуваат едноставно во различно време и тоа според неко предвиден распоред, туку дека тие се активности кои се реализираат на различни места поврзани меѓусебе со предвидените групи. Може да се забележи дека, секое место има специфична функција кое е заштитено со табуата, со што на пример, обавувањето на нуждата во кујната воедно е и свето и грдо, како што и самото готвење во купатило се смета за исклучиво нечисто.

Во текот на човековото постоење, луѓето постојано се прашувале зошто се однесуваат на овој, или, оној начин. Антрополошките истражувања се движат токму во насоката да одговорат на ваквите прашања нагласувајќи дека, во основата на сите однесувања постои длабока психичка потреба за чувство на сигурност, која потекнува од потребата на човекот да го осознае своето место во општествениот живот, воопшто. Ваквото осознание било особено значајно како од аспект на општествени, така и од територијални позиции. Логиката на научните истражувања покажува дека одговорите за однесувањето на човекот треба да се пронајдат во него самиот, односно во неговата суштина. Тоа, од друга страна, значи дека во обидите да се утврди позицијата на човекот во рамките на неговата заедница, општеството, или

културата би било потребно да се применат сите истражувања поврзани со човекот, неговата природа, како и да се земат предвид и основните психолошки принципи на човековото спознавање на самиот себе, своите најблиски и оние коишто, најчесто, стојат “од другата страна“ -другите.

Во процесот на личната самоидентификација, личното самосознавање, човечкиот ум тргнува од себе, при што, во заемните контакти со своите најблиски, успева да се стави себеси како основен и единствен репер за да може преку своето “јас“, да ги осознае другите и покрај тоа што станува збор за луѓето од неговото најблиско окружување. На тој начин, освен психолошкото поимање, се создава првичниот, а можеби и најзначајниот, општествен и културен код на поимање на своето Битие, при што, во следниот чекор (или можеби паралелно со доживувањето на себеси) настапува процесот кога човек се осознава себеси во заедницата на своите најблиски, во кругот на оние со кои започнува да живее-доживувајќи се истовремено како дел од нив, односно создавајќи го или усвојувајќи го културниот код-ние.

Овој психолошки и културен дискурс кај човекот го создава чувството за свое, наспроти оние коишто не се дел од нас, односно другите, кои според логиката и параметрите на своето второ “јас“ ќе им биде својствен знакот на туѓото. Имено, секоја единка, се учи според строго утврден модел на однесување, кој ги поставува границите на дозволеното и недозволеното, меѓу можното и невозможното, и од своја страна, во нејзината свест создава обрасци на однесување, сообразени со барањата и условите на колективната заедница. Односно се доживува како: јас наспроти ние.

Таквиот природен модел пренесен во рамките на културата може да се означат како природно културен модел на времето. Но, бидејќи човекот освен природно е и општествено суштество, па и неговата природна средина, воедно е и општествена, а со самото тоа и природните процеси со кои се мери времето истовремено ги забележува како општествени процеси. Бидејќи преминот, од еден животен период, во друг, секогаш е проследен со соодветни промени на општествениот статус, човекот е принуден на одреден

начин, или, критериум, да го структурира времето, односно да го трансформира од природно-културниот модел, во општествено-културен модел.

Ваквите модели на времето се карактеристика на сите култури, но за нашево истражување од големо значење е да се воочи и потенцира, разликата меѓу двата општи концепти на културното време и простор, нерелигиозен и религиозен. Со оглед на фактот, дека станува збор за две етнорелигиски групи, кои почиваат на ист етнос, а проповедаат различна религија, треба да се согледа дали тие се изградени на иста концепциска основа или, пак, се разидуваат на два одделни концепти.

Концептот на нерелигиозност, се заснова на претпоставката за хомогеноста на времето и просторот, што во квалитативна смисла означува постоење на само едно време и еден простор, независно од начинот на кој квантитивно го делиме.

Наспроти, концептот за нерелигиозност, религиозниот концепт подразбира квалитативна подвоеност на времето и просторот. Значи се работи за сфаќањето дека постојат две времиња и два простора кои суштински се разликуваат и како такви постојат независно едни од други. (Елијаде, М., 1986, 11-50) Бидејќи станува збор за два религиски концепта, односот меѓу двете религии може да се воочи од примерите дали и овде постои остра разграниченост меѓу двата концепта или се јавува нивно преклопување во повеќето сегменти на животот.

Според Елијаде, религиозниот концепт на времето се ограничува само на времето што е во непосредна врска со начинот на кој религиозниот човек го доживува светот, создавајќи сопствен поглед на светот околу себе. Човекот, реалноста ја доживува на два начина кои се целосно издвоени, дихотомно. Станува збор за секојдневна реалност, и паралелно на неа, реалност од втор ред, односно профана реалност и света реалност кои се сосема различни и се спротивставени една на друга. Времето во кое светата реалност се манифестира со посебна моќ на светост е од сосема поинаква природа и протекува на сосема поинаков начин од времето во кое се одвива

профаната реалност. Ваквата подвоеност повлекува и религиозниот човек, а со тоа и неговата "религиозна" култура да прави подвоеност во целокупниот континуум на времето и тоа на сосема различни опоненти на сегментите од квалитативна природа, односно строга диференцираност на интервали на свето време и интервали на профано време. Воспоставувајќи граница меѓу двете спротивставени времиња, се создаваат сегменти меѓу нив, иако теоретски нивните граници се безвременски и бездимензионални.

Сепак, во поедини случаи, во рамките на природниот модел на времето, границите меѓу сегментите се "одбележани" со одредени појави или случувања, во коитабуате заземаат особено место, бидејќи се многубројни и во свеста на единката создаваат чувство за симболичко однесување. Самиот чин на раѓање, или, умирање, претставува природен образец за воспоставување на симболички граници во временскиот континуум, односно граници кои имаат одредено траење. Во тој случај, станува збор за гранични, преодни временски интервали, а не за "безвременски" граници.

Паралелно со народните претстави за постоењето на цикличното време, постојат претставите за една друга категорија, која би можела да се нарече линеарно време. Елијаде, на пример, ги издвојува двете посебни категории на време. Во првата категорија, го става светото време, а во втората профаното, односно секојдневното или линеарното време. Линеарното време, како основна физичка категорија се подразбира како непрекинат временски ред која непрекинато и неповторливо се случува како потполно автономен процес надвор од човечките чувства, доживувања, перципирање, додека светото време се истакнува со специфичност во секој поглед, обредно однесување, строго придржување на одредени правила и ограничувања, најчесто регулирани преку системот на табуа. (Елијаде, М., 1986, стр. 88, 89, 90)

Според Лич, граничниот интервал е двозначен, тој постои некаде меѓу фиксираниите ознаки на системот и не може прецизно да се класифицира. А токму тоа што не се вклопува во рамките на организираниот систем, со кој една култура го дефинира светот, по правило предизвикува чувство на

опасност, страв, неспокојство, нечистотија. (Lič, E., 1983, str. 34, 61) Ваквото чувство предизвикува присутност за нешто несекојдневно, специфично, издвоено, создавајќи истовремено чувство на света реалност која се одвива во посебно, свето време. Во однос кон него, луѓето во непосреден допир со светата реалност се однесуваат на посебен начин, или обредно, ритуално. Тоа однесување може да биде изразено низ одредени облици на активности, магиска и култна пракса, но исто така и преку нивното избегнување, преку табуата.

Бидејќи обредното однесување е карактеристично за преодните временски интервали во кои доживувањето на светоста е со доста голем интензитет, тоа значи дека тоа е најприсутно кај обредите на премин и тоа преку функционирање на симболичките системи на дадена етнорелигиска група. (Lič, E., 1983, str. 51-57) Со помош на тие симболички системи човекот се обидува да изгради своја претстава за текот на времето, па со помош на обредната активност има можност да го дефинира времето. Во тој случај обредите претставуваат интегрален дел на симболичките системи на двете етнорелигиски групи и се означуваат како граници или гранични интервали на времето. Таква улога на граници имаат обредите на премин, во кои табуата како посебна карактеристика имаат иста функција, односно укажуваат на посебниот момент на премин од една општествена категорија во друга, или од профано време во свето време, создавајќи на тој начин света реалност.

Табуата како специфична форма на симболично однесување, претставуваат елемент на организација на културното време. Но, за да може да се согледа улогата на табуата кај обредите на премин ќе се потрудиме преку конкретни примери да ги анализираме системите на табуата, поврзани со раѓањето, бракот и умирањето, што ќе бидат реализирани во наредната глава.

Освен, обредите на премин кои се карактеризираат со поставување на границата меѓу дозволеното и недозволеното, а со тоа и промена на општествениот статус на одредени личности, посебно значајно за нашево

истражување е да се потенцира и кое време во склопот на културното време се смета за исклучително исполнето со табуа.

Особен период кој се карактеризира со голем број на забрани е периодот на Некрстени денови, или т.н.р. несреќни денови, погани, мрсни или лоши денови, кои според новиот календар го опфаќаат периодот од 9 јануари па се до 20 јануари. Дванаесетте денови се сметаат за исклучително нечист период, бидејќи постои верување дека одредени демонски суштества или натприродни сили, вршат свое влијание меѓу луѓето, доколку претходно немаат преземено обредно-магиска заштита. Според народните верувања тие можат да им наштетат на луѓето, да ги заболат, па дури и да ги усмртат. Според основните карактеристики на обредноста за ваквиот период, може да се издвојат неколку карактеристики, односно дека станува збор за: период кога со светот владеат разни демонски суштества, кои можат да им наштетат на луѓето (караконцул, лошотии и др); период кога не важат секојдневните или вообичаените правила на однесување како во текот на годината; посебно регулирање на активностите на луѓето во текот на ноќта (не се примаат гости на преноќевање в куќи, што е инаку назамисливо за традициската селска заедница) (Тановиќ, С., 1927, стр. 12; Речник на народната митологија на Македонците, 2001, стр. 294-295) за ваквиот период народот создал цел еден систем на забрани кои имале за цел спречување, или, пак, заштита од натприродните сили.

Кај Македонците со исламска вероисповед, времето по заоѓањето на сонцето се нарекува акшам, односно за него важат повеќе забрани, како на пример, никој не треба да работи, бидејќи настапува време за молитва. По зајдисонце, доколку има леунка дома не се изнесува оган надвор од куќата, ниту пак се дава на заем нешто од дома.

Во народните верувања и кај Македонците со православна вероисповед и кај Македонците со исламска вероисповед, по вечерата, излегувањето на домашните надвор од куќата не е препорачливо, бидејќи настапува периодот познат како глуво доба во кој сите демонски и натприродни сили шетаат по земјата. Глувото доба се карактеризира како време кое, всушност, не е

временски определено, или попрецизно, овој период е дотолку маргинален и преоден, што се карактеризира со невременост, (ниедно време, никое време). Тоа е времето на премин кој може да биде добар, позитивен, но и лош, негативен. Оттука доаѓа и неговата амбивалентност и опасност за луѓето кои без соодветна обредно-магиска заштита се неспособни да го променат. Според верувањето во тоа време излегуваат мртвите да се шетаат. (речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. 126-127) Односно, тоа е време создадено за правење на магии, затоа во митската свест постои мислење дека во овој период од ноќта, магијата стапува на сцена, како создавачката, така и растурачката. Тоа е период во кој забраните добиваат приоритетно значење, идејќи нивното непочитување автоматски повлекувало опасности, токму од страна на демонските и натприродните сили, кои најчесто завршувале фатално за прекршителот. (Танивић, С., 1927, стр. 11, 66, 214) Затоа и кај двете верски групи, е приситна забраната да не се врши нужда надвор во тој период, со уверување дека не се знае каде е поставена трpezата на таквите сили. Истражувањата од теренот покажуваат дека, луѓето кои не ја почитувале ваквата забрана, најчесто останувале парализирани на местото на прекршување на забраната.

Освен за глумото доба и неговите митско-обредни карактеристики кои се забележуваат како исклучителни признаци на светиот ден, исто така, се забележуваат и деновите, кои се различни од секојдневните, а тоа се празниците. Терминот празник во повеќето словенски јазици го содржи зборот, што означува, ослободен ден од работа, празничен посебен, доколку се однесува за место: слободно, празно, пусто, а ако е за време, тоа е период кога не се работи ништо и луѓето се однесуваат со посебна почит кон него. (Жигулски, К., 1989, стр. 5-9) Семантички гледано, празникот е сврзан со слободното време, со времето кога не е работно, туку означува време за одмор и радост, со определени ритуали, тој е сврзан со религиските култови.

Секој празник, секое литургиско време се состои во реактуализација на некое свето случување што се одвивало во митското минато, на почетокот. Да се учествува религиозно во еден празник значело да се излезе од

секојдневното, временско траење и вклопување во митското време но, реактуализирано токму преку празникот. (Елијаде, М., 1986, стр. 88)

Во секој периодичен празник постои истото свето време, она што било изразено и во претходната година или пак, пред многу години. Во празникот ја наоѓаме првата појава на светото време, бидејќи неговото создавање било посветено со присуство на божјото делување. Периодичната реактуализација на создателните чинови на божемските суштества го сочинува светиот календар. Празникот се одвива во своето изворно време, што повлекува ваквото навлегување од изворно, во свето време да го потенцира однесувањето на човекот за време на празникот, од однесувањето пред и после празникот. Празничното време за време на обредните активности е исполето со соодветни забрани и ограничувања.

Освен забраните кои важат за празникот, тие можат да важат и за одреден делник, при што се извршуваат работи по строга регулатива. И во делничните денови се почитуваат сите правила на обичајното право, што се однесуваат на почитување на времето кога нештата може да се прават.

Празникот во народниот јазик и култура на Македонците подразбира посебен ден, свет ден. Иако во основата на одбележувањето на таквите денови стои забраната да не се работи, да се воздржуваат од секојдневната работа, или, пак од строго одредена работа, сепак, празникот подразбира посебно утврден начин на однесување на луѓето, позната како празнично. Токму ваквата периодична реактуализација на божанските чинови, преку ваквите празници ги учат луѓето на моделот на светост. Учествувајќи во празникот, автоматски тоа значело и влегување во светоста, што ја истакнувало посебноста на секој учесник, давајќи му чувство на нешто возвишено, значајно, свето. На тој начин празникот во себе содржи потполно друга структура на перципирање на времето, кое сосема различно од времето на едно делнично деноноќие, кое се истакнува со вообичаеност или секојдневност.

Празничното време е свето, па и покрај природните законитости, не подлежи на исти културни законитости. Може да биде целосно заменето со

друго време, да биде збиено, така што во еден многу краток временски период да се извршат многу активности само за да се добие впечаток за потполност на извршената работа, да се добие затворен круг. Времето може да се пролонгира, да се развлекува, наместо да трае неколку мига, да трае цел ден, па и повеќе. Со изведување на обредните активности за време на празникот, односно во светото време, за религиозниот човек тоа значело најголема надеж: при секоја реактуализација тој наоѓал прилика за да ја преобрази својата егзистенција, и да ја направи слична на боженскиот модел. Значи, празникот, светиот ден, има на располагање посебно време, а актерите (членовите на заедницата) тогаш успеваат да го направат тоа што не можеле во делниците, или, пак, се обидуваат да предвидат што ќе се случи, или што треба да направат во иднина.

Празникот, значи не е неработен ден, тој не е празен ден, туку напротив тој е густо исполнет со многу обредно-магиски активности, низ кои учесниците успеваат да извршуваат еден друг вид работа, која судејќи според значењето на празниците и празничната обредност, била од пресудно значење за културите кои во својата структура го имаат празничниот систем како форма на регулирање на социјалните односи. Празникот е ден кога се извршува исклучително света работа. Така и требало да се разбере суштината на празникот во неговите првични, поархаични варијанти, кога обредот се уште ја имал функцијата на чин на работа, создавање или пресоздавање.

Според Ориген, за христијаните, во духовна смисла, секој ден од седмицата претставува празник, бидејќи нивна основна должност е да се воздржуваат од правење гревови и да го славата името Божјо секогаш и насекаде. Факт е дека не можат да го празнуваат секој ден, но сепак, се должни во строго определени денови да бидат стимулирани да му служат на Бога и да си спомнуваат за светите тајни на христијанството. ((Жигулски, К., 1989, стр. 98-99)

Во некои религии, како и во исламот задолжително е да се отиде на поклонение, како исполнување на една од петте основни должности. .

смислата на поклонението поврзано тесно со празничниот период, произлегува од убедувањето, дека сакралното место се претворило во свето место и на тој начин верникот стекнува духовна поткрепа со неговото верување и изведување. (Жигулски, К., 1989, стр. 100)

Дури во секундарните фази од развитокот на празникот се случуваат промени, кои најверојатно, кореспондираат со теориите за т. н. организирање на слободното време на луѓето. Тогаш празникот добива се повеќе карактеристики на забава.

Македонците со исламска вероисповед не слават многу празници и верски обичаи, но затоа пак, кај православните календарските празници се многубројни и разновидни, па преку нивното обредно однесување селската заедница на најцелосен начин се јавува како обредно-религиска заедница. Најзначајни христијански празници кои се прославуваат се Божиќните и Велигденските празници, а Рамазан и Бајрам (Мал и Голем Бајрам) како едни од најважните муслимански празници, како и оние празници кои останале заеднички и кај двете конфесионални групи како што се Ѓурѓовден, Иванден, Илинден и Митровден. Ваквите денови, празници се карактеризираат со строго утврдени правила и прописи во обредното дејствување од страна на припадниците на својата верска група, но со поинакво однесување и од страна на припадниците од другата верска група. За време на христијанските празници, припадниците на исламската религија едноставно како да не се присутни во селската заедница, ги нема ни во склоп на културниот простор, ни во културното време. Односно, во светиот простор каде што се изведуваат најчесто православните празници, црквата е просторот каде исклучиво присуствуваат Македонците со православна вероисповед. Додека за време на исламските празници, кај Македонците со исламска вероисповед, светиот простор не е само џамијата, туку најчесто сопствениот дом. Првиот ден од празникот членовите на семејната заедница се единствените медијатори на обредното однесување, додека вториот или третиот ден е ден каде што настапува сакралното дарување на припадниците, особено наменета за припадниците на другата етнорелигиска група. Нема да

се здржувам на правилата и забраните на празничниот систем, туку само ќе укажам на оние денови кои се сметаат исклучиво регулирани со забрани и ограничување за двете верски групи, особено на забраните кои се однесуваат на одредени активности и одредени лица.

Неделата е ден, празник за сите. Таа го претставува и опфаќа периодот на божественото создавање на Светот, Човекот и другите суштества и претставува образец или матрица за траењето на светото време на создавањето. Оттука произлегуваат и подеталните диференцирања на работите што може или не може да се извршуваат во определени денови од неделата со оглед на карактеристиките кои им се придаваат на некои од нив. Тоа е ден кога луѓето ја почитуваат забраната за работа, како една од десетте Божји заповеди: Спомнувај си за денот на одморот за да го празнуваш, шест дена работи и сврши ги сите работи, а седмиот ден посвети го на Господа, твојот Бог. Ваквото почитување на забраната е обострано и од припадниците на двете верски групи, “како не ја почитаме неделата, не, тоа никако нема работа, па нели Бог ја напраил земјата во недела.”(Теренски истражувања, с. Лажани, Инф. со исламска вероисповед, маж, роден 1911) Таквото означување на неделата како прв ден на Создавањето ја потврдува и светоста на тој ден, кој според својата специфичност се смета како прототип на светата седмица, односно ден во кој се случило најзначајното, во однос на случувањата во текот на целата седмица на Создавањето. Почитувањето на неделата како свет ден од страна на двете верски групи говори за произлезеноста на двете религии од Стариот завет, како и нивно преземање на десетте Божји заповеди.

Границите со кои се разграничува одредено време, одредена сезона или период се опфатени со многубројни табуа и празниците кои се наоѓаат во улога на разграничувачи и означители на одредена сезона се од особено значење, бидејќи тие ја делат годината на два периода, зимски и летен. Такви празници се Митровден и Ѓурѓовден, а се почитувани од страна на двете верски групи. Според празничната, односно обредната структура на календарската година, од Ѓурѓовден до Митровден, и од Митровден до

Ѓурѓовден, годината е поделена на две еднакви половици, две шестмесечја. Оваа поделба, освен кај Македонците со православна вероисповед, во голема мера била зачувана, а во некои краишта, барем во некои сегменти од обредниот и стопанскиот живот се уште е актуелна и кај Македонците со исламска вероисповед. Во Западна Македонија се верувало дека има 4 меѓници: Летник, Ѓурѓовден, Митровден и Танасовден, кои на одреден начин ја делат годината на аграрна Нова година, и сточарска Нова година.

На Летник се практикувале повеќе претпазливи мерки и табуа со цел луѓето, а посебно стоката, да се заштитат од штетните животни. Празникот Летник, како и повеќето други празници од овој циклус (Еремија, Ѓурѓовден) директно се поврзани со преземање на безброј обредно-магиски мерки за заштита од змиите и волците, од кои што посебно им страдала стоката на сточарите. “Кога ј ќе се дојде марта не работиме ништо, оти лошотиите, идат. Се кријат сите игли, и од тутуње, се кријат сите метли, не се мети, не се мије ништо. Оти се плашиме да не не стасат змии, волци да не не ни изедат јагнињето.” (АИСК-Прилеп, К-119, Информатор со православна вероисповед, маж, роден 1917, с. Лажани) Додека пак, кај Македонците со исламска вероисповед во с. Лажани, машките деца оделе по домовите на своите поблиски роднини носејќи им бел камен, наречен рекоец. При влегувањето во домот, на домашните им го честитале празникот со зборовите: Аирлија Летник! Каменот го оставале дома со цел да кравата секој ден да дава толку маст во текот на целото лето, колку што тежел и самиот камен.

Празникот Вртолум, исто така, се смета за еден од најтешките летни празници, и е поврзан со исклучителни табуа поврзани со било каква работа во полето, поради заштита од гром. Луѓето веруваат дека ги казнува сите оние коишто не го празнуваат денот и тоа повратно преку, удар со гром, вртоглавица и сл. Дополнително структурирање на летниот период се многубројните табуа поврзани со консумирањето на определена храна. Така, консумирањето на доцнолетните или есенските плодови, како што се: грозјето, лубениците, капинките, започнува од празникот Преображение, но тие се однесуваат само на Македонците со православна исповед. Нивното

почитување е и за време на Макавеите, кога жените се придржувале строго на забараната за невртење на вретено, со уверување дека ќе им се расипе времето. Ако се случело да заврнат тешки дождови, кога не им било времето, жените ја колнеле онаа што не седела мирно дома, туку предела на Макавеите. Но, за Макавеите знаат и Македонците со исламска вероисповед, “некоаш старите ни велеа, дека од Макавеите се гледало каква ќе биде целата година, нели тие се повеќе денови, не памтам сега јас, ама секој ден ја давал едната сезона, сега младите не ги знаат“. (АИСК-Прилеп, К-120, жена со исламска вероисповед, родена 1923 во с. Лажани)

Во основа, обредните активности поврзани со актуализацијата на границите, како и постапките на нивно обновување се поврзани со случувања, кај кои определувачко значење има категоријата време која во целост влијае на категоријата простор и на неговата ресемиологизација.

Според временските карактеристики на случувањата во куќата, ресемиологизацијата на просторот може да се подели на неколку категории: ресемиологизација на границите на куќата во моменти кога се случуваат промени во животот на некој од припадниците на куќата (моменти на раѓање, свадба и смрт) и ресемиологизација на границите во куќата (моменти кога се случуваат циклични промени), посебно со карактеристики на повторливи дејствија од годишниот циклус, кога заедницата е потребно да воспостави нова состојба, или врз основа на старата да ја организира новата (Новогодишен обреден циклус, пролетно-летен, есенско-зимен). Но, сепак, подлабокото значење на овој факт е во следното: за религиозниот човек на архаични култури, светот се обновува годишно, односно тој секоја година одново ја пронаоѓа првобитната светост. Бидејќи, Храмот истовремено е негово свето место и слика за светот, целокупниот космички живот го изедначува со Годината.

Годината е затворен круг, таа има почеток и крај, но го содржи и својството повторно да се роди, како и самата Нова Година. Секоја година означувала нешто ново, чисто, свето бидејќи времето требало повторно да се роди. Ваквата структурираност на времето, означува случувања најнепосредно

поврзани со значајни настани, каде што категоријата време, без оглед на тоа дали е линиска или циклична, има определувачко значење како за конечниот исход од случувањето, исто така и за типот на обредност што ќе биде преземен за разрешување на ситуацијата.

Значењето на ваквата периодична регресија на светот во еден хаотичен модалитет означувало и уништување, во физичка смисла на зборот на сите гревови, кои се случувале во текот на целата година, поради непочитувањето на религиските забрани.

Учествувајќи симболички во уништувањето и повторното создавање на светот, човекот и самиот како повторно да се раѓал, бидејќи секогаш состојбите на промена се окарактеризирани како маргинални и опасни, што значи дека човекот се чувствувал ослободен и очистен, бидејќи на тој начин се ослободувал од своите гревови. Ваквиот моментот на промена може да биде позитивно решен во корист на заедницата, но доколку не се преземат потребните и утврдени обредни активности во потполност можела да се наруши структурата на ентитетите.

3.7.1.2. Забраните и културниот простор

Што се однесува до културниот простор, има можност за утврдување на неколку основни принципи во процесот на структурирање на културниот простор. Од особена важност е најпрвин да се определи центарот на просторот кој го претставува и центарот на светот од кој зависат сите турбуленции на целокупниот простор. По, утврдувањето на просторот, значајно е да се освои просторот, кој ќе ја постави границата на дозволеното и недозволеното, односно границата меѓу туѓото и своето, освоеното од неосвоеното, со кое воедно се поставува и границата меѓу профаниот и светиот простор.

Но, исто така секогаш треба да се има предвид можноста дека во одредено време, утврдените граници може да се поминуваат или да се прошируваат, што повлекува и промена, преуредување, и на тој начин нејзино

обновување, но секогаш според строго утврдени и регламентирани начини на однесување од страна на сите припадница на заедницата. Ваквата структурираност на културниот простор со помош на границите кои го одделуваат светиот, од сакралниот простор е особено значајна бидејќи селските заедници кои се предмет на истражување се одликуваат со заеднички и посебни целини, како резултат на различните религиски убедувања за создавање на претставата на човекот за светот околу себе.

Типот на селските заедници, односно хетерогените селски заедници, условуваат засебни културни простори кои се сметаат за издвоени, или свети, каде припадниците на дадена етнорелигиска група се однесуваат со посебен култ, односно создаваат посебен однос кон нив. Кон местата или материјалите кои се означени како свети или имаат определени култни карактеристики, се содал посебен однос од страна на припадниците и на двете верски групи. Нивното сквернавење не влијаело врз одредување на казната, туку напротив казната од страна на натприродните сили важела подеднакво за сите.

Нивното почитување, според народните верувања и претстави, било присутно уште во создавањето на својот дом. Без разлика на која верска група припаѓале, секогаш се внимавало да не се гради на вакафски места, цркви или џамии, места на коишто претходно имало амбар или гумно, гробишта, место поврзано со различни причини за настапување на нечија смрт сл. Тие се сметале за свети, односно како просторни ентитети се сметале за своина на некои од божествените или демонски сили. Посебно се внимавало на местата за кои се знаело дека се појавуваат самовили, вампири, сеништа други демонски суштества, (Покропек Марјан, Стрончек Томаш 1992) Сите тие места се сметале за забранети, не само за градење на куќа, туку и за изведување на било какви активности. Освен забраните во однос на ваквиот културен простор, забраните се однесувале и на сите предмети и објекти кои се сметале за нивна своина. На пример, забрането било да се користат дрвја, камења или други материјали кои потекнуваат од ваквите места. Постојат огромен број примери кои се однесуваат токму на

непочитувањето на ваквите забрани, како и казните што луѓето или семејствата ги добиле поради тоа што искористиле разни материјали за градба од места означени како свети. Токму овде, се назира врската на светото со опасното, односно, според базичните религиски теории за светото, како и според народната логика на размислување светото, често пати, може да биде опасно, особено за оние коишто според своите карактеристики на светот не соодветствуваат на него. Светото може да се спротивстави на светост, но не и на нешто што е помалку свето или, воопшто, не е. Во тој случај, ентитетот со послаб интензитет на светост е изложен на опасност од негативни влијанија на спротивниот ентитет.

Може да се забележи дека кога станува збор за изградба на свој дом, луѓето морале да почитуваат еден цел систем на правила и однесувања, систем на забрани и ограничувања, бидејќи со нивното почитување или непочитување луѓето влијаеле на целокупниот живот на сите членови во семејството и нивниот однос со другите членови од заедницата. Како што веќе напоменавме, кон изборот на местото на новиот дом, во однос на културниот простор, се однесувале посебно, односно со стравопочитување и кон места кои се означени како нечисти: раскрсници, места каде што биле откопани човечки коски, место на пушта куќа исл. Луѓето кон нив пристапувале според строго утврдени норми, бидејќи тие се сметале за исклучително нечисти, односно места кои се носители на карактеристиките на демонските суштества, нечистите сили, смртта и сите други негативни влијанија.

Врз основа на претходно изнесеното може да се воочи, дека основниот културен код, избор на простор и материјали за живеалиште во свеста на луѓето мора да исполнува одредени категории, односно да се почитуваат сите забрани во однос на просторот, кој мора да биде чист, не опасен, што поблиску до центарот на светото, но да не се поклопува со светиот простор итн. По изборот на местото за живеење следувале многубројни обредни активности за започнување и градење на домот. Во однос на копањето на темелите, мора да се придржуваат на дадените забрани, односно да не

прекинува со нивното ископување. Ако тоа е невозможно, обичај е во текот на ноќта, некои од домашните да ги чуваат темелите од магии или од негативните влијанија на демонските суштества. (Анастасовска Фима, 1992, стр. 144) Исто така, да не се започнува копањето во деновите кои се сметаат за лоши, мртви или назадни, туку тоа да се направи во понеделник или среда. Да се почитува забраната да не се копа кога месечината е на изедина, или кога таа се намалува. По изградбата на домот, чинот на влегување претставува особено значаен момент за семејството, бидејќи требало да се помине границата, поточно од еден туѓ, нечист простор да се премине во нов, чист и осветен простор. Со оглед на фактот дека границите на премин од една категорија во друга, без разлика дали станува збор за просторна, временска, или општествена категорија, а согласно со теоријата на преминот, тие се означени како опасни, транзитни, неминовно е да се преземаат повеќе заштитни мерки. Бидејќи табуата се карактеристични за ваквите гранични премини, заштитните мерки оделе во правец на нивно почитување. Самото влегување како код, означувало посебен систем на обредни активности, дополнети со симболички и магиски содржини, кои со својата оригиналност и достоинство требало да обезбедат трајност, вечност на домот и неговата целовитост. При влегувањето во новиот дом, чинот на обредното вселување бил целосно завршен преку палењето на новиот оган во него, како центар на сите случувања во семејната заедница, кој пак, од друга страна, го симболизирал очистувањето на просторот од сите негативни влијанија, како и негово осветување. Улогата на забраните е особено важна во зачувувањето на огнот, односно почитувањето на забраната да не се изгасне огнот, особено во периодот од Св. Никола до Ѓурѓовден. Тоа се сметало за многу голем грев, доколку домаќинката дозволила во овој период огништето да се олади. Ваквото верување било присутно и кај Макединците со исламска вероисповед, “огно е силата, животот, а посебно е важно да не се угаси, там од децембаро, па се до Ѓурѓоовден, кога се почнуа пак животот по поле, в планина со овците, децата по надвор“. (АИСК-Прилеп, К-120, Инф. со исламска вероисповед, маж, роден 1919. с. Лажани) Исто така и во случај на

смрт, постоела забрана огнот да не се гаси, па домашните, односно Македонците со православна вероиповед строго ја почитувале оваа забрана. Ваквата забрана е позната само кај некои семејста кај Македонците со исламска вероисповед, но некои тврдат дека тоа го прават само “рисјаните“, а тие никогаш.

Улогата на забраните во однос на изградба на сопствен дом и нормалното функционирање на семејната заедница во однос на културниот простор и културното време е повеќе од значајна. Но, од особено значење е и улогата на забраните во функционирањето на општествените категории, општественото време и општествениот простор, што подразбира нормално функционирање на секоја семејна заедница во доменот на заедницата во која живее. Нормалното комуницирање со останатите семејни заедници, без разлика на која етнорелигиска група припаѓа овозможува една од најважните функции на општеството, а тоа е инегративната функција која го овозможува опстанокот на заедницата, не само во егзистенцијален правец, туку и на општествен план.

Бидејќи станува збор за хетерогени селски заедници во кои опстојуваат припадници на повеќе верски групи, секако од големо значење е почитувањето на сите простори кои се сметаат за свети, посветени, вакавски, или, пак, просторите кои на некој начин се сметаат за опасни, нечисти. Секое село без оглед на неговата внатрешна структурираност, има еден централен дел, кој и според функциите и значењата што ги реализира, има централно место и обично се нарекува, средсело. Средселото има значајно место во функционирањето на селото како социјална заедница и место каде што се реализираат социјално-утилитарните функции на селската заедница. Средселото претставува и центар во религиско-обредна смисла, со посебно значење во функционирањето на селото како обредна заедница што подразбира почитување на одредени прописи во обредното дејствување, како и почитување на многубројните забрани и табуа кои се однедуваат на него. Освен социјално-економските функции, тоа остварува и еден значаен дел од обредно-магиските функции, посебно во сегментот на обредните активности

од доменот на селската заедница. Претставувајќи го како најзначајното место, сакрален центар на селото, тоа содржи неколку знаци кои го покажуваат неговиот сакрален карактер. (Љ. С. Ристески, 2002, стр. 229). Обично, просторот кој го претставува средселото се карактеризира со најголем број на свети точки, како што се: свето дрво, свет камен-крст, чешма, црква и гробишта др. Нивната концентрираност на одреден простор, ја истакнува светоста, што подразбира создавање на посебен однос од страна на сите припадници на селската заедница, без разлика на верската припадност.

Во многу села на сред село стои свето или култно дрво, за кое е поврзан цел систем на утврдени правила на обредно однесување, како и цел еден систем на табуа и ограничувања подеднакво значаен за сите припадници на заедницата. Според теренските истражувања, сите припадници на заедницата, точно знаат какви митски претстави се поврзани со дабот, кои покажуваат дека станува збор за култно дрво. Селаните, односно припадниците, Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед, го сметаат за свет, верувајќи дека поседува света сила, од што произлегуваат забраните за секакво сечење или кршење гранки од него. Од овде се гледа почитувањето и кон дабот кој е особена карактеристика за словенската маса, и еден од елементите кои ја потенцираат етничката припадност на Македонците со исламска вероисповед.

Како резултат на ова обичјно-нормативна регулатива кон светите предмети, се раскажуваат повеќе случки за луѓето кои не ги почитувале табуата, при што доживеале различни несреќи. Освен обредно-магиските и култните претстави поврзани со дабот тоа претставува и централно место во социјално-утилитарна смисла, бидејќи како во минатото така и денес, тука се собираат жителите за празници, се одржуваат селските собори, игри, а се одржувал селскиот збор, во моментот кога селото требало да донесува некакви значајни одлуки. Понекогаш се случува светите точки да се наоѓаат и кон периферијата, а тоа се најчесто селската црква, џамијата или селските гробишта.

Припадниците на ваквите хетерогени заедници, изградиле свој народен модел на однесување, со една единствена цел, да се почитуваат сите религиски прописи, објекти и предмети, како и лица кои на своевиден начин го истакнуваат, или, го претставуваат својот религиски ситем. Во секоја од ваквите селски заедници има присуство на два вида на верски објекти. Тие се црквите како сакрален објект на припадниците од христијанската религија и џамиите кои се објекти на припадниците на исламската религија. Разликата меѓу црквата и џамијата е на одреден начин навистина голема. Меѓу црквата и џамијата како и меѓу оцата и свештеникот има голема разлика.

Христијаните се во постојана врска со црквата: од раѓање, крштевањето, венчавањето, причестувањето, задушницата, смртта, парастасот, шестонеделната молитва итн, односно се до смртта, па и после тоа. Додека џамијата служи само за клањање. Венчавањето се врши или кај оцата или дома. Но, и покрај големите верски разлики, почитувањата на табуата во однос на верските објекти, биле подеднакви за сите. Секој морал да ја почитува забраната за сквернавење на верските објекти, да не се изведува нужда во нивна близина, да не се кршат било какви гранки на дрвја кои припаѓаат на вакавските места. Но, исто така припадниците на својата верска група морале да ги почитуваат забраните пропишани со религијата на која и припаѓаат.

На пример, кај Македионците со исламска вероисповед, мртовецот не се носел во џамија, туку право на гробишта. Според исламските прописи, во џамијата влезот им е дозволен само на припадниците на машкиот пол, додека за жените постои забрана за нивно влегување. Но, податоците од теренот денес говорат дека ваквата забрана е прекршена од страна на оците, кои за потенцирање и зајакнување на религиската свест им дозволуваат влегување и на припадниците на женскиот пол, за време на празникот Рамазан, со цел да учат веронаука, “кога ќе кажуват веронаука, вајс се вика тоа, и коа ќе кажи оцата одреден ден, ќе знаат жените, оти Рамазан е тоа, денеска ќе кажува оцата кој сака да ои да слуша. Внатре влегуваат во џамијата, внатре послано си седат, жените завиткани со намазбези. Тоа е таа шамијата бела, за да се

скрија косата. А оцата е завиткан вака со чаршав, и внатре кажува. Ние не го гледаме него, не, не, тој си е внатре. Оти некогаш беше забрането жена да влага в џамија, ама сега мора да одиме, еее, има некаде десетина години како одиме. Ама ни е забрането да одиме обујани, по чорапи влегуваме, така требало ни вели оцата, оти внатре се е послано со килими." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год.)

Исламската религија пропишува посебни правила и ограничувања и при влезот на џамијата, односно, никој не смее да влегува обуен со чевли, туку бос. Оваа забрана доаѓа од фактот, што обувките се направени од животинско потекло, а нивното влегување во верските објекти, било строго забрането, а не од хигијенски побуди. Во однос, пак, на црквата забраните се многубројни. Секој кој влегува во храмот божји, треба да биде обредно чист. Жените треба да носат шамија, да влегуваат во суќна, бидејќи според народните верувања, жената во панталони во црква пред Господ е преставена како ѓавол.

Како исклучително важен простор за селската заедница претставуваат и гробиштата, како дом во кој почива најголемиот дел од припадниците на селската заедница. Гробиштата претставуваат посебна институција во сите хетерогени селски заедници, и се коплеметнатрен и неразделен дел во целокупноста на селската заедница, иако се поделени на православни и муслимански. Карактеристично за православните гробишта е тоа што тие се поделени според семејно-родовскиот систем што веќе постои во селото. Тие ја претставуваат основата на селската заедница, но во исто време се главната потпора за заштита на живите во заедницата. Во системот на народни верувања, посебно место заземаат верувањата поврзани со мртвите, кон кои луѓето изградиле посебен систем на однесување. Тој систем е исполет со ред забрани кои неминовно треба да се почитуваат, без разлика на која верска група и припаѓаат, токму поради амбивалентноста која доаѓа од страна на просторот во кој се наоѓаат гробиштата. Иако овој простор се сметал за свој, односно на селската заедница, сепак поради главната основа која ја содржеле во себе, смртта, и со тоа го одбележувала светот на мртвите, границата се

поставувала тука и со тоа просторот се сметал за издвоен, свет. Неговата издвоеност се потенцирала токму поради знаците на светост, а со тоа и системот на табуа добивал се поголем интензитет. Според народните верувања, мртвите не треба да се вознемируваат, не смее да се извршува било какви нечисти работи во просторот кој и припаѓа, не смее стоката да влегува внатре, и ред други забрани кои се однесуваат подеднакво за сите припадници на селската заедница. Гробишката, на своевиден начин го претставуваат светот на мртвите, односно светот на оностраната митска реалност, односно го опфаќа она што е на некој начин надвор од доменот на човекот, надвор од неговиот свет, и е означено како туѓо и опасно. Во однос на комуницирање на припадниците од селската заедница со светот на мртвите се создавал посебен механизам. Комуникацијата со оној свет не се одвива како и вообичаените секојдневни комуницирања, туку контактите секогаш го имаат исклучителниот предзнак на светост, истовремено маргиналност и опасност, што подразбира однесување според строго утврдени критериуми. Народната методологија на однесување во ситуации на комуникација со оностраното предвидува: учесници, место на случување на комуникацијата и време на случување на комуникацијата.

3.7.2 Праговите-граничници меѓу светот на живите и светот на мртвите.

Улогата на забраната особено била значајна и при предвидениот влез/излез во живеалиштето, кој ја имал функцијата на медијатор помеѓу границите, особено во смисла на совладување на препреките и преминувањето од едниот простор во другиот простор, просторот на светото и просторот на профаното. На тој начин, прагот на куќата ја претставувал границата меѓу двата различни светови, светот на своите и светот на другите, односно светот меѓу своето и светот меѓу туѓото, кои претставуваат два спротивставени и опозиционо поставени светови. Само

преку обредното однесување, се овозможувало нормално преминување на луѓето од еден во друг свет. (Ковачевиќ, I., 1985, str. 166)

Факт е дека во текот на целата историја ширум светот, сите човечки општества придавале големо значење на ритуалното значење на праговите и влезовите. Поединците влегувале и излегувале преку прагот, но мошне важно за моралната сигурност е да се спречи мешање на внатрешното и надворешното, со што се обезбедувало фактичко постоење на физички дискунитет, кој јасно го раграничувал она што е внатре, и она што е надвор. Сите бројни ритуали, и верувања кои се однесуваат на прагот, се опфатени со многубројни табуа, но своја реална интерпретација имаат во "култот кон претците". (Ѓајкановиќ, V., 1973, str. 102-106) Според Лич, секоја гранична зона на двете категории, при што истовремено припаѓа и на едната и на другата, претставува зона на опасно, нечисто, зона на табуа и ритуали, (Лиќ, E., 1983, str. 168) според што и со праговите, се одделува зоната на нечистото, и зонатата на опасното. Особено при обредите на премин, прагот имал посебна улога на главен медијатор на надворешниот и внатрешниот свет. Типичен пример за табуата поврзани со куќниот праг, е примерот кога невестата за време на свадбениот обреден комплекс влегува во куќата на момчето. Таа строго се придржува на забраната да не го допре куќниот праг, со уверување дека "не чини" да седи на прагот, бидејќи тоа навестува сиромаштво, или, пак, избегнува да застане на прагот за време на атмосферски непогоди. Потоа, примерот на забраната на трудницата да тура вода преку прагот, со уверување дека детето ќе и повраќа, или пак, детето да не седи на прагот за да не се разболе. И овде спацијалниот код ја детерминира опозицијата надвор:внатре во социјалната реалност (социјален код) кој се преведува во опозицијата тие: ние. Границата меѓу просторната опозиција (надвор:внатре) и социјалното (тие: ние) служи не само како базична гранична категорија, туку и како обележје на социјалната бариера меѓу различните општествени интереси. Социјалната категорија "ние" претстваува зачувување на интересот и положбата на идентитетот на својата група, односно на групата која ја доживува како своја и заштитата од оние

кои се сметаат како потенцијални спротивставени групи, "тие". Па, како чувари на овој граничник се претставуваат претците, како социјално одредена група, која некогаш била интегрален дел на категоријата "ние". (Kovačević, I., 1985, str. 167, 168) Оттаму произлегува и позитивниот дел на амбивалентниот однос на претците, додека пак, негативната амбивалентност е резултат на можноста за трансферзација на онтолошките категории (живи: мртви) кои се во секундарниот спацијален код и ја претставуваат вертикалната подвоеност, горе-долу, со цел се потенцира "опасноста" која доаѓа од страна на претците. Ваквата опасност доаѓа како резултат на способноста за промена на категориите по должина на оската горе:долу, со што се објаснува постоењето и на другиот митски чувар на граничникот-змијата. Таа спрема верувањето е наречена куќен чувар, домаќин на куќата, и постои верување дека таа не каснува никој од куќните луѓе и живее под прагот. Од една страна прагот како медијатор, овозможува комуникација на претците и можност да ја извршат својата улога на митски чувар надвор-внатре, а од друга страна, се спречува комуникацијата во насоката горе-долу бидејќи таквата пропустливост овозможува преминување на секој жив човек во мртвите при допир со прагот, односно со граничникот. Во ваквите примери, прагот и неговиот митски чувар нема улога само на граничник, туку и може да премин по должина на вертикалната оска и промена на онтолошките категории (живо во мртво). (E. Lič, 1983, str. 129) Ваквите митски чувари, се смета дека и припаѓаат на средната зона, односно на лиминалната, која заслужува најголемо внимание. Суштествата од другиот свет стануваат "абнормални" дури тогаш кога се однесуваат како суштества од овој свет, додека нормалниот човек станува абнормален, дури тогаш кога се однесува како Бог. Суштествата од средната зона, претците (кои се дел луѓе, дел Богови) стануваат абнормални кога ќе ја изгубат својата двосмисленост. Централен херој, во сите религиски системи, претставува суштеството кое постои во средната зона. Примарниот митски чувар на граничникот на реалните категории (внатре-надвор и ние-вие), т. е. претците, просторно не се наоѓаат ни внатре, ни надвор, туку тие социјално

егзистираат, (мртви се), додека нивната поранешна категорија "ние" само ја одредува насоката на заштита. Нивната вертикална придвиженост по должина на оската горе-долу и можното дејствување во светот на живите ги прави истовремено припадници на двете сфери (сфера горе-живи и сфера долу-мртви). Затоа за нив никако не може да се рече дека не се ни таму ни ваму, туку дека се и таму и ваму. " (I. Kovačević, 1985, str. 173) И претците и змијата се "нормални" суштества на средната зона бидејќи во целосна смисла се двосмислени. Претците истовремено се и добри и зли, односно и добронамерни и опасни, додека змијата припаѓа на светот на диви животни, но се однесува како домашна бидејќи живее во куќата. Затоа, двостраноста на граничната зона (примарно, надвор-внатре и тие-ние и секундарното, горе-долу и живи-мртви) условува примарно и секундарнотабуасање на прагот, како и примарните и секундарните митски чувари.

Од ова може да воочи дека системот на табуа, не произлегува од поширокиот систем на култот кон претците туку обратно: социјалниот граничник претставува опасно место опфатено со цел еден систем на табуа кој неминовно повлекува и потреба од митски чувар. Онтолошкиот статус на митскиот чувар всушност, го прави граничникот онтолошки и одново спацијален, при што создава нови табуа, дури и двострано опасни места, и најпосле уште еден митски чувар.

Според истражувањата може да се воочи значењето на границата која го раздвојува обичното, нормалното од световното, опасното, нечистото и видовме дека преминот опфаќа цел еден систем на табуа, па секој премин преку нив секогаш е одбележан со одредени ритуали, прочистувања, жртвувања кои се карактеристични за сите обреди на премин (раѓање, пубертет, обреди на иницијација, брак, смрт).

4 ЗАБРАНИ ПОВРЗАНИ СО НАЈВАЖНИТЕ МОМЕНТИ ВО ЖИВОТОТ НА ЧОВЕКОТ (РАЃАЊЕ, БРАК, СМРТ)

4.1 Обреди поврзани со животниот циклус-обреди на премин

Во својата општествено-историска структура, семејните обичаи и обреди содржат повеќе културни слоеви, различни по својата периодизација и суштинско значење, но во исто време меѓусебно цврсто испреpletени. Како најархаични обичаи и обреди, но воедно и најбројни, се обредите и верувањата кои во однос на своите суштински значења и функции потсетуваат на остатоци од најстарите општочовечки културни епохи, односно епохи на првобитните човечки заедници, а особено остатоците поврзани со периодот на древните словенски заедници. Со тоа, овој најстар слој на општествено обичајни традиции и религиозни претстави поврзани за нив го сочинуваат најзначајниот дел на општите човечки, културни текови. Во услови на долготрајното турско владеење, како и процесот на исламизацијата придонеле кај населението во овој регион, со тек на време да се конзервираат петрифицирани форми на остатоци на општествено - обичајниот живот. Во тој период се бележат вештачки создадени појави, односно, губење на оние елементи на семејниот живот, обичаите, обредите и верувањата, кои биле доминантни за средновековниот период, односно периодот во кој преовладувале влијанијата на средновековното државно законодавство и црквата. Овие културни остатоци, до денес претставуваат најслабо изразен слој во општествено, обичајната традиција Воопшто,. Но, за сметка на тоа, многу побројни се елементите на ориентот, односно ориенталните елементи на општествените и религиските традиции.

Затвореноста на селските заедници во о. Долнени придонеле токму во зачувувањето на општествената обредна традиција, како и воопшто, на сите форми на општествено-обичајниот живот. Етничката хетерогеност на овој простор укажува на текот на процесите на етничката и културна асимилација на сите етно-религиски групи кои учествуваат во композицијата

на населението во овие селски заедници. Конфигурацијата на земјиштето, историско-политичките услови и општествено-економскиот развој ги присилувале доселениците да се населуваат насекаде по целокупниот простор, и тоа најчесто, разбиени во помали групи, создавајќи на тој начин компактни етнички целини, или хомогени селски заедници, но особено внимание заслужуваат хетерогените селски заедници кои опстојуваат секогаш компактно, и позитивно влијаат на опстанокот во целокупната општина. Сето тоа условило и обичајната традиција, како и целокупната материјална култура да се формира како изедначено, заедничко обележје на сите припадници од различните етнорелигиски групи, и тоа без нагласување или истакнување на некои големи разлики, но сепак со впечатливо нијансирање на влијанијата на поедини верски групи во формирањето на некои обележја на народната, материјалната, општествената и духовната култура на о. Долнени, се разбира, со посебен акцент на хетерогените селски заедници. Ваквите меѓусебно испреплетени, измешани, културни наноси на сите доселенички струи, без разлика на верската или етничката припадност, формирале квалитетно нова етнологска и етно-психичка карактеристика, како и надоградување на специфичните, историско-политички и општествено-економски услови за развој во ваквите селски заедници.

Истражувањето на ваквите хетерогени заедници е од особена важност, бидејќи, пределот, односно општината Долнени се истакнува како посебна, релативно самостојна етничка и социјална организациона единица. Но, она што заслужува особено внимание е фактот, што и покрај определени историско-општествени и политички услови, припадниците ги создавале, чувале и користеле заедничките елементи на идентификување, со што од една страна, создавале механизми за меѓусебно културно поврзување, а од друга страна, елементи на диференцијација.

Припадниците на едната етнорелигиска група во поголемиот број случаи се поврзани преку систем на заедничка родовска припадност, односно ги поврзуваат претставите за заедничкото потекло, ист поредок или некој друг вид взаемна поврзаност. Притоа, основната методологија и механизмите

при формирањето на локално-пределските идентитети соодветствуваат на основните принципи и начела на создавањето на колективните идентитети, поради што, овој проблем во најголема мера останува во доменот на проучувањето на идентитетот.

Но, во исто време условува сосема поинаква структура во рамките на семејните обреди, бидејќи класификацијата по генерации, како и по систематизација на податоците кон животниот циклус дава различна анализа и нивното општо културно обележје со текот на времето добива сосема поинаков облик. Преку анализата за улогата на забраните во најважните моменти во животот на единката ќе се обидеме да ги прикажеме основните елементи на необично сложената структура и динамичноста на општествено-обредната традиција паралелно кај двете етнорелигиски групи, Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед.

Значењето на обредите поврзани со животниот циклус е од особено значење, бидејќи тие се третирали како обреди на премин, односно ги претставуваат границите, граничните премини од една социјална категорија во друга, и поради тоа се опфатени со голем број на забрани и табуа. Ако тргнеме од првиот и најзначаен факт од обредите на животниот циклус (раѓање, свадба и смрт), станува збор за тангирање на семејната заедница по однос на еден член, при што во првите два случаи тој "доаѓа" и потребно е да биде вклучен во семејството, а во последниот случај, треба да "замине" , односно да биде исклучен од заедницата на живите. Овој факт покажува дека семејната структура потребно е да се реорганизира во текот на обредните активности, со цел таа да не се наруши во негативна смисла. Тоа подразбира, од своја страна, рефлектирање врз просторната организација, и тоа најмногу, во поглед на организацијата на светиот и профаниот простор во куќата, што од друга страна, ја имплицира бинарната опозиција чисто-нечисто. (Ристески, Љ., 2002, стр. 214)

Обредите поврзани со животниот циклус на човекот се реализирани врз основа на различни економски, социјални и културни услови на целокупниот живот. Без разлика на тоа што, сфаќањето за нив кај

различните етнорелигиски групи, или индивидуи, во многу примеси на нивното изведување било различно, сепак тие ги опфаќаат моментите, кои од страна на сите луѓе претствауваат посебни моменти и кон нив се однесуваат со особено внимание и почитување. Тие ги опфаќаат периодите кои се карактеризират со соодветни промени, односно тоа се моментите кои на одреден начин се маркирани, ограничени, означени и со самото тоа повлекуваат создавање и развој на богати симболички обреди, кои во науката се познати како обреди на премин. Нивната маргиналност, особеност и важност, придонесле да бидат предмет на истражување на многу еминентни научни истражувачи. Затоа и до ден денес најважните обреди поврзани со животниот циклус, како во минатото, се обредите поврзани со трите основни елементи на човечкиот живот: раѓањето, бракот и смртта.

Една од основните теории, која нашла широка примена во современата комуникациска теорија на обредот, е теоријата на Арнолд Ван Генеп. Тој ги поставил основите на сите промени, истакнувајќи ги сите преодни фази низ кои мора да помине индивидуата, групата или целокупната заедница. Според него, особеноста на некоја одредница најлесно се утврдува со помош на нејзината спротивставеност, односно со посредство на бинарните опозиции, па индивидуалниот живот опфаќа редица на постапни етапи, чишто почеток и крај формираат заедништво од ист ред. Ваквите етапи се поврзани за одредени церемонии, со единствена цел, да се направи преминот од една одредена ситуација во друга, или од една категорија да се премине на друга. Секоја индивидуа за да помине преку најважните етапи во својот живот, мора да помине преку границите на раѓање, детство, пубертет, веридба, брак, бременост, татковство, иницијација во религиозните општества и погребувањето. Но, факт е дека ваквите човечки етапи не се одвиваат секогаш нормално, бидејќи кај некои етапи од животот има одредени прекини и застои, па народниот систем утврдил одредени церемонии со чија помош ќе се поминат и прекините во преминувањето на другата страна од границата. Ваквите премини, Ван Генеп ги поврзува и со церемониите на космичките промени, од еден месец во друг, церемонии поврзани со

месечината, полна месечина и сл, од една сезона во друга, или од една година во друга, кои на одреден начин дејствуваат и на човечките промени.

Во однос на обредите на премин, Ван Генеп прави разграничување и тоа на обреди на сепарација, маргинални обреди и обреди на агрегација. Во обредите на сепарација го вклучува симболичкото однесување, означено со одделување на личноста од групата која го истакнувала неговото поранешно место во социјалната структура, додека во маргиналните или лиминалните обреди го истакнува двојството на обредниот субјект, односно ја дава состојбата на објектот која не наликува ни, на претходната, но, ни на идната состојба. Ваквата неодредена состојба се завршува со обредите на агрегација, која ја означува новата состојба на обредниот објект, без разлика дали станува збор за личност или група, и се истакнува со стабилност, здобивање на нови права и обврски, добивајќи статус на определена социјална структура. Но, податоците од истражувањата покажуваат дека најчесто има испреплетеност во ваквите премини, па се случува поврзаност и на првата и третата состојба.

Освен промената на состојбата за време на важните етапи во животот на единката, или премин од една магиска религиозна заедница, профана по својот карактер, во друга, постојат многу одредени значења поврзани токму со нивното изведување, а предметот на нивното изведување е многузначаен. Церемониите на брак, на пример содржат обреди за плодност, за раѓање содржат обреди на заштита и претскажување, а погребните пак обреди, заштита насочена како кон семејната, така и кон селската заедница, обредите на иницијација, содржат умилостување итн. (Arnold Van Gennep, 1981, str. 14-15)

Границите кај овие обреди, се од особено значење за нашето истражување. Имено, значењето на некои од нив се обидовме да го истакнеме во претходното поглавје притоа укажувајќи на нивната особеност, односно нивното влијание на натприродните суштества, што повлекува одредена забрана за нивното преминување или премостување. Ваквите гранични простори, со оглед на тоа што се означени за свети, тие се маргинални и повлекуваат посебност во однос на нив, па сите случувања поврзани со нив се

поврзани со сите важни етапи во животот на единката, или, пак, заедницата. Затоа големото значење на прагот, или, вратата, кои се означени како свети, доаѓа токму од посебноста на обредните активности за време на обредите на премин.

На границите и табуата поврзани со нив, со кои се регулирало однесувањето на индивидуата или групата посебно внимание посветиле повеќе научни истражувачи - Едмунд Лич, Виктор Тарнер, Леви Строс, но сепак теоријата на Ван Генеп е сеуште актуелна и во современите истражувања, со што има можност да покаже дека научните истражувања ја покажуваат нејзината исправност, применливост и атрактивност.

Теориската основа на обредите на премин ни дава можност да направиме една симболичка и структурално-функционална анализа за улогата на забраните во целокупниот обреден комплекс поврзан со животниот циклус на двете етнорелигиски групи, со што ќе се обидеме да го вклопиме местото на системот на забрани во народната култура на Македонците, односно паралелно кај двете верски групи, Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед. Во селските заедници кои се окарактеризирани како заедници од традициски тип, обредите на животниот циклус: крштевањето, свадбата и погребувањето, кои се формираат врз основа на раѓањето, бракот и смртта, образуваат цврсто оформен систем. Со него строго се регулирал индивидуалниот и колективниот живот на индивидуата, бидејќи секое однесување е регламентирано според традицијата. Но, она што е особено значајно, е фактот кој го условува извршувањето на моменталниот обред, односно дека било какво пропуштање на едниот од овие обреди, не дозволува извршување на обредот кој следува. Затоа, народната традиција за оние индивидуи кои на некој начин имаат прекин на некој од обредите, обредниот систем создал редица на компензациски обредни дејствија, со тоа што и се дава можност на личноста, според утврдени обредни норми, да го помине својот животен пат, се до настапувањето на смртта. И покрај надворешните промени, кои на одреден начин вршеле свое влијание врз обредите поврзани со животниот

циклус, сепак, во ваквите селски заедници, во својата основа ја зачувале традицијата.

Истражувањата покажуваат дека промените се направени најмногу во свадбените, а најмалку во обредите поврзани со раѓањето. Бидејќи нашево истражување се одвива паралелно кај двете верски групи, може да се забележи дека процесот на исламизацијата повлијаел на одреден начин во нивната религиска основа, но сепак во себе содржат многу елементи кои ги поврзуваат со минатото, односно со христијанството, или пак со народното паганство, па според тоа на одреден начин се карактеризираат со многу допирни точки и сличности.

4.2. Забраните поврзани со раѓањето

Еден од најважните моменти за поединецот и општествената заедница гледано низ историската перспектива кај сите култури и народи е раѓањето на новороденчето. Особено во традиционалната селска заедница, доаѓањето на свет на новиот член секогаш повлекува со себе редица бројни и разновидни обичаи, верувања и обреди кои го следат биолошкото случување од зачнувањето на детето, целокупната бременост, чинот на раѓање, а посебно првите 40 дена од неговото раѓање.

Во македонските верувања присутно е сфаќањето дека процесот на раѓање е еден од најкритичните моменти во кој се загрозени подеднакво мајката и детето, а воедно и потесната и пошироката заедница во која живеат. Постојат повеќе фази на овој процес, бременост, породување и постпородилни процеси. Со помош на табуата како симболички инструменти во културата се одбележуваат границите, како и структурата на временскиот интервал во кој новороденчето доаѓа на свет. Почетокот и завршувањето на целокупниот систем на табуа, гледано во целина, означува почеток и крај на времето на раѓање. Значи, границите на системот на табуа се всушност, граници на споменатите временски интервали. Според тоа, жената почнува да се придржува на табуата утврдени со традицијата од моментот кога ќе

забремени, но во исто време непходно е и придржувањето на соодветните забрани и од страна на останатите членови на потесната, а подоцна и пошироката заедница.

4.2.1 Забраните поврзани со бременоста

За време на бременоста детето во мајчината утроба се штити превентивно. Бремената жена се изолира по пат на табуа за да се спречат некои контакти кои подоцна по магиски пат би предизвикале тешкотии околу раѓањето, но, исто така да се спречат и несакани физички и психички својства на идниот член на заедницата.

Уште во самата бременост, со оглед на фактот дека жената се смета за "нечиста" таа е изложена на разни природни и натприродни опасности и магиски дејствија, па во својот обид да го зачува својот плод мора да пристапи кон почитување на строго регулираните и усвоени традициски одредби. Доколку се направат отстапки, или, пак, во целина не се придржуваат кон нив, постои можност да се предизвикаат некои од натприродните сили. Тие на свој начин, дејствуваат повратно и тоа скоро секогаш врз мајката и нејзиниот плод во утробата. Преовладува верувањето и кај двете верски групи, дека целокупното однесување на бремената жена се рефлектира врз животот на новороденчето, на неговата целокупна физичка и психичка структура, повлекувајќи на тој начин нејзино безусловно почитување на соодветните традициски одредби и забрани уште во самата бременост.

На бремената жена и се забранети сите оние активности, кои на одреден начин, асоцираат на тешко, или ненормално породување, односно, да се спречи, заплеткување на детето во папочната врвца, заглавување, или пак свртување кон карлицата. (Требрешанин, Ж., 2000, стр. 55)

Според народните верувања и кај двете верски групи, бремената жена и нејзиниот пород се изложени постојано на влијанието на лошите сили, поради што нејзиното однесување во голема мера било насочено кон заштита од нив. Забраните најпрвин се однесувале на дозволеният простор на

движење, потоа на контактите со луѓето, животните, или, пак, билките, потоа на предметите со кои доаѓала во допир, како и активностите кои би предизвикале несакани последици. Затоа се внимавало таа во контактите со луѓето, да избегнува луѓе кои се со одредена физичка или, психичка мана, да ги избегнува странците, или, пак, луѓето кои имаат лоши или, зли погледи, воедно како исклучително опасни да не доаѓа во допир со телото на мртовците. Со цел на одреден начин да се заштити и врзувале амајлија, како еден вид на магиска заштита. “Не треба таква, тешка жена да види мртовец, оти детето ќе биде бледо како мртовец, па ја криевме, не и кажувавме“. (АИСК-Прилеп, К-117, жена со исламска вероисповед, родена 1919, во с. Дебреште) Во исто време, се обидуваале жената да ја заштитат од лошите погледи, за време погребните обичаи, бидејќи таа на тој начин била изложена, не само на негативното влијание од страна на мртовецот, туку и на сите туѓи погледи кои биле присутни таму. Исто така, таа избегнувала контакт со странец, бидејќи тој со неговото влијание може да повлијае негативно врз самиот пород. Особенитабуа се однесувале на моментот кога првпат жената ќе почувствувала движење на нејзиниот пород во својата утроба. Во тој миг таа, не смеела да гледа во грди и опасни, или, нечисти нешта, бидејќи според принципите на аналогност, сите карактеристики од тие луѓе или предмети автоматски се рефлектирале врз новороденчето.

Забраните, се однесувале и на одредени животни и билки, кои на соодветен начин според своите основни карактеристики, би влијаеле на самиот пород и во однос на неговиот живот. Според анимистичките сфаќања, секое животно или билка поседува одредена животна сила, односно животен принцип, кој е познат како “душа“, што неминовно по пат на преносна магија, повлекува допир со неговата душа. Забраните кои се однесуваат на нив, доаѓаат токму од стравот кој е предизвикан од верувањето во животната сила, која се наоѓа во одредени луѓе, животни, билки, или предмети. Па, во системот на народната религија, преку забраните се врши изолација на жената, токму од опасното дејство на вакавите сили.

Кај Македонците со исламска вероисповед, во однос на забранетите контакти со одредени животни, се почитува забраната, жената да не гледа во свињата, која во нивната религија се смета за исклучително свето животно, со уверување, дека од неа настанал нивниот род. Затоа и кај Македонците со православна вероисповед, според моделот на заедничко живеење се, утврдило, иако како непишано правило, колењето на свињата да се прави исклучително во својот двор, односно да биде далеку од очите на своите соседи кои се со исламска вероисповед. “Сме пазеле многу, коа ќе го колиме крмак, свиња знаеш, да не гледаат тие, оти не им е убо, тоа некогаш било за сите едно, ама сега пазиме да не ги навредиме”. (АИСК-Прилеп, К-114, маж со православна вероисповед, роден 1929 година, во с. Дебреште) И кај двете верски групи е присутна забраната да не се гледа во зајак, бидејќи детето ќе се роди со зајачка уста, да не гледа во мачка, бидејќи детето ќе има ѓаволест карактер, да не се гледа во желка, зошто ќе биде бавно, да не се гледа во полжав, бидејќи ќе биде лигаво и т.н.

Особено, важи забраната бремената жена да не гледа крв при колење на животно, бидејќи детето ќе биде црвено како крв, или, пак, со уверување дека породувањето ќе и биде тешко. Од наведените примери, се забележува дека токму преку почитувањето на забраните, се заштитува бремената жена од магична инфекција која се предизвикува од контактите со ваквите суштества.

Особено значајни се и забраните кои се однесуваат на контактите на жената со одредени растенија или дрва. Како особено табуисано дрво претставува шипот, кој според народните верувања, е место каде живеат самовилите и другите демонски суштества, затоа и кај двете верски групи преовладува почитувањето да не се биде во контакт со него, уште помалку да се бере, или, пак да се јаде од неговите плодови. Доколку жената не се придржувала на ваквите забрани, следувале ред магиски постапки за отстранување на негативната моќ која е пренесена на бремената жена. Кај Македонците со исламска вероисповед, се практикувало, жената да ја преминат преку оган, и тоа не во својата куќа, туку, надвор и подалеку од

својот дом. Преку заштитната функција на огнот, се практикувало да се прочисти жената од сите нечистотии, предизвикани од неговата натприродна моќ. “Аууу, тоа се пази ногу, тоа тие опасно нешто, ама има жени кои не служат. Една невеста тука, имаше три дечиња, и беше пак, тешка и зела, си набрала шипои, леле, коа после, се мрда, да чувал Бог, ја носеа кај некои оци, ама ништо, само врискаше дека некои жени со долги коси ја мачат, тоа вилите беа. “ (АИСК-Прилеп, К-132, Иформатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1911 година, с. Гостиражни)

Исто така, таа треба да се придржува на забраните во однос на контактите поврзани со одредени предмети, или објекти.

Кај Македонците со исламска вероисповед, бремената жена не смее да гледа во бунар, или, пак, да вади вода од бунарот, како ни да го врти чекркот, со уверување, дека детето ќе и се сврте со нозете надолу. Жената не смее да пие вода од бунар, или од извор, особено пред изгревањето, или после заоѓањето на сонцето.

Кај Македонците со православна вероисповед, жената не смее да пие вода од бардаците кои стоеле отворени цела ноќ, со уверување дека во нив лошите сили влегуваат ноќе и можат да и наштетат по пат на преносната магија. Особено, според народните верувања, ламјата се крие во нив и може да предизвика дури и смрт кај бремената жена. (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. 257)

И кај двете верски групи, стои забраната за гледање на жената во пожар, со уверување дека детето ќе се роди со изгореници или плуски, или, пак забраната да гледа во силен оган, особено навечер, бидејќи не ќе можат да најдат лек за детето ако дојде до некоја болест. Во однос на други предмети, се избегнувало прескокнување преку одредени алати за работа, преку секира, вила, мотика, за да не ја прескокнува работата, кога ќе порасне, или уште полошо да не загине од нив.

Кај Македонците со исламска вероисповед, се почитувала ваквата забрана, поради страв, детето да не им загине од овие предмети, од крвна освета. Потоа, забраната да не држи вретено, за да не и се роди детето,

килаво, или празноглаво. Жената мора да се придржува на почитување на забраните кои се однесуваат и на одредени активности, со цел да не предизвика штетно влијание на својот пород. Така, жената според верувањата, не смее да работи ништо поврзано со волната, потоа со ѓубре и разни други отпадоци, со уверување дека детето нема да биде со добри карактеристики.

Исто така, кај Македонците со православна вероисповед преовладува забраната, жената да не работи во изработката на црепните, бидејќи ќе роди мртво дете. Кај двете верски групи е позната и забраната жената да не седе на земја директно, бидејќи детето ќе биде ладно како земја, и нема да има среќен живот, односно дека “земјата се смета за магиска супстанца, носител на проклетство, проколнувања“. (Николиќ-Стојанчевиќ, В., 1974, стр. 413)

Постојат голем број на забрани кои се однесуваат на спречување на овие опасни постапки, односно, бремената жена на магиски начин, или по пат на имитативната магија ја предупредува на можните тешкотии и компликации при самото породување. Избегнувањата на контактите со одредени личности, суштества, билки, предмети, или објекти, како и одредени активности, всушност, наликуваат на анимистичките, религиски сфаќања, кои од своја страна ја отсликуваат свеста на луѓето во ваквите селски заедници. Во исто време на одреден начин тие се поклопуваат со народните верувања кај припадниците на двете верски групи кои, на ваквите објекти им влеваат натприродна моќ, што во целост ги објаснува сите редукции кои се однесуваат на бремената жена во однос на просторот, времето или живите и неживите суштества.

Според, народните сфаќања за присуството на лошите сили, и демонските суштества, се распространил еден посебен систем на табуа кој се однесува на одредени места и во одредено време за кои се верува дека се опасни и во исто време треба да се избегнуваат. Тие на тој начин го создаваат системот на табуа поврзан со демонските суштества и натприродни сили, карактеристичен и за периодот на бременоста, но и за време на самото породување, и се до 40 дена, кога детето и мајката се сметаат нечисти и во

исто време претствауваат цел на влијанието на натприродните сили. Од особено значење се и забраните кои се однесуваат на одредено време, односно го создаваат системот на забрането време. За едно од најопасните периоди, во кое се случуваат многу необични нешта, претставува времето, познато како глуво доба, за кое исклучително важи забраната за излегување на бремените жени надвор од куќата, после заоѓањето на сонцето и важи се до изгрејсонце. Но, и забранетиот простор, во кој движењето на бремената жена е ограничено, го претставува просторот каде се собираат душите на умерените, вештерките, караконцулите, самовилите, и другите натприродни суштества. Според тоа, на бремената жена и е забрането одењето на: гумното, раскрсниците, буништето, гробиштата, граничните омеѓувања. Забраните имаат за цел да ја спречат и заштитат жената да не нагази на таквите места, бидејќи последиците биле од незавиден карактер. Но, исто така, за строго забранет простор спаѓаат и куќните прагови, каде се верува дека живеат душите на претците. Според народните сфаќања, интензитетот на негативните влијанија од страна на натприродните сили и суштества е најголем во периодот на глувото време. Особено, влијанието на месечината, доколку не се почитувала забраната на движење од страна на бремената жена, има фатални последици за новороденчето, односно дека тоа ќе било месечар. (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. 277) Забраните поврзани со исхраната на бремената жена ќе бидат разгледани во делот кој се однесува воопшто, во забраните поврзани со исхраната. Ваквите редуцирања, во однос на одредени места и одредено време кај народот во свеста живеат и денес. Присутните верувања во дејството на натприродните сили и нивните активности насочени за заштита од нив, говори за силното влијание на религијата и магијата, кои припаѓале во сферата на ирационалното, и на одреден начин го потенцираат почитувањето кон категоријата, табу.

Но, освен забраните кои се однесуваат на бремената жена, од особена важност е и фактот што таа на одреден начин и самата била табу, како за потесното семејство, така и за пошироката заедница. Во народните сфаќања,

“бремената жена претставува “нечисто“ суштество, односно суштество кое поседува опасни, натприродни својства“. (Bandić, D., 1980, str. 56)

Ваквите сфаќања се задржале во колективната свест на сите припадници, без разлика на верската припадност, односно со мали примеси во претставата за “ритуалната нечистотија“ на бремената жена. Токму поради тоа повлекува магичен страв на зараза, и создава одредени забрани во однос на неа и нејзиното движење во пошироката заедница. Затоа кај народот постојат ред на забрани со кои се избегнуваат сите несакани последици кои доаѓаат токму од нејзиното интензивно дејство на опасност и “нечистотија“.

Кај двете верски гупи, преовладува народното сфаќање дека ваквата жена треба да се избегнува, особено при почеток на некоја работа, како што се заорување, засејување, зажнејување, крштевање, (кај Македонците со православна вероисповед) и др. Но, многу важни се и забраните поврзани со контактите на одредени личности, животни, или предмети, кои се сметат за ислучително опасни. Ваквите сфаќања се последица од народните престапи за нејзината “нечистота“, и нејзините опасни очи, што се резултат на некогашните верувања, дека е оплодена од страна на некое натприродно суштество. Присутните верувања кај поголем дел на припадниците на двете верски групи во истражуваните хетерогени заедници, само го дополнуваат анимистичкиот поглед на свет, кој во голема мера преовладува во присутната народна и религиска свест кај нејзините припадници.

4.2.2. Забраните поврзани со породувањето

Според, народното сфаќање, времето поврзано со чинот на породување на мајката, односно раѓањето на новороденчето претставува исклучително опасен временски период, како за потесната, така и за целокупната општествена заедница. Опасноста за мајката, новороденчето, а со тоа и за сите блиски во куќната заедница е предизвикана токму од стравот од дејството на натприродните сили. Тоа од своја страна повлекува, регулирање на родилката и нејзините блиски, согласно соодветните традициски прописи,

а во најголема мера преку забраните и ограничувањата, кои се идентификувани како табуа, или трагови натабуа. Но, како и во системот на табуа поврзан со бременоста, така и овде се јавува двостраната функција натабуате кои се однесуваат, пред се, на забрани со кои се заштитува родилката и новороденчето од натприродните сили, и воедно, забраните поврзани со заштитата на општествената заедница од породилката и новороденчето. Ваквото повратно влијание всушност, говори за сложениот систем на табуа и укажува на големото значење на нивните функции, кои како крајна цел, сепак, го имаат опстанокот на заедницата. Престанокот на нивното важење или почитување не е секогаш со исти рок, тоа зависи од видот на забраната, од локалната традиција, а секако и од улогата на религијата. По правило, најголем број на табуа кои се карактеризираат со најголем интензитет се табуата кои се однесуваат токму на овие 40 дена или 6 недели после раѓањето. Меѓутоа, со оглед на фактот дека тие се многубројни, ќе се обидеме да се задржиме само на забраните и ограничувањата поврзани со раѓањето и периодот од 40 дена непосредно по него со цел да укажеме на нивното значење во одбраната и заштитата од митските и демонски суштества, со оглед на народното сфаќање дека судбината на секој човек е токму во нивните раце.

Системот на табуа ги одбележува и границите на времето за раѓање и тоа трае од првиот забележан знак за бременост, па се до престанокот на леунството на мајката. Но, не само надворешните, туку и внатрешните граници на природниот модел на раѓање се изразени со јазикот на културата, односно јазикот на ТАБУАТА. Со оглед на фактот што јасно може да се издвојат табуате поврзани со бременоста, за породувањето, и за леунството, може да се заклучи дека природно-културниот модел на времето на раѓање, и по однос на границите и по структурата, претставува верна културна "копија" на нејзиниот природен модел. Бидејќи пак, почитувањето на табуата е задолжително, тоа значи дека постои опасност или света реалност, а табуата поврзани со одреден интервал повлекуваат интервал на свето време, а со тоа и времето на раѓање добива обележје на светост. Тоа значи дека со

почетокот на интервалот на раѓање, се прекинува текот на профаното време, а со неговото прекинување профаното време продолжува да тече таму од каде што застанало, при што несомнено се воочува и неговиот квалитативен аспект. Системот на породилни табуа претставува, всушност, систем на изолација. По пат на изолација сите објекти на светот, од аспект на дотичната заедница можат да се подредат во одредени, меѓусебно разделени категории. Секоја од овие категории е покриена со соодветен сегмент на просторот за да можат да создадат одредени услови за да ги заштитат повратно сите кои на одреден начин се поврзани со породувањето.

Процесот на раѓање почнува со појавата на породилните болки. За жената од моментот на издвојувањето од останатите во семејството и нејзиното заминување во пондилото да се породи, настапува фазата на сепарација и природност, која трае и особено се интензивира во моментите на маргиналност, односно породување, при што симболиката на природното е најинтензивна. Потоа настапуваат фазите на нејзиното етапно враќање во сферата на културата, процес на агрегација, кој е повеќеваријантен и полифункционален. Обично, се практикувало кога жената ќе ги почувствувала првите породилни болки, да помине преку реката два пати, и без притоа, да се сврти назад, со цел породувањето да тече брзо како река, а забраната за несвртување, пак, имала за цел да повлијае да не дојде до прекини за детето побргу за излезе на свет. “Кај нас, трудната жена, зема јајце и го спрвовнува трипати под блузата, и внимава да не и се скрши, па потоа го фрла во реката. И пие вода просипана низ сито, а внатре има и босилек“ (АИСК-Прилеп, К-112, жена од христијанска припадност, родена 1912 год.). Јајцето го симболизира животот, почетокот, плодноста, (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. 205-207) додека, пак, ситото, има магиска функција, со цел да се одбијат злите духови од домашното огниште, (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, 392-393) и на крај босилекот има превентивна функција, односно на бремените жени, родилките им се носи китка босилек и здравец, а со негосе штити и новороденото дете. (Речник на народната митологија на Македонците, 2000,

стр. 67, 187) Според, симболичното објаснување, водата претставува елемент кој го симболизира, праизворот на живот, симболот на плодноста, но во исто време и леснотија, затоа според верувањата, таа игра голема улога во олеснувањето на самото породување. (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, 107-109)

Со помош на табуата уште во утробата, детето го подготвуваат за прифаќање на својот прв општествен статус, т.е. статус на нормален припадник на општеството. Самиот степен на развој на општествените заедници придонел процесот на раѓање да се сфаќа не само како биолошки и социјален, туку и како религиски феномен. Условно земено, раѓањето и периодот од 40 дена со сите случувања, како што се: регресивните промени во телото на родилката, прилагодувањето на новороденчето на средината и дејствувањата на средината за да ги заштити на секаков можен начин придонеле во свеста на македонскиот селанец да преовладее натприродниот карактер кој е присутен и ден денес во ваквите хетерогени селски заедници во о. Долнени.

Податоците од теренот говорат, дека за време на бременоста и леунството, мајката и детето се парцијално изолирани, додека за време на породувањето имаме апсолутна изолација. Според традицијата, мајката треба да биде без присуство на луѓе додека се пораѓа, а однесувањето на нејзината заедница мора да биде усогласено со овие традициски одредби. Доколку по степенот на изолација на мајката и детето се мери степенот на светоста, тоа значи по овој критериум времето на породување е временскиот интервал во кој светата реалност е со најголем интензитет. Со тоа и временскиот интервал на општествен план претставува преоден интервал во животот на мајката, бидејќи се јавува многу важна промена и на нејзиниот општествен статус.

Табуата, пак, за време на леунството претставуваат продолжување на табуата поврзани со бременоста. И првата и втората група на табуа имаат изразена агрегациска компонента, односно, вклучување во нов општествен

статус, иако се од секундарно значење, сепак најголем број од нив се наменети за непосредна заштита на новороденчето.

Но, жената во традиционалната култура на Македонците го менувала стаусот само во случај кога ќе се роди прво дете или машко дете. Раѓањето на момчето секогаш има посебна предност и кај двете верски групи, бидејќи со него се продолжува татковиот род. Коранот обично го забранува стариот обичај, со кој се дозволувало кога ќе се роди новороденче од женски пол да биде погребано живо. Муслиманската традиција продолжува во практиката да се применува, отсекувањето на дел од косата на детето (старински обред за причествување и да се принесе како жртва животно, кое се раздава во чест на сиромашните). Освен тоа се препорачува, во увото на новороденчето да се прошепне молитвата за бдение на муслиманите. Традицијата, исто така, бара да се направи и обрезавањето кај момчињата, кое е стриктно практикувано во исламскиот свет и е извршувано обично на седмиот ден или на седмата година од раѓањето.

Системот на табуа, се однесува подеднакво за сите жени кои во утробата носеле плод, како за прворотка, така и за жена која раѓала повеќе пати, односно придржувањето на одредени забрани и табуа е истоветно за секое дете, што подразбира подеднакво почитување, како од страна на мајката, така и на нејзината потесна или поширока животна заедница. Но, во принцип, табуата не се поврзани со промените во општествениот статус на жената (мајката) па и неможат да се окарактеризираат како обреди на премин во вистинска смисла на зборот.

Новороденчето, исто така, со доаѓањето на свет стекнува одреден општествен статус, статус на припадник на општествената заедница. Па така, времето на раѓање, истовремено претставува и време на вклопување на новороденчето во општеството. Од тој аспект, временскиот интервал на раѓање добива карактеристика на општествено-културно време, а соодветниот систем на табуа се карактеризира како обреди на премин.

Анализирани според биолошкиот план, бременоста и леуњството временски се раздвоени етапи, што повлекува пак, и на општествен план

двете групи на табуа со кои се означени двете фази на агрегација да бидат разделени со табуате поврзани со ова случување. Табуата, во тој случај се насочени само кон една единствена цел: со целосно изолирање на мајката и детето се обезбедува среќен крај на самиот чин на раѓање.

Во однос на организацијата на културниот простор и време, пак, за нас од особено значење претставува културниот простор кој е поврзан со одредени временски рамки, односно ги создава границите на времето поврзано со раѓањето, т.е. просторот кој е вклопен во светото време. Со оглед на фактот што во светото време човекот “егзистира” во несекојдневните услови, тој е окружен со една радикално изменета, света реалност. Токму таквиот склоп на реалноста која постои, и просторот околу него се здобива со обележје на светост, при што се создаваат неопходните услови за нормално раѓање на новороденчето. Во замислениот центар на просторот, за време на породувањето, иако изгледа само привремен, тој е поврзан со одредени временски сегменти, а центарот на просторот е всушност, детето. Познато е дека природниот модел, преминува во културен модел со посредство на симболите. Како специфичен облик на симболичното однесување, табуата се вклопуваат во средствата со чија помош оваа трансформација се остварува. Тоа значи, дека се гради културен модел на просторот поврзан со временскиот интервал во кој новороденчето доаѓа на свет. А природниот модел во времето на раѓање го подразбира всушност, просторот во чиј центар се наоѓа новороденчето. Просторот каде се вршело породувањето е релативен, некогаш многу често се случувало породилните болки да ја фатат работејќи в поле, при што жената била приморана таму и да се породи, сепак отстранувајќи се од погледот на другите луѓе, “ја су и родила четири в поле, мајко, и сите биле живи и здрави, ке се затскриеш потаки, и глас не се пуштало, само бебето ќе заплака и сите ќе ги фрлат срповите, мотиките и ќе го благословат” (АИСК-Прилеп, К-119, жена со исламска вероисповед, родена 1912 година)

Во други случаи, породувањето се извршувало дома, “еве, ја седум деца сум имала и сите седум дома су и родила. Бабица ми беше мене јатрва

ми. Ами јатрва ми, таа ми а пресече папочната врвца, а со што, со срп, оти така беа научени, оти ногу на полето се пораѓаа." (АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год.)

Кај Македонците со православна вероисповед, најчесто породувањето го извршувала бабица "Ја четири су и родила, и тоа имаше бабица во селото, не думам како ја викаа, ама неа ниа ја викавме, таа ќе ти го пресече папокот, па околу него има триста марифетии, а тие си се пораѓаа со најсвоите, не викаа бабици, ако треба и ќе го изгуби бебето, ама не викаа бабаџи." (АИСК-Прилеп, К-114, Информатор со православна вероисповед, жена, родена 1909 год.)

Постојат повеќе обредни дејствија кои го означуваат моментот на прекинување на природната врска, најпрво, помеѓу мајката и детето, а потоа и оние дејствија кои го покажуваат симболичкото воведување на новиот член во сферата на културата, семејството, домашниот култ, како сечење на папочната врвца, обредно бањање, носење кај домашното огниште, посипување со пепел, повивање на новороденчето и обредно залулување. Истите правила важат и за родилката, која од фазата на исклученост од "нормалната" состојба, треба да се врати во старата состојба, но сега со нов статус на родилка, односно мајка.

4.2.3 Забраните поврзани со постпородилните обреди, се до 40 дена од раѓањето

По породувањето, започнува циклусот на фактичко, но повеќе симболичко и обредно воведување на новороденчето во новата средина, и негово спроведување од природна, во културна средина. Тој процес се состои од повеќе обредни дејствија. Првите три фази се идентични и важат и за новороденчето и за родилката, односно, сечењето на папочната врвца, обредното бањање, и носење кај домашното огниште.

Од особено значење за издвојувањето на детето од мајчината утроба и влегувањето во една друга фаза, средбата со нормалниот свет е сечењето на

папочната врвца. Овој чин се изведува на обреден начин и тоа со посебен предмет. Според народните верувања, пак, српот, секирата, или косата имале посебна профилактичка функција, па на одреден начин ја заштитувале жената од врската со надворешниот свет. Сечењето на папочната врвца, исто така, било проследено со посебен систем на правила, прописи и табуа, кои морале да се почитуваат, поради фактот што папочната врвца се сметала за еквивалент на личноста. Според народните верувања кај Македонците со православна вероисповед, папочната врвца мора да се чува до крајот на животот, односно личноста не смее да дојде во допир со неа, бидејќи постои уверување дека “ќе му заврши животот, ќе си ја види смртта, “тоа веќе со сигурно е, затоа некои мајки од страв, да не го најдат, ги закопувале в сид, не в земи, оти можеле да го откопаат и да го најдат“. (АИСК-Прилеп, К-132, жена со православна вероисповед, родена 1918 г. с.Гостиражни)

Додека кај Македонците со исламска вероисповед, постои убедување дека папочната врвца мора да се пресече со железен предмет, кој потоа не смее да се користи, се додека детето не добие свое лично име. А, што се однесува до папочната врвца, таа била фрлана во река и тоа од личност со живи родители, со уверување дека му го отвараат патот на среќата на новороденчето. (Речник на народната митологија на Македонците, 2000,стр. 313-314)

Имено, по породувањето, новороденчето и родилката се воведуваат во просторот на куќата, но имплицирајќи релативна обредна нечистотија (која вообичаено трае до 40 дена, а за новороденчето, низ неколку фази од земање молитва, крштемка и др, кај Македонците со православна вероисповед, и со добивањето на името кај Македонците со исламска вероисповед), новороденчето се носело кај домашното огниште, со цел да се очисти.

Потоа, обредното бањање на новороденчето претстваува едно од обредните дејствија кои се особено важни, бидејќи од предметите и билките кои што се ставале во водата, според народните верувања зависел целокупниот живот на детето, имено, преку нив по пат на имитативна магија се обидувале да му обезбедат здрав и среќен живот, "ами ставаше свекрва ми

све и свашта, за да било здраво. Знаеш старите веруваа само во такви работи, ставаше црвени конци, за да не пати од лоши очи, ставаше железна пара за да биде цврсто, ставаше мед, да биде благо, клуче, за да му се отвори срејката, не памта шо беше друго, а, сол, против лошоти, пепел и вино за да биде здраво, "(АИСК-Прилеп, К-114, Информатор со православна вероисповед, жена, родена 1940 год.)

Обредното бањање на новороденчето било проследено со ред обредни активности и кај Македонците со исламска вероисповед, притоа било ставано "неначната вода" сребрена паричка, здравец, а во последниве години и лист хартија во кој имало напишано делови од Коранот, со цел новороденчето да биде приврзано кон својата религија, "некоаш стававме само тревки, и со нив се правеа некои наречувања, а сега по правило вела, дека треба од Корано да му се напише нешто, шо знам ја не су ставала ништо, само чиста вода и су пазела да биде свртено со главата кон Медина. " (АИСК-Прилеп, К-120, жена со исламска вероисповед, родена 1934, с. Лажани)

Обредното бањање, всушност, се смета за универзална постапка која има за цел, магиско очистување на детето, кое привремено се наоѓа во "нечиста" состојба, и притоа се внимавало каде ќе се истури водата од обредното капење. Но, тоа не претставува само обред на очистување, туку и обред на иницијација, со кој новороденчето се воведува во рамките на семејството, односно се внимавало да се изврши на огништето, со уверување дека на тој начин ќе биде приврзано за домашното огниште, односно кон семејството.

Обично, кај Македонците со православна вероисповед постоело верување, дека водата не смеела да се фрла надвор од куќата, бидејќи "може да ја нагаза лоши сили, ноќни сили и да му наштетат на детево". (АИСК-Прилеп, К-123, жена со православна вероисповед, родена 1932, с. Пешталеве) Кај Македонците со исламска вероисповед, водата се фрлала на некоја родна нива, со уверување дека детето ќе напредува во секој поглед, "ке ги изваиш рабоќиве, ке а земеш парава и ќе си а чуваш, а другите работи заедно со водава, ќе и собереш во нешто и ќе пазиш никој да не те види, па ќе

и фрлиш на нива која раѓа, нема да се обспрнеш назад, за да му оди на детево се во животот“.(АИСК-Прилеп, К-123, жена со православана вероисповед, родена 1932, с. Пешталево) Почитувањето на ваквата забрана било неминовно, и строго се придржувале кон неа. Карактеристично за Макединците со исламска вероисповед, е и обредното бањање на родилката веднаш по породувањето, со цел “па да се очисти од нечистото, од крвта, од се што е на неа, оти крвта од пороѓајот е нечиста, оти жената со едната нога е во гробо, па да се фрли се од неа.“(АИСК-Прилеп, К-120, жена со исламска вероисповед, родена 1920, с. Лажани)

По чинот на обредното капење, следувал и чинот на задојувањето, или, првото доење на детето и според народните верувања, тој означувал многу значаен елемент во обредната практика на постпородилните обичаи. Забраната за првиот контакт со мајката условила првото задојување да го направи друга жена и да се избегне магиската нечистотија на млекото. (Новевска, З., 1993, 101-105; Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр.181-182) Зад овој обреден чин се крие една превентивна функција, избегнување на евентуални клетви за мајката, но и проширување на духовните врски, каде крајна цел е интегративната функција на членовите на општествената заедница. Затоа и кај двете верски групи се внимавало тоа да го направи друга жена. Освен одредената забрана, мајката прва да не го задои своето дете, постојат и ред други прописи и забрани. Затоа, секогаш се внимавало на изборот, односно тоа да биде добра и здрава личност, морална, со посебен углед и авторитет во селската заедница, бидејќи се верувало дека нејзиниот карактер ќе повлијае врз карактерот на новороденчето.

Забраната за задојување надвор од куќата, е позната и практикувана кај двете верски групи и тоа со уверување дека на тој начин ќе се избегнат болестите кои ќе го напаѓаат внатрешно, односно дека тие ќе можат да делуваат само надворешно. Но, исто така, ваквата забрана се карактеризира со одредена противречност, бидејќи во исто време ја нарушува забраната да не се излегува од дома првите шест недели, или 40 дена по породувањето.

Потоа, забраната жената која го задојува детето не трбала да биде гладна, за да детето биде сито цел живот. Ваквите забрани биле од привремен карактер и се однесувале само за тој момент. Но, може да се забележи дека преку почитувањето на ваквите прописи и многубројни забрани на одреден начин се верувало во магиските постапки, кои придонесувале за позитивни карактеристики кај новороденчето. Со самото задојување, на одреден начин, жената се приврзувала засекогаш со семејството на детето, "ако немаш млеко, ќе ти го задои жена, ама да биди само од фамилијата." (АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год.) Ваквото убедување за задојувањето, но само во склопот на својата верска група, "кај нас ако нема мајката млеко, ќе го задои друга жена, не мора да биди од фамилијата, ама мора да е и таа рисјанка. Незнам не сум чула дека имало мешање по млеко од различна вера, оти автоматски ќе дојде до менење на верата". (АИСК-Прилеп, К-114, Информатор со православна вероисповед, жена, родена 1909 год). Ваквото верско убедување само по себе повлекува строга подвоеност на крвните сродства, бидејќи со обредниот чин на задојување, таа се сметала за втора мајка, или мајка по млеко, доилка на новороденчето. Ова јасно укажува за подвоеноста на конфесионалните групи кога се работи за важните моменти во животот. Ваквите обреди се одвивале во кругот на својата верска група, а кај муслиманите се јавува уште поголема затвореност, бидејќи обредните активности се одвиваат само во семејниот круг. Децата од мајката, како и тие што ги задоила, според силата на народниот обичај се сметаат за браќа, сестри, или браќа и сестри. Како, што истакнавме во претходното излагање за ваквите личности важи забраната за стапување во брак и според народниот обичај, но и според религиските правила таа претставува забрана од постојан карактер, односно претставува табу.

Друг значаен момент во родилните обреди е давањето име на детето кое според магиско религискиот чин во обредот на крштевање е посебен момент кај Македонците со православна вероисповед. Кај Македонците со исламска вероисповед, името на детето се дава на третиот ден, денот кога се

верува дека е судбоносен за понатамошниот живот на детето и се верува дека името има некаква поврзаност со тоа. "Повеќе на третите вечери одат. До трите вечери не се оди, после трите вечери дури, зошто се верува дека наречниците доаѓаат тогаш. Па тогај тие му го клаваат името. Муслиманите мора на треќата вечер да му даат име на детето. Е, кај нас можи и после неколку дена, а свечано му го даваме името на крштивката. И го носиме в црква ние обавезно, па го капи попот во светена вода. Тоа првпат се стрижи на крштивката, кога ќе се крштева, и тоа три пати му сечеше од косичката. Таа после се чува, а зошто неznam." (АИСК-Прилеп, К-116, маж од христ. припадност, родена 1930 год.) и (АИСК-Прилеп, К-116, Информатор со православна вероисповед, жена, родена 1909 год.)

Давањето име, е од особено значење за детето, бидејќи на тој начин било заштитено од дејството на лошите сили. Личното име, помен *proprrium*, претставува трајна ознака по која, едно лице, најчесто за цел живот, се разликува од друго лице. Кај сите народи, тоа се смета не само како обична ознака, туку, пред се, значаен и суштински дел, односно еквивалент на самата личност. (Čajković, V., 1973, s. 60)

Кај Македонците со православна вероисповед, новороденчето се крштева според попишаните христијански правила. Се верува дека со крштевањето, и детето и родилката се очистуваат од "нечистотиите". Исто така, се почитува и забраната, детето се додека не се крсти, дека не смее да се бакнува, бидејќи се смета за нечисто, па по пат на преносната магија може да се пренесе и нечистотијата.

Според христијанските правила, детето требало да се крсти веднаш по раѓањето, но во народната практика тоа се правело после 2-3 месеци па и година дена, освен поради некоја причина родителите да не се приморани тоа да го направат многу порано.

Крштевањето обично се прави во црква, освен ако детето е болно тоа се крштева дома. Главен учесник во крштевањето претстваува кумот. На денот на крштевањето, кумот мора строго да се држи до забраните и да ги почитува. Тој треба да биде ритуално чист, да биде гладен, "и да тргне со

десна нога и божја мисла"(АИСК-Прилеп, К-114, жена со православна вероисповед, родена 1909, с. Дебреште)

Мајката, исто така, мора да се придржува на одредени забрани, да биде ритуално чиста, да биде гладна и да не учествува во самиот обред на крштевање пред истекот на четириесетте дена. На самиот чин на крштевање, во согласност со родителите, или без неа, кумот го соопштува името, но освен попот никој друг не треба да го чуе името се до свечениот ручек. Особено било опасно родителите да го слушнат името на детето, бидејќи доаѓало до несакани последици.

Според народната традиција, крштеното име всушност, се криело, особено пред непознати луѓе. Овој обичај на криење на името, особено од непознати и зли луѓе, познат е насекаде во светот и се создал врз основа на верувањата, дека оној кој го знае името на личноста може да направи некое зло токму преку неговото име. (Frejzer, X., 1937, tom 1, s. 307)

Во народната традиција, особено место заземаат и верувањата поврзани со децата кои поради одредена причина, починале некрстени. Тоа претставувало голем грев за родителите на детето. Токму поради ваквите околности, родителите некогаш брзале со крштевањето на децата, и верувале во силата на обичајот на крштевање, дека на тој начин ќе му го обезбедат животот и заштитата од натприродните сили кои имале најголема моќ врз ваквите некрстени деца.

Но, и кај двете верски групи преовладува народното верување, дека, постојат забрани за именување на некои виши сили, односно "табуасани имиња се сметаа, имињата на опасните суштества, Богови, лоши сили, некои животни, болести, умрени луѓе и некрстени деца. Тоа доаѓа од верувањата дека самото изговарање на имињата на лошите сили или суштества ги довикува тие сили и суштества. (Vajraktarović, M., 1962, s. 235)

Со изведувањето на овие обредни активности, родилката, и потесните членови на семејството се стекнуваат со психичка сигурност, односно, дека на одреден начин постои уверување дека се заштитени од силите кои доаѓаат од надворешниот свет. Ваквата опасност била најинтензивна во првите три ноќи

од раѓањето, а особено третата ноќ, која има посебно значење и кај двете верски групи. Тоа повлекува и самата трансформацијата на овој природен модел на просторот во соодветен културен модел најјасно да се изразува во моментот во кој изолацијата на детето достигнува најголем степен, а тоа значи, во првите три дена од раѓањето на детето, каде се чувствува најголемиот интензитет на опасност од страна на сите членови на заедницата, но и од страна на членовите на натприродните сили.

Времето во кое се чувствува светата моќ, е од особена важност бидејќи го опфаќа времето во кое се претскажува за идниот живот на новороденчето. Она што заслужува особено внимание е фактот кој укажува дека, со почитувањето на табуите, детето и мајката за време на бременоста на мајката и леунството само делумно се изолирани. Таа непотполност на системот на изолација е изразена на два начина, па според тоа и табуите поврзани со споменатите временски сегменти можат да се поделат на две основни групи.

Првата група, ја сочинуваат забраните кои се однесуваат на најразлични објекти, од оние на детето што му се најблиски, па се до најдалечните. Но, под одредени табуа се само поедини облици на контакти со поедини видови на суштества или предмети. Со овие забрани се покрива целосниот простор, но не во целосна смисла, бидејќи се создава слика на “дифузен” простор, во кој се измешани табуасаните и не табуасаните сегменти.

Во другата група, се вбројуваат забраните кои се однесуваат исклучително на суштествата и предметите, или, пак, на целокупниот простор, односно надвор од неговиот дом. Во тој случај, куќата на одреден начин претставува нетабуисана зона и сите нејзини суштества и предмети како познат, интимен објект се исто така нетабуасани, при што детето и мајката би требало да се чувствуваат заштитени, барем во одредена смисла. Тоа повлекува се што е надвор од куќните ѕидови, да се доживува како надворешност во која може да дојде до опасност.

Од друга страна, пак, тоа придонесува, типот на табуа кои се однесуваат исклучително на мајката и новороденчето, односно типот на изолација на просторот да биде поделен на две различни опоненти, сегменти: внатрешен и надворешен. Внатрешниот простор го означува просторот што го зазема куќата, додека надворешниот простор се однесува на просторот надвор од куќата, опфаќајќи го и куќниот двор. Со други зборови, се создава модел кој се заснова на опозицијата дете-мајка кои го сочинуваат внатрешниот сегмент, како и дете-мајка-куќа кои го опфаќаат надворешниот свет. Самата поделба на внатрешно:надворешно, претставува граница која условува сосема поинаков систем на табуа за внатрешниот свет, како и сосема поинаков систем натабуа кој се однесува на надворешниот свет. Карактеристично за внатрешните сегменти на просторот е тоа што, тие му припаѓаат на потесното семејство на детето, а надворешниот сегмент на останатите припадници на општествената заедница, со што сегментите добиваат ново значење.

Ваквата опозицијата меѓу внатрешниот, пријателскиот, нетабуисан, како и надворешниот, непријателски и табуисан сегмент се изразува како опозиција, меѓу семејството на детето и пошироката општествена заедница. Во случајов таа општествена заедница е хетерогената селска заедница, па според тоа и опозицијата може да се претстави како опозиција, семејството на детето: село, или пак, во развиен облик, опозицијата: дете-мајка-семејство: етнорелигиска група, хетерогена селска заедница.

По пат на изолација, сите објекти на светот, од аспект на соодветната заедница можат да се подредат во одредени, меѓусебно разделени категории кои го создават целокупниот простор, кој во одредени услови, може да биде преструктуриран. Промената на самата структура и поставување или поместување на границите е предизвикана, најчесто од промената на статусната положба на некој од членовите на заедницата. Но, со преземање и изведување на ред обредни активности, се создаваат услови за нормално функционирање, при што доаѓа до повторно воспоставување на нарушените граници. Тоа значи, дека само со строго утврдени обрасци на обредно

однесување и преку почитување на системот на табуа може да се премине, од нечистиот во чистиот простор, или од старата статусна состојба да се помине на новата, без притоа да дојде до целокупно пререструктурирање на културниот систем, или пак до нарушување на светоста во културниот простор.

Покрај регулирањето на одредени обредни активности, за обредно прочистување на мајката и новороденчето, не доаѓа до целосно прочистување, што од друга страна, значи дека влијанието на надворешниот свет е сеуште присутно. Нивното присуство во домот повлекува со себе сосема поинаква структура на целокупниот простор, на пример тие рапидно ја нарушуваат хармонијата на светиот простор на куќата, при што во централното подрачје на светиот простор, се создава нечист простор.

За прочистување на ваквиот нечист простор се преземаат ред обредни дејствија, и тоа најпрвин од страна на потесната заедница, а потоа и од пошироката заедницата, со цел, да ја сочуваат нарушената хармонија на просторот, и тоа, низ форми на воспоставување на нови граници помеѓу нечистиот и светиот простор.

Со актуелизирање на границите помеѓу нив и останатите, се овозможува, пред се, заштита на леунката и новороденчето, а воедно можност, другите да се заштитат од нив самите. Токму преку почитувањето на забраните кои се однесуваат на просторот, издвоен, како внатрешен и надворешен, одосно преку превентивната функција, се одржува нарушената хармонија на просторот. Ваквата урамнотеженост, особено е значајна во периодите кои на одреден начин се сметаат за исклучително критични, како за потесната заедница, така за пошироката заедница, за да бидат во можност, без некои поголеми турбуленции да овозможат потполна адаптација и адапција на новите членови во семејната заедница.

Во особено значајни се сметаат обредите во кои доаѓа до премин на леунката и новороденчето од стариот во новиот простор, каде се забележува строго почитување на регулираниот систем на однесување. Ваквото обредното поминување претпоставува и задолжително носење на одредени обредни реквизити кои имаат улога на заштитници во новиот простор, како

што се металната сребрена пара, метлата и ножот карактеристични за двете верски групи. Заштитата била насочена, пред се, против дејствувањето на натприродните сили.

Истражувањата покажаа дека во народната свест и на двете верски групи преовладува стравот од опасното дејство на породилните демони, поради што народот создал цел еден ситем на забрани, задолжително спроведувани од родилката и нејзините блиски, кои од една страна, имаат превентивна, а од друга, заштитна функција. Дел од забраните, се со исклучително магиски карактер и се поврзуваат со оган, железо, железни предмети, лук, памучен конец, односно со предмети со апотропејска и очистувачка функција. Мајката и детето во првите 40 дена од раѓањето се сметаат за исклучително "нечисти", бидејќи тој период се идентификува како свето време, па во народната традиција се сфаќа и како време на магиско-културна нечистота. (Bandić, D., 1980, 92-93, 136-143; Trojanović, S., Beograd, 1911, 84, 87)

Постои исконски страв кој е поврзан со крвта на родилката која истекува за време на породувањето и на тој начин ја поврзува својата нечистотија со новороденчето. Затоа со право луѓето посебно внимание посветувале на однесувањето на родилката и новороденчето во тој критичен период, со цел да се потенцира значењето на традициските прописи и одредби, односно да се укаже на се "што смее да се прави" и што "не смее да се прави". Во обидот да се заштити самата, својот пород, но истовремено и заедницата да се заштити од нив како од исклучително "нечисти" системот на забрани зазема особено место бидејќи на тој начин успеале да ја ограничат жената само во рамките на своето семејство. (Daglas, M., 1993, 134) Постои верување дека леунката во тој период е "во состојба да ја пренесе нечистотијата на секое лице и предмет што ќе го допре, па според тоа мора да го издржи карантинот се додека не си ги поврати силата и здравјето и не помине постоечката опасност". (Frejzer, Ѓ. Ѓ, tom 1, 1977, 263-264) Тоа од своја страна ни појаснува дека повеќето забрани се само условни, бидејќи со нивното почитување, од една страна, мајката се здобивала со психичка

сигурност, дека ќе си го заштити својот пород, а друга страна, заедницата се заштитувала од нив се додека се сметале за "обредно нечисти".

Постоењето на ред основни забрани во критичниот период кои се однесуваат на родилката и новороденчето, секогаш се двострани бидејќи преовладува ставот на колективот во однос на родилката и новороденчето зад кој се крие една многу важна општествена функција, да ги зачуваат мајката и новороденчето, бидејќи како слаби се подложни на секакви епидемии и болести, но воедно и да ги скријат од урокливите и лоши погледи. Забранетите активности се однесуваат првенствено на просторот, ограничувајќи ги само на женската сфера, со што таа и фиктивно се издвоила од машкиот простор. Преку нивното почитување, на одреден начин се настојува да се избегне сексуалниот контакт со сопругот со уверување дека ќе добие магична инфекција (Gluščević, M., 1964, 38-50) која понатаму би делувала деструктивно на целокупната заедница.

Со оглед на фактот дека нечистотијата на родилката и новороденчето по магиски пат, се пренесува на лицата, предметите и местата, забраните важат подеднакво и за нив. На пример, родилката не смее да доаѓа во допир со храната, да готви и да месе, да седе заедно со останатите додека се јаде, (Đorđević, R. T., 1990, str. 152) не само поради фактот што се смета за нечиста, туку да ја ослободат од некои домашни работи, бидејќи не би била поштедувана од било какви тешки активности.

4.2.3.1. Улогата на забраните во заштитата од натприродните сили и суштества.

Во македонските верувања општа е забраната во сите краишта дека мајката и детето не смеат да ја напушат куќата во периодот од 40 дена по раѓањето, поточно во периодот од заоѓањето, па се до изгревањето на сонцето, особено за глувото доба. Констатирани се голем број на обрасци со кои се редуцира однесувањето на луѓето во време на раѓањето на новиот член

на заедницата, а кои можат да се окарактеризираат како табуа или траги од табуа. Иако навидум изгледаат разновидни, тие обрасци на однесувања и по мотивација и по форма сочинуваат релативно цврст смисловен систем, од кој зависи животот на новороденчето и леунката. Со оглед на фактот што мајката и детето како и целокупната заедница се изложени на опасност нив им е неопходна заштита и тоа во двата правци, заштита на мајката и детето, но и заштита од самите нив. Нивната заштита е проследена со голем број на табуа, а нивната функција е исклучително апотропејска.

Првобитната заштита која се одвива повратно, како за мајката и новороденчето, а со самото тоа и заштитата на заедницата од нив, истакнавме дека се однесува пред се, на нивно изолирање. Со оглед на фактот дека и тие се сметаат за жртви на опасноста, се забранува нивни контакт со сите извори на опасни влијанија. Но, во исто време, тие се сметаат како извор на опасност, па се забранува нивен допир со сите живи и неживи објекти кои се подложени на нивното "зрачење". Всушност, системот на табуата во овој случај означува систем на општествена изолација. Во случај мајката или новороденчето, поради било која причина да мора да излезат од куќата во забранетото време, треба соодветно да се заштитат носејќи со себе предмети со апотропејско дејство и притоа таа да чита соодветни молитви, карактеристично за Македонците со православна вероисповед. Додека кај Македонците со исламска вероисповед карактеристично е да се носи метла или маша. Познато е дека метлата има моќ на бркање на демоните, додека машата како предмет со кој се буричка во огнот има и превентивна моќ, односно е заштитена со силата на огнот. (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. 273)

Забраните во однос на времето, се поврзани и со забраната да не се оставаат предметите надвор, кои се во постојан допир со нив, особено по заоѓање на сонцето. Со непочитувањето на овие забрани за забранетото движење во забранетото време, родилката се изложува на директно влијание од страна на натприродните сили и суштества. Оваа забрана важи и за новороденчето, како и за се што е поврзано со него. Некои негови предмети

како што се: папочната врвца, кошулката во која е родено новороденчето, на пример во ниеден момент не смеат да дојдат во допир со породилните демони бидејќи претставуваат негов еквивалент. Под забрани се и предметите кои секојдневно ги користат. Како на пример, забраната за пелените да не се оставаат надвор во забранетото време, со уверување дека некои суштества од митскиот и демонскиот свет ќе поминат преку нив, па на индиректен начин ќе дојдат до новороденчето. Затоа внимавале да не ги забораат пелените "да не останат по зајдисонце, оти ќе ги фатат лошотиите", или "ветроштињи ќе ги поминат" и во тој случај детето ќе плаче без престан, па постоела можност да "го фатат тие, лошотиите". Во случај, забраната да била прекршена, се пристапувало на прочистувачка функција со попрскување на пелените со вода, подкадување со темјан, карактеристично за Македонците со православна вероисповед, или, со задолжително тресење над огнот, кај Македонците со исламска вероисповед, како на заштитно средство од сите опасности.

Мајката и детето и покрај почитувањето на забраната да не излегуваат од домот, биле изложени на опасности, бидејќи породилните демони го напаѓале и домот каде живеат. Затоа се надоврзува забраната, родилката и новороденчето никогаш да не се оставаат сами во домот, но доколку имало потреба од тоа, тогаш се пристапувало на почитување на други забрани. Како на пример, забраните: да не се гаси огнот бидејќи се смета за заштитно средство во одбраната од демонските суштества, (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. 303-306) дека куќната врата не смее да биде отворена, како и било какво нивно именување со уверување дека на тој начин ќе ги предизвикаат натприродните сили и породилните демони.

Во породилни демони се вбројуваат бабиците, навите, сенките, ветроштините, а од митските суштества најпознати се: наречниците. За опасни се сметаат и луѓето со урокливи или лоши очи кои имаат штетно дејство, како и "обредно нечистите луѓе." Како едни од најопасните породилни демони се наведуваат бабиците или бабките и нивното дејствување почнува уште со породилните болки. (Orlevi, R. T., 106-124) Кај

Македонците со православна вероисповед, првите три ноќи кај новороденчето се оставало гребен, срп, нишан и катран за да го спречат доаѓањето на бабиците. Доколку со непочитување на основните забрани се предизвика нивното доаѓање, тие ја напаѓале најпрвин леунката предизвикувајќи и неиздржливи болки, па дури и смрт, а во исто време го стегале и новороденчето околу вратот. Со нивното напаѓање врз грпката на новороденчето му излегувало нешто црно: "Нешто децата ги стега, ги дави, и знаеш. како длаки, како брада на грбо се појаваат", (АИСК-Прилеп, К-119, жена со исламска вероисповед, родена 1932) и детето од тој момент почнува силно да плаче. Ако се открие веднаш дека детето "бокмаца го фатила", (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. 65-66) можно е да го спаси жена која знае да го отстрани тоа вешто со брич, "аа, бокмаца се вика кај нас, ама кај ними е поинаку, ама за себап одиме кај иста жена, оти, болеста не бира дали су ја рисјанка, или си ти турчинка" (АИСК-Прилеп, К-118, жена со православна верпоисповед, родена 1919 г.)

Со бричењето се отстранувале и цели шаки црни пердуви па на тој начин детето се очистувало од нечистотиите што му ги "навеале" бабиците. Како заштитно средство за очистување на детето се користело првоналиена вода од бунар заедно со босилек, кај Македонците со православна вероисповед, или пак со читање на делови од Коранот кај оцата, врз некој дел од облеката на новороденчето, карактеристично кај Македонците со исламска вероисповед. Примената од заштитниот систем за одбрана од бабиците е различен во разни региони на Р. Македонија кај двете верски групи. Така на пример, и ден денес кај Македонците со прваославана вероисповед се практикува обредно залулување од страна на бабицата, односно жената која го извршила породувањето, во таткова бела кошула во која се ставени предмети со апотропејско својство се со цел да се запре доаѓањето на бабиците. (Речник на народната митологија на Македонците, 2000,стр. 184)

Во породилни демони се вбројуваат и навите кои според македонските верувања настанале од душата на умрените некрстени деца кои се претвориле

во нечисти души. Претставени најчесто како птици тие влегувале по одаците, ја "фаќале" жената, ја мачеле и по можност ја усмртувале како и новороденчињата, (Вражиновски Т., 1995, стр. 83) и тоа исклучително во ноќта. "Унаи, идат, малко мила, ќе списаа, па им врзуваа разни марифетии, пара сребрена, продупена, па врзана со црвен конец, а над неа крсче мало ќе и го врзеа, некаде и на детено му става со карфица, крфче, да го пази дедо Боже, така велеа старине. (АИСК-Прилеп, К-134, с. Пешталеве, жена со православна вероисповед, родена во 1932) Затоа задолжително покрај нив седела постара жена и наслушувала да не слушне необични гласови. За заштита од навите леунките биле приморани да ја почитуваат забраната леунката да не стои под стреа, под некое дрво, на "лошо место" каде што се собираат навите, за "да не нагази ", да "не ја фатат навите." Во такви случаи леунката требало да отиде на местото и со една киска босилек да го попрска со мед притоа изговарајќи одредени магиски формули. (Вражиновски, Т., 1995, стр. 85)

Кај Македонците со исламска вероисповед, важела забраната леунката да не ја оставаат сама првите три дена особено кога спие, зошто верувале дека постои опасност "да ја фатат лошотиите, циноите, и ја ги има видено, ко на коњ ида, ама летаат и затоа никој не ги слуша коа идат по детево и мајкава"(АИСК-Прилеп, К-120, Инф. со исламска вероисповед, маж, роден 1909 год.) и да умре. Причина за нивното напаѓање и предизвикување состојба во која паѓаат леунките "страшна е таа глетка, како на друг свет се наоѓа мило, леунаката", се смета дека доаѓа од непочитувањето на претпазливите мерки, односно од непридржувањето на соодветните забрани, што можело да заврши фатално, со обилното крварење на родилката и настапување на смрт. Во системот на верувањата кај нив, навите биле замислувани најразлично, но најкарактеристични се оние кои ги претставуваат навите како ветроштини, "е, тука до нас невестата викаа дека ја нападнале, ветер силен ја загушил, пуста гора, нека им е таму, а ма влегла свекрва и баш тој моменат и свикала силно, и таа вели дека го сетила ветро, и нејзе ја гушел ". (АИСК-Прилеп, К-134, с. Пешталеве, жена со православна вероисповед, родена во 1932)

Ваквата класификација на породилните демони укажува дека тие се разликуваат само по нивните називи, додека, нивната улога, да ги уништат, родилката и новороденчето е присутна во верувањата и кај двете верски групи. Нивното појавување се истакнува, дека, доаѓа како резултат на непочитувањето на забраната, родилката да не се остава сама во собата. Заштитата се одвива во иста насока, преку одредени обредни дејствија, да ја повратат родилката и да го спасат животот на новороденчето. И кај ваквите случаи се забележува дека во циклусот на обредите поврзани со раѓањето, доаѓа до застој, прекин за да се премине од една состојба во друга. Односно родилката се наоѓа во обреди на сепарација. Тоа, секако укажува на неминовноста во почитувањето на забраните, особено во периодот кој се смета за најопасен, односно самиот чин на раѓање, се до завршувањето на 40 дена од породувањето. Доколку не се почитува одредена забрана, родилката не може да премине во обредите на агрегација, така што по влегувањето во обредите на лиминалност, пак се враќа на обредите на сепарација. Ваквото враќање е проследено со дополнителни обредни активности, за да може родилката да се врати во почетната фаза, во обредите на сепарација.

Сенките или сеништата, исто така се вбројуваат во породилни демони кои ја напаѓаат претежно леунката, и тоа исклучително онаа што имала тешко породување и во која имало влезено голем страв. Сеништата доаѓаат во ноќта кога ќе заспие леунката. Затоа леунката не се остава сама пред 40 дена, а вратата ако веќе еднаш се затвори по зајдисонце не смее да се отвара бидејќи се верува дека сенките влегуваат токму низ вратата. Според Тановиќ, во народните верувања, сенката се замислувала како кокошка или друго животно, кое оди безшумно и за момент и го зема гласот и свеста на леунката. (Тановиќ, С., 1927, стр. 111) Доколку сенката или сеништето веќе ја нападнале леунката, се настојува веднаш да ја разбудат, но притоа постои забраната за изговарање на нејзиното име. (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. 389-390) Според народното верување, најсигурен лек против сенката е да се има парче од ангинисана кошула. (Тановиќ, С., 1927, стр. 110-112) Додека во верувањата на Македонците со исламска

вероисповед, се верува дека сенката ја праќа Господ. Неа ја замислуваат како Црн Арап со големи заби, што ја отсликува реалната слика на Муслиманите дека сите страшни нешта доаѓаат од другата страна на светот. Според народните претстави, сенката е невидлива, таа не ги напаѓа само леунките, туку и другите луѓе кои не ја почитуваат забраната за излегување надвор од домот за време на глумот добата.

Во досегашните разгледувања, веќе неколку пати ја истакнавме важноста на третата ноќ од раѓањето на детето. Според православните македонски верувања, токму на полноќ доаѓаат наречниците кои се сметаат за митски натприродни суштества кои се блиски на Господ и дејствуваат согласно неговите укажувања на судбината на новороденчето. Обично се претставуваат како три жени или девојки, три сестри и му наречувале "што му је напишано на треќата вечер на глаата на чока, сето ќе му врви преку глаа." (Вражиновски, Т., 1998, стр. 194) Затоа со посебно внимание и стравопочитување се пристапувало кон соодветни подготовки за прифаќање и нивно одоброволување.

Третата вечер е особено значајна и за двете конфесионални групи. Кај двете групи, според верувањата, на третата вечер доаѓаат три жени и тие му ја одредуваат судбината. Тие кај православните се наречени наречници, додека кај муслиманите се познати, како евлии. "Не сме чуле за жени, само на третата вечер се пишува ние велиме судбината како ќе му биди, арно, или лошо." (АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год.) "Слушај ја шо ќе ти кажам, коа ќе се роделе децата, анѓелите на трите вечери слагале сите, "на ова колку да му пишиме?", "колку ќе живеат?", "колку да му даиме среќа?", и наречниците ќе речеле на ова толку, на она толку, тие одредувале колку секој ќе има, па коа ќе прашале за некој оти само толку, па велеле: "ами толку му треба, кај него човек не влава, тој со луѓе не сака да се дружи ", затоа треба коа ќе ти идат пријатели шо дал Господ да го пречекаш, да даиш се шо имаш. На друг се ќе му даи, деца ќе му даи, за деца се шо треба, со народ ќе се движи. Само на сон тие идат, ние "евлии " ги викаме, вие наречници, ние, евлии. Тие "евлиите", и кај

гробништата ја су и видел, кај шо е закопан пламен излага, еј свети на гробо.Тие велат , ногу добри биле. Ја ги имам и видено. Ги имам како, не." (АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909год.)

Во некои краишта на Р. Македонија се практикува при доаѓањето на наречниците во просторијата каде спие новороденчето тоа да се изнесе од домот иако на тој начин се врши прекршување на основната забрана за да не се изнесува од дома првите шест недели. Притоа оставале разни погачи и јадења извршувајќи разни обредни активности кои имале исклучително милозлив карактер. Преовладува обичајот на залулување од страна на бабицата со неколку деца во татаковата кошула во која има симболични предмети со цел на некој начин да повлијаат за подобра судбина на новороденото дете. (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. 290, 291) Македонците со исламска вероисповед исто така, укажуваат на важноста од третата ноќ, и очекувањето на наречниците, како и нивното пречекување како најпочесни гости. Посебна улога имала бабата (мајката на таткото) при што истурала пепел во средината на собата, го земала новороденото дете и со стапалата требало да ја изгази пепелта, со уверување дека преку прочистувачката моќ на пепелта, наречниците не ќе можат да му наречат опасна судбина.

Македонците со православна вероисповед, особено оние кои биле доселени од Порече, на третата вечер ги поканувале најблиските роднини и покрај забраната првите 40 дена никој да не ги виде мајката и новороденчето. Се поканувала и бабицата која го извршила породувањето, која со своето благословување требало да ги поттикне наречниците, со наречувањето да му обезбедат здравје, долг живот, богатство и сл.

Во македонските верувања, преовладува мислењето, дека освен влијанието на демонските и митските суштества, родилката и новороденчето се изложени на опасност од луѓето кои имаат урокливи или лоши очи или пак нивното присуство само по себе носи одредена опасност. (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. Стр. 423) Освен забраните и

ограничувањата за неизлегување на родилката и новороденчето од дома, традиционалната селска заедница усвоила забрани за никој да не ги посетува како за време на породувањето така за периодот од 40 дена. Во случај некој да морал да влезе во нивниот дом, строго се држел до забраните, да не гледа во новороденото дете, да не му се восхитува или да се чуди, да не го милува со уверување дека на тој начин нема да им наштети на леунката и новороденчето, и сл. Забраната важела, особено за луѓе кои директно носат опасност за новороденчето се "обредно нечистите луѓе" (жена со менструален циклус и жена и маж кои имале претходната ноќ сексуален однос). Од нивниот контакт во "критичниот период" постои голема можност да се предизвикаат разни болести кај новороденчето, како што се т.н. "аланџузи" (централна и западна Македонија, "мурдарлак" (источна Македонија) и "брут" (јужна Македонија). (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. 36) Постои верување, доколку посетителот самиот на мајката и признае дека во моментот се смета за "нечист", дека детето е заштитено, односно нема да го фати "онаа болест". Во спротивно, веднаш детето се нафрла со црвени плуски претежно на обравчињата и главчето, поради што луѓето биле приморани да преземаат повеќе очистувачки обредни активности, бидејќи ненавременото лечење можело да доведи и до смрт кај новороденото дете. За заштита од нив на децата им врзувале разни амајлии. "Му врзуваме, црвени конци, некое си китче, па може и босилче, за да не го фати, она рапавото на лице, шо го фаќаат многу дечиња, знаеш, тоа иде од нечисто, нечисти знаеш онака, да спиеле со маж, да биде жената нечиста, е тогај вела, детето може и да умре." (АИСК, К-131, жена со исламска вероисповед, с. Гостиражни, родена 1923г)

Од сите наведени примери се гледа колку е голема улогата на забраните за да се заштитат леунката, новороденчето и заедницата од опасноста која доаѓа од сите наведени демонски, митски, па и човечки суштества и трае се до 40 тиот ден од породувањето. На 40 тиот ден леунката и новороденчето се ослободуваат од "нечистотиите" со обредното капење, големата молитва, крштевањето на детето и одењето в црква, карактеристично за Македонците

со православна вероисповед. Додека кај Македонците со исламска вероисповед, 40 тиот ден се одбележува со правење на мајарник, кој се дели на дечињата и младите невести. Преку нивното дарување со леб, се пренесува една важна порака, за прочистувачката моќ и преминот од нечистиот период во чист.

Обредите околу раѓањето се скоро идентични и кај двете конфесионални групи. Заеднички им се различните верувања и обичаи во врска со различни забрани се додека детето е сеуште во утробата на мајката. Кај Македонците со исламска вероисповед, не се зборувало за чинот на бременост. Жената не смееела да каже на никој за очекуваниот пород, освен на свекрвата. Никој во семејството, не смеел да зборува за тоа, бидејќи се верувало дека на тој начин ќе ги предизвикаат лошите сили. “Какво кажуење, тоа како потшешпуење, кога ќе те видат дека си се здебелила, и тогај не смееш да кажуваш ништо, така вела, оти ќе слушнат лошотиите, па ќе ти дојдат, на сам час коа ќе се олесниш“. (АИСК, К-133, жена од исламска вероисповед, с. Десово, родена 1942г.) Тоа од своја страна зборува и за положбата на жената во муслиманските семејства. Прв за ова дознавал мажот, потоа мајката и поблиското семејство на мажот и на жената.

Бремената жена од денот на дознавањето за својата бременост, била подложена на почитување на одредени забрани, кои индиректно првенствено влијаеле на полот на детето, а потоа на неговото нормално раѓање. Во практиката, таа стриктно се придржувала кон нив, иако тоа не значело дека потполно верувала во она што зависело од тоа.

Особено кај Македонците со исламска вероисповед, бременоста за жената била посебен чин, не само поради фактот што ќе биде мајка, туку поради тоа што на тој начин си обезбедувала сигурна позиција во бракот. Бидејќи според правилата на исламската религија доколку жената не му остави пород, мажот имал право да земе и друга жена, со изговор дека семејството треба да добие свој наследник. Затоа жените со исламска вероисповед изведувале разни магиско-религиски постапки, со двојна цел, првенствено да си обезбедат пород, а со самото тоа да си го зачуваат местото

во семејната заедница кај мажот. Ваквите примери, познати како бигамија, беа разгледани во претходниот дел. Исто, така, во нивните верувања особено е значаен првиот контакт со роденото дете на третата вечер, кога според народните обичаи, повеќе жени, без разлика на својата верска припадност, носеле благо, со верување дека на тој начин ќе придонесат за благ живот на детето. Во исто време овде, се забележува, дека по принципите на аналогија, жените да ја преземаат улогата на наречниците, за да повлијаат индиректно на судбината на новороденчето. Ваквата практика, всушност, нарушува дел од системот на табуа, но сепак се јавува со поинтензивна компонента, да се повлијае на среќата на новороденчето во текот на целиот негов живот.

4.3 Забраните поврзани со бракот и брачните односи

Свадбените обичаи, изобилуваат со обредни активности чија суштина е заштита на интегритетот на семејниот и куќниот простор, во моменти кога тој се нарушува со тоа што во куќата на младоженецот доаѓа нов член, а домашните добиваат нови статуси, а во домот на невестата еден заминува, а сите други, повторно, добиваат нови статуси. Гледано низ историска перспектива, може да се забележи дека во однос на бракот, на пример, семејното и брачното право покажува вековно траење на концептот на бракот кој е резултат на постојаниот став кој со сето свое битие се наоѓа во религиски-нормативниот систем.

Според народната култура, многу од обичаите говорат дека склопувањето на бракот во патријархалното општество има исклучително колективен карактер, бидејќи преку него се изведувала една од најпродуктивните цели, создавање на роднински врски помеѓу две семејни заедници, кои во поголем случај биле од економски потреби. Самата ангажираност на сите блиски во семејната заедница говори за колективното учество, која завршува со најважниот процес во свадбениот обреден комплекс, свадбениот ритуал. Карактеристично е тоа, што секој од

учесниците имал строго одредена улога, односно нивното однесување било регулирано според одредени традициски, но и религиски прописи, од кои влијаел развојот на самиот брак. Од изведувањето на многубројните правила и прописи зависел животот на младенците, како и можноста за добивање пород, која ја претставува главната цел за стапување во брак. Ваквите однесувања во голема мера се редуцирале и со утврдените забрани, кои според значењето на бракот и неговата улога имале за цел заштита и обезбедување на среќен живот на младите. Преку потенцирањето на улогата на забраните во свадбениот обреден комплекс ќе се обидеме да го разгледаме народното сфаќање на двете верски групи во однос на почитувањето на религиските забрани, како и на забраните од семеен или општествен карактер.

Земено воопшто, свадбениот обреден комплекс и кај двете верски групи е поделен на неколку дела, од кои секој се карактеризира со соодветни обредни дејствија, кои според одредени прописи се одвиваат во одредено време и етапно: предсвадбени, свадбени, постсвадбени обичаи. И покрај отстапувањата на народниот модел за бракот, од особено значење е да се потенцираат и одредени нередовни начини на склопување на брак, кои се сметаат за исклучително забранети и според кодексите на својата религија соодветно се санкционираат.

Следено компаративно, секоја од етнорелигиските групи, покажува дека и покрај фактот дека во свадбените обреди не се појавуваат нагласени разлики, сепак, одреден дел од обредната практика е директно поврзан со исламската религија. За две етнорелигиски групи, кои почиваат на ист етнос, а проповедаат различна религија, особено во склоп на одредени хетерогени заедници многу е тешко да се изгради еден модел за реалната слика за институцијата брак во одредена временска дистанца.

Сите општествени дегресији, негативни промени, или девијации влијаеле во овие средини на свој начин, иако со послаб интензитет, па моделот на патријархално општество може да се воочи низ многуте категории поврзани директно со бракот и семејството воопшто. За

модифицирање на присутниот модел поврзан со бракот, од голема важност се прокламираните модели на однесување кај двете верски групи, спроведувањето на одредени норми кои се директно поврзани со религијата, но воедно и нивното отстапување во таквите средини. Од друга страна, пак, моралните норми не треба да ги објаснуваме само како средство против нарушувањето на општествено прокламираните вредности, туку и како средство против нарушувањето на законите на верата. Тоа, повлекува, религијата да не се сфаќа исклучиво како израз на општествениот систем, неговата организација и потреби, туку дека таквиот систем треба да претставува огледало на специфичниот религиски концепт.

Религиските верувања и учења влијаеле преку одреден систем на етичките норми кои претставувале упатство за секојдневното однесување. Од нивното исполнување зависел, не само угледот на единката во нејзиното овоземско окружување, туку и можноста за да повлијае на вечниот живот, што претставува и назначајна цел и догма на секој религиски поглед на свет. Затоа во проучувањето на една социјална заедница, особено кога станува збор за одредена хетерогена заедница, неопходно е секогаш да се има преглед на религиското уверување на нејзините припадници, што претставува еден од значајните индикатори за вредносниот систем воопшто, како и моралните норми кои во целост влијаат на секојдневното однесување, како еден од значајните сегменти на секој вредносен систем. Но, иако збирот од моралните категории е карактеристичен за општествата кои традиционално се поврзани со религијата и религиските догми, сепак не треба да се занемари и фактот дека тие се создале како последица на сите историски, општествени, културни и етнички процеси, а не само под влијание на религијата.

Затоа за правилно дефинирање на бракот како институција кај Македонците, треба да се земат предвид не само религиските норми, туку и моралните норми во традициското општество, како и обичајното право кое се развило под специфични услови, односно влијанието на шеријатското право кое преку одредени сегменти влијаело на создавањето на трајниот концепт на бракот. Но, од друга страна, постои мислење дека семејното и брачното право се

резултат на непроменливиот став кој во целост е поврзан со религискиот нормативен систем. (Павковиќ, Н., 1979, стр. 79)

Преку разгледувањето на религиските прописи ќе се обидеме да ги поставиме основните сфаќања за бракот, односно дали народниот модел на брак во кој се назира традицискиот систем на вредности сеуште постои во ваквите селски заедници или исчезнал. Секако, од големо значење е да се направат некои основни паралели за сфаќањето на бракот во рамките на православната црква, како и сфаќањата на бракот во рамките на исламската религија. На тој начин ќе може да се согледаат сите почитувања кои се во согласност со ваквите религиски прописи, или, пак, нивните отстапувања, со цел да се постават основните сфаќања за бракот кај Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед.

Ако се земе предвид брачниот сојуз кој го сочинуваат лица од спротивен пол, нивната цел на заедничкото живеење (емотивна, репродуктивна, сексуална, воспитна, социјализаторска), од времетраењето на заедницата, од нивната обврска за обезбедување на услови за живот, но и начинот на нивниот престанок (развод, смрт) може да се дојде до општоприфатлива дефиниција за бракот, без разлика на верската или етничката припадност.

Бракот како општествена институција претставува заедница на маж и жена, која се создава доброволно, меѓу другото, и поради определена биолошка, односно репродуктивна цел-раѓање на деца, заради репродукција на човечкиот род.

Корените на уредување на брачните и семејните односи на нашиот народ се длабоки. Но, не треба да се занемари и големото значење и улогата на црквата, која во голема мера влијаела на моделирањето на брачниот и семејниот живот. Исто така, треба да се нагласи и влијанието на паганскиот начин на живеење кој останал долго во свеста на луѓето, и покрај промените кое ги внесло христијанството како религија подоцна процесот на исламизација. Ваквите влијанија, особено во брачните и семејните обичаи, повлекуваат и денес нивна испреплетеност во своите верувања и обредни

активности, што на некој начин го оправдува постоењето на т.нр. народно христијанство и народен ислам.

Влијанието на христијанската црква се манифестираше во уредувањето на брачното и семејното живеење и на македонскиот народ, по прифаќањето на христијанството во 8 и 9 век. Многу е значаен фактот дека црквата не го сметала за законодавна власт само божјото право, туку во нејзин домен влегувале и власта на казнувањето и власта на судењето. Основните санкции кои ги преземала таа, всушност, биле насочени против некои членови кои одбивале нивно почитување и дадени членови биле екскомунирани, односно исклучени од заедницата со црквата како и од црквената заедница. (Енциклопедија живих религија, 1992, стр. 552) Ова најчесто се правело за да се прикаже категоријата на моменталната духовна состојба на одреден член на црквата, кој без оглед на видот на сторениот грев, секогаш можел да се покае и да се врати во заедницата. Тоа е всушност, и смислата на овие покорувања. (Pantazopoulos, N., 1967, str. 53-54)

Исто така, многу е важно да се знае што се подразбира под заедница со црквата. Тоа се сите оние права кои човекот ги добива кога ќе стапи во црква, а особено правата да се користи со сите благодетни средства на црквата, од кои најголемо место зазема светото причестување. Тие санкции на одрекување се однесувале на забраната за причестување во текот на одреден временски период (зависно од видот на гревот, додека под казна за исклучување се подразбирало целосна забрана на учествување во црквените служби. (Милаш, Н., 1894, стр. 13, 16, 17, 52) Најстрог вид на исклучување била анатемата, која значела, конечното исклучување на членот од црквената заедница. Последиците од анатемата се состоеле во тоа што, лицето на кое му била доделена оваа казна, било лишено не само од правата кои ги имале другите членови на црквата, туку и правата на општење со православни христијани во обичниот и секојдневниот живот. А уште поголема санкција следувала за оној кој ќе стапи во било каков однос со казнетиот. Меѓутоа, една од најстрашните казни, била, ускратеното здобивање на свое почесно место во царството небесно. (Милаш, Н., 1894, стр. 58)

Моделот на црквениот брак, е прикажан врз основа на канонските одредби кои се изложени во основниот канонски зборник на Православната црква, кој е издаден во Цариград, 883 год, познат под името Номоканон во 14 наслови. (Ружић, Н., 1880, стр. 196) Каноните и обичајните правила на христијанската црква станувале задолжителни за сите нејзини верници и покрај големиот отпор кај народот да се продолжи со навиките на старите обичаи. Тоа придонело да се зачуваат многу народни свадбени и други обичаи и обичајни правила во рамките на брачниот и семејниот живот. Но, она што се издвојува како посебен момент за нашево истражување е влијанието на шеријатското право кое се наметнало со процесот и прифаќањето на процесот на исламизација кај еден дел од Македонците. Сето тоа, во крајна линија го наметнува и прашањето, кои појави, или правила на однесување во брачниот и семејниот живот на Македонците, без ралика на етнорелигиската припадност се јавуваат како народни обичајни правила, кои останале како негова трајна вредност и како дел од нивниот живот, а кои правила се јавуваат како исклучително религиски, прифатени од народот како свои, а кои со тек на време исчезнале.

Во средниот век, покрај државното и обичајното право, како извори за уредување на брачните и на семејните односи кај многу народи, се јавуваат каноните и други извори на правни правила на христијанската, муслиманската и на другите цркви. (Младеновиќ, М., 1981, 8-10) Како главни црковни извори на црковното право, па и на брачното и на семејното право, насекаде каде се простирала надлежноста на црквата, се јавува божественото право, т.е. Библијата и бројните црковни книги и канони, како и обичајните правни правила. (Бранко, А., стр. 38-48.) Но, бракот кај Македонските Словени, бил уреден врз основа и на народните обичаи и обичајни правни правила, без оглед дали живееле самостоен државно-правен живот или биле под власта на веќе споменатите држави и царства. Затоа при проучувањето на прашањата поврзани со брачното и семејното право, треба да се имаат предвид и определени правила во Шеријатот, со цел да се утврди потеклото на одделни обичаи, кои со текот на времето добиле карактер на

задолжителност, а чие непридржување било сврзано со државна, црковна или општествена санкција, или со непризнавање на определен однос (непостоечки брак).

Бракот може да се доведе во врска и со првите размислувања во Библијата за создавањето на светот и на човекот, како и на се што е создадено на земјата, дека се насочени кон истата цел-создаденото да расте и да се обновува. Создавањето на човекот како “машко и женско” (Мат. 19, 4) е благословено со зборовите: Плодете се и множете се! Стапувањето во брак, според напишаното во Библијата е, единствената причина поради која човекот, ќе го остави таткото свој и мајката своја и ќе се прилепи кон жената своја. (1, Мој. 2, 20-25) Во однос на искреноста, еднаквоста и заемното почитување на сопрузите во Библијата е запишано дека, мажот да ја има спрема жената својата должна љубов, а исто така и жената- спрема мажот. И во Коранот е запишано дека, ниту мажот без жената, ниту жената без мажот ги бива. (1. Кор. 7, 1-3; 11,11) Ова го опфаќа периодот кога во историјата на човештвото, не само што започнува, туку веќе и преовладува сознанието за моногамниот брак. По прифаќањето на Христијанството, бигамијата била присутна и во животот на Македонците. Бигамијата како појава сеуште е присутна кај Македонците со исламска вероисповед, за која говорат многубројни примери од истражувањата во хетерогените селски заедници. Современото црковно право, со извесни модификации, смета дека бигамијата во брачните односи мошне одамна и го отстапила местото на моногамијата, па во таа смисла бракот е сојуз или здружување на еден маж и на една жена на неопределено време.

Во рамките на општествениот живот и исламското право, институцијата брак има многу важна улога, најмногу поради фактот што целибатот, како појава се забранува. Според званичната исламска теологија, бракот означува врска меѓу две различни суштества по пол, а кои во суштина би требало да се како едно битие. Главната цел за склопување на бракот е да се добие пород, а со тоа и да се продолжи семејната врска, што е и основна цел на секое човечко општество. Во Коранот, љубовта е дефинирана, како

божји знак, меѓутоа во однос на слободната љубов која се однесува на онаа надвор од бракот, таа се смета за декадентен обичај кој ќе ја доведе до пропаст самата цивилизација. (Keler, J., 1980, str. 394-396)

Во историјата на обичајното, државното право, како и на црковното право се присутни повеќе забрани кои директно се однесуваат на склучувањето на бракот. Според црковното право имало повеќе од дваесетина забрани, без разлика дали самата народна средина ги прифаќала како недозволени и неморални, или пак, свештеникот одбивал да пристапи кон нивно склучување на брак. Како особено значајни пречки и забрани во историјата на обичајното право се сметаат: брачната зрелост на лицето што сака да склучи брак, постоечката брачност на еден од нив, определен вид на роднинство (крвно, посвојувано, или духовно,) разликата во верата, односно во вероисповедта, редот на венчавањето да одговара на утврдениот семеен ред и недостатокот на изјавената волја за склучување на брак.

Како едни од многу важните забрани се и оние кои се однесуваат на брачната чистота, кои како норма биле присутни и во црковните канони, но и во нашиот народен живот. Проблемот за предбрачните односи, како и предбрачната невиност се поставува и ден денес како непишан закон за двата сопружници. (Троицки, С., 1995, стр. Стр. 127)

Така на пример, според канонските одредби се налага седумгодишна епитимија за оној кој бил во врска со која направил престап или ја прекршил забраната за општење со друга жена пред бракот. Додека на момчето кое и ја одзелo невиноста на девојката му се наредува да ја земе за жена. Оваа принуда се однесува и на оној кој ја силувал девојката која сеуште не е верена. Додека девојката била верена, нејзиниот иден сопруг одлучувал за нивната судбина бидејќи имал неприкосновено право да ја прекине веридбата без никакви законски последици. Овие црковни закони произлегуваат од православно учење, по кое полниот живот се поврзува исклучително со брачната заедница, а секоја постапка која е спротивна на ова се изедначува со блудност и секако подлежи на соодветни санкции. (Троицки, С., 1995, стр. стр. 127)

Во нашето традициско општество, девственоста пред бракот била, но и ден денес претставува задолжителна доблест со која се истакнувале сопружниците. На девојкината девственост и кај двете верски групи особено се внимавало, бидејќи нејзиниот понатамошен живот, како и нејзината општествена положба што требало да ја добие со стапувањето на брачната заедница во целост зависеле од нејзината невиност. Особено во хетерогените селски заедници, јавниот морал не се однесувал само на полното општење пред бракот, туку последично и на контактите на момчето и девојката воопшто. Се сметало за голема срамота доколку некој ги видел младите како разговараат, особено кај муслиманската група. Практично, за верениците постоела забрана за разговор со било кој од машкиот свет, за да не се дојде до искушение. Затоа кај нив, уште од појавата на пубертет женските деца биле под постојан надзор. Идеалот за невиност или девственост кај девојките бил всадуван уште од многу рана возраст, за чие правилно воспитување била задолжена мајката.

Ако во селото се раширил глас дека момчето ја осрамотило девојката, а особено ако таа забремени, тогаш на грешникот му се вршел силен општествен и психолошки притисок со цел да ја земе за своја сопруга, осрамотената девојка. Доколку тој го одбие тој предлог, бил приморен да ја напушти средината во која живее. Во ваквите заедници, повеќе се внимавало токму на девојчината девственост, отколку на богатството и угледот и авторитетот на нејзиното семејство. Затоа во ваквите семејства интересно е тоа што родителите во никој случај не смееле да зборуваат или да ги упатуваат своите деца во деталите за полниот живот, сметајќи дека тоа е деградација и на својот и на семејниот авторитет, пришто, оваа должност најчесто им била оставена на постарите роднини.

Во животот на двете етнорелигиски групи, присуството на старите обичаи и обичајните брачни и семејни правни правила се протегале низ долг временски период, а сознанијата од емпириските истражувања ќе покажат дали тие се присутни и во денешни дни. Воопшто, склучувањето на бракот

минува низ неколку фази од изборот на брачен другар и свршувачката до свадбата.

Пред самото склопување на брак, во начелото на Коранот стои дека мажот мора да ја види жената пред да се одлучи за брак. Но, што се однесува до жената таа воопшто, не се прашувала, односно не се почитувала нејзината желба. Ваквите појави сеуште се присутни во селските хетерогени заедници. Забраната на девојката да одлучува во избирањето на својот брачен сопатник, е исклучително од религиска природа, бидејќи според прописите на исламската религија, родителите, или постарите браќа, се тие кои одлучуваат за кого ќе ја омажат. Ваквата практика, е присутна и денес, иако промените почнаа да се чувствуваат кај одредени типови на семејства, "младоженецот кога ќе му ја донесат дома, тогај ќе видеше шо му донесле". (АИСК-Прилеп, К-114, Иформатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1906 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска).

Интересно е да се констатира дека кај Македонците со исламска вероисповед во с. Лажани и с. Пешталеве се уште е присутен обичајот бендисување кој го обавуваат еднаш годишно и тоа обично на Ѓурговден. Значителни разлики кај двете конфесионални групи се чувствуваат и во изборот на брачниот партнер. Кај Македонците со православна вероисповед постои поголема слобода во однос на изборот, иако одлучувачкиот збор некогаш го имале родителите, но денес за тоа одлучуваат исклучително младите. Момчињата и девојчињата се познаваат во селските заедници, но со оглед на хетерогеноста на селската заедница, како и забраните на движење кај женската популација од страна на Македонците со исламска вероисповед, нивното меѓусебно дружење е ограничено. Кај нив и во денешно време изборот го прават родителите, при што најмногу се водело сметка за имотната состојба и угледот на избраниот или избраницата.

Поради забраната на женската популација за слободно движење, а уште повеќе за дружење со припадници од машката популација, браковите кои се склучуваат меѓу младите, најчесто завршуваат со развод. Затоа младите девојки најчесто, се одлучувале на "бегалки".

И кај Македонците со православна вероисповед, според народното сфаќање, но и според одредени православни прописи, постои услов за стапување во брак со оглед на некои специфични сроднички односи, односно црковното и обичајното право во себе содржат сфаќања за неопходните услови кои мора да се исполнат за младите да можат да стапат во брак. Согласноста на родителите нивното дете да стапи во брак се темели врз одамна создадениот однос меѓу родителите и децата во рамките на семејството, вкоренет длабоко во домашното воспитание и народните традиции, а не како формален, јавно признаен и прифатен услов за склучување на брак.

Еден од најважните услови, присутен и кај двете верски групи е благословот од страна на родителите, без кои венчавањето не би можело да се направи. Доколку младите се решат на брак без благослов на родителите, според канонските одредби на православаната црква, тие се изедначуваат со блудници, “секој брак кој ќе биде склучен без волјата и согласноста на постарите (родителите) е блуд (В.В. 38), Црковно право, 2, стр. 99)

Овие прекршувања се казнувале и со казна која се однесува на забрана на причестување за седум или осум години, зависно од одредбата). Доколку родителите се согласат да дадат благослов за брак на своето дете, ваквиот чин можел да се поправи, според 28 правило на Свети Василие, но и во тој случај се држеле под казна до три години.

Доколку, родителите не се согласат на брак тој неопходно мора да се раскине и да се прогласи за неважечки. Ваквиот брак се допуштал единствено доколку се докажело дека родителите имаат некоја себична и користољубива намера. Токму поради ваквите субјективни одлучувања, православаната црква вовела предбрачен испит на кој сопружниците пред свештеникот јавно и гласно кажуваат дали се спремни да склопат брачна заедница.

Според народното верување, благословот на родителите бил скоро пресуден за склопување на бракот. А тоа секако се засновувало на мислата дадена во Библијата, дека, “благословот на таткото ги утврдува домовите на

децата, а мајчината клетва ги урива до темели нивните основи”. (Мудр. Сир. 3, 9) Има многу случаи кога родителите и против волјата на младите сами му бараат свој сопатник, односно и додека децата се во утробата на мајките тие биле, “таксувани беа, уште додека беа кај неа во утробата, и си се знаеја за сватовштини, и мораше да се земаат, се правеа за да ги спојат децата, ама баба ми ми кажувала дека, една овде се обеси, кутрата, оти неќела да чуе, оти тоа маанлиа се родило, ама пусто таксано”. (АИСК-Прилеп, АИСК-Прилеп, К-129, жена со православна вероисповед, родена 1912, с. Гостиражни) Меѓутоа, како еден јавно прокламиран модел во народното сфаќање е дека многу голем грев е родителите да го унесреќат своето дете со исклучително нивна одлука. Потврда за тоа наоѓаме и во делата на Шапкарев: потпирајќи се на правото од апсолутна власт над својот син како татко, да настојува на својата желба да го ожени сина си за мома која не ја сака. . . тогаш следуваат лоши последици од таа женидба. (Шапкарев, т. 4, 1976, стр. 186-187) За ваквото однесување на родителите, прифатено или наметнато како обичајно правно правило, може да се најде основа во црковното правило, според кое малолетен или малолетна не може да стапат во полноважечки брак, без согласност на тие под чија власт стојат. (Црковно право, 2, стр. 63) Многу интересен е податокот дека издавањето на законот на кнез Милош 1834 во Србија и кнез Данило, 1853 на Цетиње дека, многу раздори, кавги, разводи, па и убиства настануваат со тоа што девојките силум ги женеле за некој недраг, Народниот суд Српски во мај 1834 год. по молба на кнезот Милош да донесе закон со кој на родителите ќе им се укине власта децата насилно да ги женат. И покрај народното сфаќање, дека во детинството никој не смее да го вери своето дете се до идеалната возраст за женеење, народната практика дава примери за непочитување на ова правило. Причината за тоа би можела да се бара во јачината на народното верување дека синот не смее да му се спротивстави на својот родител бидејќи освен должното почитување кон своите родители се плаши и од родителската клетва која е многу јако средство за регулирање на некои меѓусебни односи. Ваквите односи биле

присутни кај двете верски групи, поради што најчесто се практикувало бегање, или бегалка, но во поедини случаи и грабнување на девојката.

Затоа, во народната култура на Македонците се забележани неколку традиционални начини на склопување на брак. Освен редовниот начин, со стројникување, постојат и две архаични форми за нередовно склучување на брак, бегање на девојката (по нејзин личен избор) и со грабнување на девојката. (насилно грабнување, или договорено грабнување).

Во примерите за бегалка, појава присутна и кај двете верски групи, постојат одредени разлики во однос на нивното прифаќање или неприфаќање. Бегањето на девојката од дома, како манифестација на самостоен избор на саканото момче, претставува избегнување на определени обичајно-правни релевантни дејствија што му претходат на стапувањето во законит брак.

Кај Македонците со православна вероисповед, по бегањето на девојката од дома, и покрај револтот на родителите, сепак, по извесно време доаѓало до смирување, особено кога ќе се родело внуче. Внучето, во тој случај имало улога на главен медијатор помеѓу двете семејства. Бегалката редовно била прифаќана од страна на момчето и неговите родители. Во ваков случај како да постоел премолчен договор меѓу родителите на младите. Гледано во поширока општествена смисла, склопувањето на бракот со бегање на девојката претставува и чин на надминување и непочитување на постоечките патријархални принципи за склучување на брак со посредство на медијатор меѓу двете семејства, односно појава кога личните инетреси и чувства се потчинети на колективните потреби.

Кај Македонците со исламска вероисповед, некогаш бегањето на девојката од татковата куќа, претставувало еден од најголемите срамови. Ваквата појава, особено била сфаќана како, една од најнегативните појави, особено ако девојката е побегната за момче кое и е одреден род. Според силата на народната традиција, најголемите клетви од страна на мајката кон својата ќерка се остваруваат токму во тој момент. Ваквите примери упатуваат за непочитување на една од најважните забрани, за несклопување

на брак меѓу одредени сродници, а последиците најчесто се однесуваат на нивниот пород. Според народните верувања скоро секогаш кај таквите деца се јавувале одредени физички или психички недостатоци.

Во денешно време, бегањето на девојка во куќата на момчето, како обичајно правило, е практикувано се почесто и може да се сфати како напуштање на стариот обичај, кога момчето, односно неговите родители требало да платат извесен паричен надоместок за невестата, која со мажењето ја напуштила татковата куќа, а со тоа се намалила домашната работна сила.

Грабнувањето на девојка за невеста, исто така, спаѓа во нередовен и недозволен, или забранет начин за избор на брачен другар. Тоа претставува реликт од подалечното минато, начин спротивен на обичаите на народот, но, мора да се има предвид и фактот дека во нашиот народен живот постои и привидно, односно договорено грабнување кое подразбира, девојкино доброволно пристанување да биде грабната. Ова најчесто се правело за да се заштедат средства потребни за организирање на предсвадбената и свадбената церемонија. Без разлика дали се работело за насилан чин, или пак за договорен чин, грабнувањето се сметало за забранет чин и е осудуван подеднакво кај припадниците на двете верски групи.

Според каноните на православната црква, според 27 правило на Четвртиот вселенски собор, одржан во Ефес, грабнувачот и оние кои му помагале во грабнувањето на девојката да бидат лишени од тригодишна заедничка молитва заедно со верниците, но доклучку не е грабана насила и нема оскрнување на девојката, дека виновниците не подлегнувале на никакава казна. (Милаш, Н., I,1894, стр. 388, 390) Меѓутоа, и овој вид на грабнување не останувал без каконска казна, бидејќи се работи за прекршување на родителскиот благослов, за кој следувало посебна санкција. Казната за грабнувачот за првпат била пропишана од Василие Велики и таа изнесувала три години одвојување од општење, со што грабежот бил сметан за престап полош и од самото неверство, односно, ако при грабежот не дошло до насилство, грабнатата девојка требало “да му се врати на

свршеникот, ако била свршеница, или на родителите. Доколку сакале тие да му ја дадат-да стапат во брак со благослов на црквата. (В.В. 22, 30) Интересен е фактот, што на Анкарскиот црковен собор (314) било усвоено правилото, кое се однесува на “сосила грабнатата девојка-свршеница, а при тоа и оштетена” (одземено девството). Според ова правило, кое било применувано во минатото и кај нас, грабнувачот бил должен да ја врати свршеницата кај свршеникот, и покрај тоа што претрпела телесни оштетувања. (Ђорђевиќ, Т., 1984, стр. 190) Но, од свршеникот зависело дали ќе ја прими сосила грабнатата и телесно оштетената свршеница, или ќе побара раскинување на свршувачката. (Често се случувало со притисок на црквата и грабнатата девојка да биде вратена кај своите родители). За да се отстрани обичајот на грабнување на девојка или невеста православната црква пропишала строги казни за свештениците ако се согласат да венчаат нерегуларен брак, а ова се однесувало и на брак со девојка која побегнала самата од кај своите родители без нивна согласност.

Покрај ставот на православната црква, особено значаен бил ставот на пошироката општествена заедница, кој кон насилното грабнување секогаш бил окарактеризиран како, безрезервно негативен. Јавното мислење на нашето традициско општество за регуларно го сметале секое однесување кое е по утврдени обичаи (просидба, веридба, венчавање), а сите останати појави, поврзани со институцијата брак, претставуват отстапување од тој модел. Негативното вреднување на тоа отстапување јасно може да се види и од фактот дека целокупната селска заедница, грабнувањето го сметала за свој личен срам доколку би била грабната девојка од нивните редови, односно од нивната верска група.

Последиците од ваквата појава во системот на вредности, најмногу се рефлектирале врз судбината на грабнатата девојка. Таа во јавноста се именувала како “посрамотена“ (кај Македонците со православна вероиповед) или “за резил“ (кај Македонците со исламска вероисповед), со што нејзините шанси за брак со некое друго момче биле сведени на минимум. Овие девојки,

со цел да го избегнат јавниот срам, најчесто се случувало да прифатат да останат, јавно изјавувајќи дека грабнувањето било по нивна волја.

Тоа значи, дека во народното верување, грабнувањето се смета за престап кој го пореметува редот воопшто, во потесната и пошироката животна заедница и кој се забранува и казнува, во зависност од тоа дали социјалната средина се смета за стабилна, а посебно државната организација во која ваквата традиција се смета за несакана и за неподобна за сигурноста и стабилноста на постоечкиот поредок. Но, според обичајното право, грабнувањето не било само негативно вреднувано, туку постоело и негово санкционирање, па во некои краеве, како и во овие хетерогени селски заедници, ваквата појава можела да предизвика и разни немири, кои понатаму повлекувале и крвна освета, појава присутна кај Македонците со исламска вероисповед.

Грабнувањето е забранувано, осудувано и казнувано на најразлични начини. Имено, тоа значело непочитување на една од најважните забрани од народен карактер. И според прописите на исламската религија, грабнувањето на девојка означувало еден од најтешките гревови во животот, “најголем грев еве ти кажувам што е, да го грабниш, да го земиш, а неки девојчето, тоа е стварно најголем грев, исто да го нашипуниш, да му ги зацрниш децата, за него нема веќе простување, ни од Господ, ни од никого, значи, слушај сега, да, отепаш, едно, да грабниш, друго, и да шпиуниш некого, трето, овие три работи се најгревота.” (АИСК-Прилеп, К-112, Инф. со исламска вероисповед, маж, роден 1909, с. Дебреште).

Грабнатата девојка не се враќала повеќе во родителската куќа, бидејќи тоа претставувало голем срам за членовите на нејзиното семејство. Кај Македонците со исламска вероисповед, таа останувала во куќата на мажот, за да не го сруши авторитетот на семејството. Но, некогаш ваквите појави доведувале до тепачки, па и убиста, што секако повлекувале и повод за крвна освета. Ваквата забрана, има и општествени димензии, па на свој начин се вбројува во забраните од религиски, и општествен карактер.

Во денешно време, ваквите појави се скоро исчезнати, додека појавата на бегалка е се почеста појава, и тоа со објаснување дека на таков начин, се избегнувале големите финансиски трошоци. Ваквите појави се сметаат за нередовни појави за склучување на брак, и според народниот модел на брак, таквиот брак не се смета за регуларен, ниту пред Бог, ниту пред својата семејна заедница, од чиј благослов зависел брачниот живот на младите, но не бил прифаќан, ниту од страна на колективот, односно заедницата во која живеат. Тоа повлекувало и појава на ригорозни санкции, избегнување и отфрлање, што повлекувало и индиректно исклучување на грабнувачот од селската заедница.

Брачната зрелост исто така, може да претставува пречка, или, пак, и одредена забрана за стапување во брак. Границата за стапување на брак, односно брачната зрелост, кај двете верски групи варираа различно, во зависност од времето, типот на семејството, како и влијанието на религијата. Постојат различни спротивставени мислења и ставови во однос на редот при стапување во брак, како и во разликата во годините кај сопружниците. Но, секако овие промени се разликуваат од минатото до денес. Кај Македонците со исламска вероисповед за момчињата таа граница е до 20 години, а девојката ако не се школува и до 17 година. Кај Македонците со православна вероисповед се сметало дека вистинска возраст за стапување во брак за момчињата е најдоцна до 25 години, а девојката околу 20 години. Според народното сфаќање, се внимавало помалиот “да не го преришне големиот “. Всушност, станува збор за забрана од народен карактер, која се почитувала од страна на припадниците од двете верски групи, освен во оправдани случаи, како што се некои материјални неприлики, болест, “кога родителите од постариот син бараат опростување, или, поради умир при крвна освета, кај Македонците со исламска вероисповед. До колку морало да дојде до прекршувањето на ваквата забрана, помладиот кој му го зема редот на постариот во однос на склопување на брак, т.н.р. преженување, или прегазување, треба да му плати оштета на постариот. (Џорџевиќ, Т., 1930, стр. 30, 38).

Кај Македонците со исламска вероисповед, постои верување, дека “прегазениот“, всушност, го следела несреќа, па и мотив, магиската сила да повлијае, за да остане неженет. А бидејќи најголема цел во животот на секој човек е да склопи брак и да создаде семејство, тоа автоматски доведувало до деструкција на семејните односи. Кај нив може да се забележат и примери со многу голема разлика меѓу сопружниците, односно младо девојче да го омажат за некој постар маж и до 40 години, што индиректно даваат сосема поинаква слика за пореметениот идеален живот во семејната заедница, “младите се против тоа сега. Нема сега, не сакаат така и не одат. Тоа беше неправда за сите, голема неправда. Како сега јас, да земам и девојчето мое на 60 годишен да го даам.” (АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год. с. Дебреште. Снимила Соња Ризоска Јовановска.)

Како едни од најважните забрани во однос на изборот на брачниот другар, претставуваат забраните за склучување на брак со одредени роднини. Забраните се однесувале на крвното сродство, посвојувањето, духовното роднинство. Други забрани кои се однесуваат на склопување на брачната заедница се разликата во верата и во вероисповедта.

Во муслиманското право особено место заземаат забраните во однос на склопување на брак со личност од друга религија. Според одредени теолошки прописи, особено била изречена забраната за неженење со паганите, а донекаде било дозволено склопувањето на брак со личност од христијанската или јудаистичката религија. Надвор од овие пречки и забрани, се водело сметка и за имотната состојба на свршениците. Иако таа околност не претставувала правно релеванта забрана за склучување на брак, сепак се водело сметка за општествената положба и богатството на спротивната страна, од што зависела и согласноста на родителите. Не станува збор за црковна забрана, туку воопшто, за забрана од општествен карактер, која на индиректен начин влијаела на одлучувачкиот момент на родителите, бидејќи без согласноста и благословот на родителите не можело да се пристапи кон венчавање.

Според Коранот, во однос на склопување на бракот строго се водело сметка да се почитува и забраната за склопување на брак со одредени роднини. Односно, забележано е дека, “ забрането им е на сите да се женат со своите мајки, своите ќерки, своите сестри, своите тетки, и по мајка и по татко, со ќерките на своите браќа и сестри, со своите помајки кои ги доеле, со сетрите по доење, по млеко, со мајката на жената, со нивните балдази, со маќеите, забрането е да се венчаваат со жените на нивните синови, односно со снаите. (Коран, 4, 23) Особено, правните прописи што се однесува за разгледување на брачните забрани во однос на сродството, особено биле потенцирани кај т.н.р.сродство по млеко.

Во минатото, и пред самото примање, но, и по приемот на христијанството како религија, брачната заедница се озаконувала надвор од црквата, според утврдените обичајни народни обичаи, што биле познати од паганството. Стапувањето во брак имало строго семеен карактер и се одвивало во рамките на семејната заедница и тоа без учество на државен или црковен орган. Брачното соживување, Македонците го именувале како свадба, свадбена свеченост, или, само, како брак. Во однос на историјата на црквното право може да се забележи дека односот на црквата кон бракот, имал само признавачки карактер, што се гледа и од записите во Евангелието (Јов. 2, 1-11). Ова јасно покажува дека древната христијанска црква во однос на бракот се јавувала како штитеник на државната форма на бракот, но во исто време и постоечката форма прифатена и во народните обичајни правила. (Црковно право, 2, стр. 31)

Практиката да се склучува брак без учество на црквата, односно свештеник продолжува и понатаму и по приемот на христијанството. Но, од 1095 год, црквената форма на бракот, односно венчавањето станува задолжителна форма за полноважност на бракот. Притоа, секој брак склучен без знаење на црквата, односно без црковен благослов, бил оценет како неважечки. Во одредбите на Душановиот законик, практично се јавува забраната да не се прави никаква свадба без венчавање, а доколку се направел без благослов, бракот да се раскине. (Шапкарев, 1976, т. 4. стр. 34)

Ваквата одредба била изедначена со правилото за непостоечки бракови, а се однесува на браковите склучени спротивно на условите и на начинот на нивното настанување. Денешната форма на склучување на брак, покрај религискиот карактер, регулирана е со донесувањето на законот за брак, 1946 година.

Според исламските прописи, едни од задожително пропишаните правни правила се однесуваат најмногу на брачните врски, а не на семејството, кое не зазема централно место во правниот систем и се задржува во старата патријархална форма. Но, она што во потполност го издвојува исламот како религија, од православноста сфаќање на бракот е фактот што го регламентира многоженството како гаранција за многубројното машко потомство и создава одредена сигурност за жената. Коранот ограничува до четири законски жени, и тоа по негов избор одлучува како да се однесува кон секоја од нив, давајќи му своевременно право на неограничен број врски со неговите робинки.

Бракот се состои од договор, исплаќање на мираз од страна на мажот и доаѓање до согласност на договор од двете страни (тогаш кога жената е правно неполновредна, но е преставена од нејзиниот старател). Ваквите појави на полигамија се присутни и кај Македонците со исламска вероисповед, односно појавата на бигамија е присутна во сите наведени хетерогени селски заедници. Примерите за бигамија, као што напоменавме и претходно се исклучително преземени од правилата и прописите на шеријатското право, иако од многу семејства се јавно осудувани.

4.4. Забраните поврзани со свадбениот обреден комплекс

Доколку склопувањето на бракот се одвивал според строго пропишаните традициски норми, како и според религиските прописи, таквите обредни активности биле проследени со позитивни влијанија за заштита и обезбедување на среќен живот на младенците. И покрај некои разлики, во религиските сфаќања за бракот, како и промените направени како резултат

на исламската религија, сепак и кај Македонците со православна и кај Македонците со исламска вероисповед може да се забележи дека свадбената обредната практика опфаќа еден доста сложен систем. Преку извршувањето на задолжителните обредни активности, како и преку почитувањето на големиот број на забрани и ограничувања, ќе се обидеме да разгледаме како припадниците на двете етнорелигиски групи овозможуваат функционирање на инокосната заедница во рамките на традиционалната селска заедница. Сите три етапи на свадбениот обреден комплекс се карактеризираат со строго утврден ред, односно целосно извршување на сите обредни активности, а главни извршители најчесто се членовите на семејството, особено на невестата и тоа со единствена цел, преку разни магиски обреди, да им се обезбеди среќен брак на младите и да им се обезбеди пород.

4.4.1. Забраните поврзани со предсвадбените обреди

За да не дојде до некои несакани последици поради склучување на бракот, без разлика дали е под притисок, или не, не само црковниот, туку и народниот модел на брак претполага свршувачката да му претходи на бракот. Како и во минатото, свршувачката и денес претставува своевиден предоговор кој е поврзан со склучување на брак и секогаш му претходи на венчавањето. Тоа е обичајно-правна институција со која се постигнува согласност меѓу семејствата на момчето и на девојката дека нивните деца ќе стапат во брак и чин кога младите пред своите родители ќе ја потврдат својата желба и согласност да склучат брак.

Истражувањата покажуваат дека на свршувачката како еден од најзначајните елементи кон засновање на брачна заедница и претходи една од најважните фази од предсвадбените активности, а тоа е стројникувањето. Просидбата, или како што најчесто е познато како стројникување, е сеуште присутна појава во сите хетерогени селски заедници и тоа подеднакво кај двете верски групи. Тоа е еден од најсуштествените елементи на свршувачката, како иницијален акт во која подеднакво се вклучени двете

страни, страната на момчето кое е во улога да ја бара раката на девојката, и страната на девојката која треба да одговори дали се согласува или не за да склопи брачна заедница. Двете страни подеднакво преку одредени луѓе, кај Македонците со православна вероисповед познати како стројници, а кај Македонците со исламска вероисповед познати како иследници, играат многу значајна улога во преддоговорот за склучување на брак, за предметот на договорот, односно за правата и обврските на двете страни, но, воедно и за санкциите кои се неминовни во случај на неисполнување, откажување, или раскинување на свршувачката, како и за последиците од раскинувањето на свршувачката. Иако има разлика во називите, функцијата на стројникот била иста. Меѓутоа, секогаш се водело сметка кој ќе биде испратен во својство на стројник или иследник, бидејќи тој морал да ги носи епитетите на особена и надарена личност која со умешност на пофални зборови за квалитетите на момчето и неговото семејно богатство ќе го претстави семејството од чие име ја бара девојката за свршување. Основната функција на стројникот била да бара и да добие двострана согласност, неопходна за понатамошните постапки врзани за чинот на свршувачката.

Со испраќањето на стројникот, всушност, започнуваат и обредите на сепарација, односно сите активности кои се поврзани за остварување на целосно одвојување на обредниот субјект од секојдневниот живот. Обредите се карактеризираат со иницијалната улога која е особено значајна во процесот на обредното преминување, од една состојба, во друга. Кај Македонците со православна вероисповед, во минатото, стројникувањето било неминовен процес, а во одлуката за склучување на бракот одлучувал таткото на невестата, најчесто и без согласност на девојката.

Во денешно време, стројникувањето се прави со цел, да "се испоштува адетот", па во улога на стројник доаѓа или некој пријател на таткото на момчето, или негов роднина, но исто така може да биде и припадник на женскиот пол. Девојката обично знае дека ќе дојдат по неа, бидејќи избраникот по некој "има испратено абер, така е кај нас рисјаните и ќе појдат после да се видат, а кај муслиманите само на збор, гледање коа ќе ти ја

донесат." (АИСК-Прилеп, К-116, маж со православна вероисповед, роден 1930 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска.)

Кај Македонците со исламска вероисповед, одлуката на родителите е скоро секогаш решавачка. Улогата на иследник секогаш му е доверена на личност, маж, што индиректно го покажува авторитетот на мажот во исламската религија. Испитувањата покажуваат дека девојката воопшто, не се прашува за согласност за стапување во брак, туку таа седи во другата соба и не знае за кого ќе ја дадат нејзините родители, "порано девојката не смеела да зборува, оти нејќам да речи, не смеела да речи, кај шо ќе а даеше татако и таму ќе си биди, таткото кај шо ќе речи, а и сега е така кај нас." (АИСК-Прилеп, К-112, Иформатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска)

Според народните верувања, тој ден не смеело да се мете, за да не "се смети работава", а и по заминувањето на стројниците, не се метело, од истата причина. По одредено време иследниците доаѓаат на "повторно убедување", и доколку таткото на невестата е задоволен од авторитетот и имотната состојба на семејството, ја обесувал марамата на ѕид, и со тоа давал знак дека се согласуваат, "ќе дојдеше иследнико, ајде, ајде, една марама ќе му даеше бакшиш, ќе ја обесеа вака марамата на ѕид, а марамата беше ткаена, и шарена, бело со црвено. (АИСК-Прилеп, К-114, Иформатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1906 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска) Овој чин завршува со тоа што тие едни со други се прегрнуваат и едните велат: "ај аирлија", а другите "амин " и кога "демек од страна на младата се праќа некој нишан, марамата како дар за момчето"(АИСК-Прилеп, К-112, Иформатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска) Потоа таткото на невестата им давал "книже"на кое имало напишано се што бараат од семејството на момчето. Во некои семејства, иако се поретко, при склучувањето на брак се фрлало ниќав (парична сума, која се дава како гаранција од страна на момчето, ако дојде до раскинување на свршувачката) во минатото, ниќавот се состоел од давање на златници, или "бишебарлак" (турска кована пара, што означувала предмет со

пет аршина, петолирка). Обично, на ваквата практика присутвувал и оцата кој по исплатувањето на ниќавот задолжително пеел молитва. "Тоа, го правеа некоаш, фрлаа ниќав, и се пазареа колку ќе дадат, тоа мораш да го платиш ако сакаш невеста да земеш." (АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска)

Ваквата појава била присутна и кај Македонците со православана вероисповед и потсеќа на некогашниот обичај наречен "прит", присутен и во истражувањата на Јозеф Обрембски кај наслението во Порече. (Обрембски, 2001, стр. 249) Денес ваквиот обичај е симболичен, а најчесто и не се практикува. Но, според народното уверување, бракот не смеел да се склучи доколку не се исплати ниќавот или притот за невестата, а по исплатата можел да се утврди и денот на свадбата и се она што е поврзано со неа.

Во однос на свршувањето постојат правила кои мора да се почитуваат. Доколку двајца млади се свршат и покрај ветувањето дека ќе се венчаат, сепак ако едниот сака да отстапи, тогаш може да се повлече ветувањето. Но, доколку некој се има свршено, а не ја прекине венчавката, тогаш постои забрана за свршување со друга личност. Тој чин иако е формален мора да се направи, наспроти тоа ќе сноси последици од страна на семејството од кое се откажал, а исто така и од својата заедница. Доколку отстапувањето го прави девојката, нејзиното семејство е обврзано на семејството на момчето да врати двојно повеќе од она што го добила за дар, а својот дар не смеела да го бара назад.

Во народното сваќање, "веридбата", или "давањето збор" има задолжителен карактер. Свршувачката по своето значење и денес во некои хетерогени заедници, како во с. Дебреште, с. Пешталеве и с. Десово се смета дури и нешто повеќе од свадбата. "Тоа е забрането кај нас, свршувачкана е поважна од свадбана, оти тогај си дал збор и пред Бога и пред самио себе, како тоа, недај Боже, па да откажеш, тоа е Божји грев, нема да имаш среќа ни на овој ни на оној свет. Колку, колку, од страв од пусти грев, не сме смееле

да откажеме.“ (АИСК-Прилеп, К-127, жена со исламска вероисповед, родена 1913 г. с. Лажани)

Народното сфаќање, дека раскинувањето на свршувачката е практично забрането, е присутно и кај Македонците со православна вероисповед. “Само еднашка у живот човека се раѓа, и само еднашка се свршува, а да се жени може повеќе пати, ама да се свршува само еднаш. Тоа е забрането уште од стари, вела, дека верувањето е пред Бога и на овој и на оној свет.“ (АИСК-Прилеп, К-127, жена со православна вероисповед, родена 1932, с. Лажани) Тоа се гледа и од фактот што раскинувањето на веридбата е сосема ретка појава во нашето традициско општество и во голема мера е условено од негативната реакција на пошироката општествена заедница.

Традициското јавно мислење ваквата постапка ја гледа како голем срам па дури и грев со кој виновникот во голема мера си ги намалува шансите за повторно склопување на брак со некој од истата заедница во која живее. За спречување на ваквите несакани постапки и за светоста на самата свршувачка зборува фактот што после веридбата, за девојката постои забрана, односно од менувањето на прстените, па се до венчавањето, идната невеста не смее да оди на јавни места, не смее да зборува со други момчиња и не смее да излегува никаде сама. Таа била и знаковно одбележана, некогаш со киската во скутникот, а сега со прстенот на десната рака, а во исто време и со одредени дарови од страна на свекрвата. Ваквите знаковни обележја имале за цел да ја означат промената на нејзината општествена положба, од немажена девојка, во личност која наскоро ќе ја промени својата состојба на мажена, односно како свршеница, се наоѓала во посебна состојба на сепарација.

Ваквите забрани се многу поригорозни кај Македонците со исламска вероисповед, при што строго е изречена забраната за било какво излегување од дома, освен со своите родители. Знаковното одбележување на невестата е присутно и овде, со златните белезици, со што се внимавало никој да не ја гледа. Нејзината должност била да ги заврши последните подготовки околу рубата. А доколку морала да излезе се криела од семејството на својот иден

сопруг. Ваквиот обичај на криење на свршеницата најверојатно е остаток од времето кога брачниот однос почнувал веднаш од свршувачката на девојката, па и оправдувањето на ригорозните правила и забрани поврзани со раскинувањето на свршувачката.

Но, и покрај утврдените забрани во однос на свршувачката, до незјино раскинување можело да дојде и од оправдани причини, како на пример, во случај на селење на целото семејство од страв од турските зулуми, ненадејна болест на еден од верениците или препрека во сродството која се открила пред самото венчавање. Само во тие пригоди, раскинувањето на свршувачката поминувало без осуда или освета, и се сфаќало како судбина или божја волја, нешто на што никој не можел да повлијае. Меѓутоа имало случај на повратен процес, односно после раскинувањето на свршувачката, младите да се вратат пак заедно, но во тој случај тоа било поголема казна за виновникот кој бил должен да сноси многу големи последици од страна на семејството на изневерените. “Има случаи, кога ќе го растураат “рака фаќањето“, но по некое време, пак ќе ги споја младите, ќе ги убеди, ама тоа не чини. Повторувањето на рака фаќање не е уба, носи несреќа, вела, не ќе и доносува децата, или детето ќе и биде за на умирање, па ќе го повратуваат. Тоа е полошо од растурање на работава, на свршувачката“. (АИСК-Прилеп, К-132, жена со исламска вероисповед, родена 1922 год. с. Гостиражни) Давањето збор, кај Македонците со исламска вероисповед е наречено “рака фаќање“.

За целосна среќа на младите, според народното убедување на дел од Македонците со исламска вероисповед, потребно е да се повикуваат и на Господ, на Алах, и на Исус, со цел младите да имаат целосен мир. Верувањата во Исус, а воедно и во Алах е еден од главните параметри за недефинираната свест за својата припадност, што претставува и главен идентификатор за етничките обележја на етнокултурниот идентитет на Македонците со исламска вероисповед.

Свршувачката во минатото строго се држела до обичајните и народни правни правила, делумно врз црковните правила и канонски задолженија.

Нивното исполнување, почитување на правилата, забраните и ограничувањата создале посебен однос кон бракот, како и посебна почит кон утврдениот обичајно-правен систем, имајќи ги предвид многубројните последици, како резултат на нивното непочитување.

На денот на свршувачката, се договарал и денот за свадба. Успехот на бракот и среќата на младите според народното верување зависел и од времето на одржување на свадбата. Православниот христијанин, ако сака да живее според учењето на Господа Исуса Христа и да се управува според црковниот ред, при стапување во брак треба да се венча во храмот. Одржувањето на свадбената церемонија е временски ограничено според правилата пропишани од страна на православната црква. Во една од деветте црквени заповеди е и забраната да се прави свадба за време на постите. Светата црква забранува и венчавање во деновите од Сирни поклади до вторникот од Светлата седмица; за време на Богородичните пости; и во периодот од Божиќните поклади до Воведение (Пречиста) и од Св. Игнатиј до Св. Јован, односно во периодот на т.н.р. Некрстени денови. Отстапувањата можеле да бидат направени само од страна на епархискиот архиереј, кој можел да даде благослов за венчавање и во забранетите денови, освен во деновите на Велигденскиот пост. Ваквите отстапувања биле дозволени, само во случај на болест на некој од младите, или, пак, родителите на младенците, поради заминување во војна.

Но, освен црковните забрани, преовладувале и народните забрани, кон кои строго се држеле припадниците кај двете верски групи. Според народните верувања, свадбите не се правеле во периодот кога Месечината опаѓа, или во деновите кои се сметале за исклучително несреќни, како во вторник и петок. Кај Македонците со исламска вероисповед се верувало дека, “вторник е лош ден, а во петок не прави оти е ден за клањање, тогаш е цума, саботата исто така се смета за лош ден, но по зајдисонцето може да се почне со цумбушот“.(АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска)

Кај Македонците со православна вероисповед, обично се внимавало да се почитува забраната за венчавање во т.н.р. Некрстени денови, со уверување дека, “тоа ќе ги предизвика лошите сили да и наштетат на младите, може дури и од умот да се штакнат, нешто сигурно лошо ќе се случи уште за време на свадбата. “(АИСК-Прилеп, К-127, маж со православна вероиповест, роден 1916 г., с. Лажани) Ваквото народно сфаќање од стравот на натприродните сили условило свадбените обредни активности да се одвиваат со цел да се заштитат младенците од нивното негативно влијание.

По успешното стројникување и согласноста за стапување во брак се започнувало со предсвадбените обреди, а тоа значи подготвување на миразот. Називот "мираз" е од турско потекло и означува наследство, имот кој девојката му го носи на мажот од страна на своите родители, (А. Шкали}, 1957) а со исто значење се користи и терминот "руба". И кај двете верски групи при носењето на "рубата" од особена важност било нејзиното јавно претставување пред мештаните во селото. Кај Македонците со исламска вероисповед, предсвадбените активности започнуваат во средата пред свадбата, а "рубата ја носат во четврток, ама таа еден ден порано се спружира овдека за сите да ја видат". (АИСК-Прилеп, К-111, Иформатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска.) Притоа и кај двете верски групи се почитувала забраната "мажи не смеат да одат по руба, не смеат да се мешаат со жените, оти ќе им се измешале работиве во куќата, мажко ќе а земе женската работа, а жената машката". (АИСК-Прилеп, К-111, Иформатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска.) Дури во четвртокот, после гледањето на рубата, во домот на невестата, постарите луѓе од страна на семејството на момчето се подготвувале свечено во група, обично непарен број, да одат по рубата. По нив се праќале и сите дарови или "бовчалаци" за невестата, кои исто така се во непарен број, како и невестинскиот фустан кој го купувал свекорот. Притоа, истата вечер свекорот плаќал и пари за невестата. Овој обичај постои и ден денес - се плаќаат многу големи суми. За

време на моите истражувања таа вредност изнесуваше и по неколку илјада германски марки.

Кај Македонците со православна вероисповед до пред 30- тина години за "рубата" се договарал стројникот. Барањата зависеле од имотната состојба, но и од бројноста на машките и женските деца и кај двете семејства. Се случувало "рубата да се опрости" доколку семејството на младоженецот било Богато, а на девојката сиромашно. Но, и во таквите случаи родителите на невестата не ја прифаќале таа понуда, напоменувајќи дека нивното дете " не е од улица" и дека "ќе му дадат се што му се следува". "Не смееш да дозволиш девојчено да го пратиш без руба, оти на оној свет, ќе нема ништо. Оти рубата му дава сигурнос и на овој и на оној свет. Мома без руба, како пиле без глава, ете тоа ти е." (АИСК-Прилеп, К-119, жена со православна вероисповед, родена 1923. с. Десово) Во денешно време обично не постои договор за "рубата", бидејќи се знаело што се ќе добие невестата и што може да очекува. Таа се изложувала во четврток, а се носела во петок во куќата на младоженецот, "во петокот кај нас се одеше по руба. И тоа одеа свои, младина, мажи одеа само, тек мораше да бидат." (АИСК-Прилеп, К-114, жена од христ.припадност, родена 1909 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска.) Разликата во возрасната структура е присутна и овде, притоа кај православните одат помлади мажи, а кај муслиманите одат само повозрасни мажи. Но, самиот чин на одење по рубата зборува дека е од семеен карактер, бидејќи секогаш учесници се членовите од потесниот семеен круг. Обредното време на носење на рубата се одвивало во различни денови, затоа и во искажувањата луѓето ја потенцираат таа разлика "кај нас е вака, а кај ними е инаку" искажувајќи свесно или несвесно на постоечките промени и со тоа нагласувајќи дека секој мора да се придржува строго почитувајќи ги правилата и прописите во сооднос на својата вера.

Во предсвадбените обреди, спаѓа и чинот на канење на гостите, припадници и од двете групи на свадбениот чин, што претставува многу важен индикатор за функционирањето на селото како обредно-религиска заедница. Картата за канење била основен и неминовен симбол при

канењето, но во денешно време кај Македонците со исламска вероисповед таа е напуштена од употреба. "Кани најстариот од куќата и тоа само со јаболко и ќе ти рече: Имаш сељам да дојдеш на свадба." (АИСК-Прилеп, К-112, Иформатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска.) Меѓутоа уште во канењето на гостите од страна на Македонците со исламска вероисповед кон Македонците со православна вероисповед се врши поделба на гостите по полова структура, "имаш сељам од свадбарот, сабота жените на вечера да доат, в недела мажите." (АИСК-Прилеп, К-112, Иформатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска). Поделбата на гостите уште при самото канење подразбира барање на почитувањето на религиската забрана и од страна на гостите, припадници на Македонците со православна вероисповед. Освен религиска забрана, ваквата забрана има и општествен карактер бидејќи спречува било какви провокации упатени од машките припадници кон женските припадници, а со тоа се спречуваат и било какви поводи за дезинтегрирање на заедницата.

Кај Македонците со православна вероисповед обично "свекорот кани, зема карта, таа е полна со вино, јаболко носи, а картата е накитена со црвени кончиња и пари, сребро, околу-наоколу. На јаболкото оставале некогаш пари, ама сега и без јаболко одат, само со карта. На прво место отсекогаш бил кумот. Не смееш да го забиколиш кумо, прво него. Па после се канат, па девер, старосват, али како најпрвин се кани кумот." (АИСК-Прилеп, К-116, маж од христ. припадност, родена 1930 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска) Забраната да не се заобиколи кумот, односно прв да се покани, доаѓа од силата на народната традиција дека "кумот е главен на земјата, а Бог е на небото". Потоа се почитувал редот според значајноста улогата што ја имаат одредени личности во свадбената церемонија, како старосватот, деверот, побратимите, поблиските роднини, соседите, подалечните роднини и сл.

Изведувањето на предсвадбените обредни активности, според традиционалната поделба на работата, се смета за женска обврска. Во

ваквите обреди основно е магиското поврзување на младенците со одредени животни симболи на плодност, во прв ред со аграрните симболи и култови. Кај Македонците со православна вероисповед сеуште се изведува обичајот обредно сеење брашно за замесување на обредниот леб, "сваќата". Обично девојките од домот на младоженецот, чии родители се живи, се собирале во петокот во дворот да сеаат брашно. Ваквиот обред се изведувал пред зајдисонце, како претпазлива мерка да не ги привлечат влијанијата на лошите сили. Околу нив се собирале и момчиња, па земале од брашното и се фаќале за лицето, со уверување, дека побргу ќе се омажат. Во ваквиот обред се забележува магиската сила на чистотата на девојкината невиност и аграрните жртвени елементи, брашното, како дел од свадбениот обред со нагласена тенденција на магиско обезбедување на плодноста и трајноста на брачната заедница, како и со пренесување на плодотворната сила на аграрните плодови на човекот по пат на допир.

Во домот на девојката се собирале многу млади девојки и невести, се вршело обредното замесување на "сваќата", како и многу магиски постапки со кои ќе и обезбедат среќен брачен живот. Може да се забележи дека скоро во сите предсвадбени обреди кај Македонците со исламска вероисповед се потенцира половата поделба. Токму таа хетерогеност во селската заедница условила и кај Македонците со православна вероисповед придржување и безусловно почитување на нормите на исламската религија. Тоа најмногу може да се забележи кога без разлика на тоа што се поканети сите членови на дадено семејството со православна вероисповед кај семејство со исламска вероисповед, едноставно се знаело кога и каде да одат припадниците на женскиот пол, а кога и каде припадниците на машкиот пол за време на свадбениот церемонијал.

Кај Македонците со исламска вероисповед дел од предсвадбените обредни активности биле напуштени. Наместо сите пропратни елементи при замесување на обредниот леб, едноставно се поминувало на месење на "пита" и тоа од страна на мајката на невестата (што упатува на остатоци од матријархатот). Во напуштени елементи спаѓаат и подготвувањето и

носењето на свадбениот бајрак, кој некогаш бил основниот симбол за почеток на свадбата. Кај Македонците со православна вероисповед бајракот со сите накитени придружни елементи: јаболкото, шамиите и даровите сеуште зазема значајно место во свадбениот чин бидејќи јавно го симболизира почетокот на свечениот чин на свадбата.

Во предсвадбените обреди се застапени и многу елементи на иницијација, како што се плетењето на венци, бричењето на зетот и облекувањето на невестата, како и каносувањето кое сеуште е присутно кај муслиманското население. Сите овие обреди претставуваат обреди на сепарација.

Плетењето на венци е сеуште присутно во некои семејства на Македонците со исламска вероисповед. При плетењето се внимавало да не останат цвеќиња и зеленило, за да не им остане невестата дома. И овде аграрната магија зазема особено место во свадбениот обреден комплекс, преку својствата на одредени билки преку преносната магиска сила да повлијае на младенците. Плетењето на венците кај Македонците со православна вероисповед е обичајна практика, а преку нивната кружна форма, односно преку симболиката на магиски круг, се заштитувале од лошите влијанија кои би можеле да им наштетат на младенците.

Сите овие предсвадбени обреди имаат за цел да ги подготват младите за прифаќањето на новата општествена положба што ги чека. Но, нивната кулминација била во саботата вечер, во домот на девојката и момчето, како и при доаѓањето на свршеницата во новиот дом, и кога по првата брачна ноќ момчето ќе заземе поинаков општествен и семеен статус.

Во куќата на девојката како еден од многу значајните предсвадбени обреди е денот пред свадбата, односно денот кога таа се простува од својот дотогашен живот, кога се подготвува на обреден начин за идна сопруга. Најзначајни моменти во нејзината куќа се: каносувањето, нејзиното обредно капење, нејзиното облекување. Некогаш освен косата, ги каносувале и ноктите, но во денешно време, тоа е напуштено и е заменето со бојадисување со лак за нокти.

Каносувањето започнувало со отсекување на дел од косата, кој се сокривал веднаш од страна на мајката на невестата, со уверување дека силата се наоѓа токму во косата и дека на тој начин е заштитена од разни магиски влијанија. Тоа секогаш било проследено со пеење на обредни песни, се разбира на македонски јазик. Многу од жените играат и со дајре и пеат еротски песни, а невестата е со наведната глава, бидејќи нејзиниот живот за неколку дена добива сосема друг карактер, односно се воведува во поинаков животен статус. Невестата при чинот на каносување мора да е "ритуално чиста", "вака, си се собираат другарките, на вечера, ќе си вечерат, таа е нејна вечера со другарките. Тие ќе ја каносуваат, ќе ја спремат, знаеш се треба да е чиста, ќе си играат, тоа и е последна вечер со ними, од утре нели се е поинаку". (АИСК-Прилеп, К-114, жена од мусл. припадност, родена 1975 год Снимила Соња Ризоска Јовановска) Можат да се забележат многу драмски елементи во целиот овој чин.

Истата вечер на обреден начин се врши и обредното капење на невестата, кое има исклучително магиски карактер, односно магиска заштита на младите од лошите сили на кои се најмногу изложени. Кај Македонците со исламска вероисповед, водата за обредното капење на невестата ја носело машко дете со живи родители, "мајкино-таткино", кое преку магиската сила на својата машкост и живот треба да ги пренесе своите својства на невестинската плодност во бракот и да обезбеди машко потомство. За водата од обредното капење на невестата постоела забрана за нејзино фрлање во куќата. Обично таквата вода се фрлала на родно дрво, поврзувајќи ја невестинската плодност со магиската сила на вегетацијата и се внимавало никој да не забележи, со уверување дека на тој начин може да им наштети. По обредното капење на невестата строго се внимавало да се придржува на забраната за допирање со земјата бидејќи на тој начин се чувала од разни магиски дејствија.

Кај Македонците со православна вероисповед, девојката морала да залее сама вода, и притоа да се придржува на забраната да не зборува додека ја полни водата. Исто така таа морала да се искапе се додека не било убаво

разденето. Невестата ја капеле девојки, кои се сметале за близок род, бидејќи стравувале од лоши очи, или разни магиски дејствија и тоа исклучително со јаболко, како симбол на плодноста. Обредното капење со сите обредни предмети, како налеаната вода, јаболкото се карактеризираат со изразито сепарациско значење, односно означува отфрлање на старата и подготовка за преземање на нова општествена улога.

Обредното капење за свадбената церемонија, заедно со другите две, првото со капењето на новороденчето, и третото при умирачка, заокружува едно од најважните обредни прочистувања во животниот циклус на поединецот. Обредната чистота на девојката е нагласена и преку забраната, девојката при обредното капење за подготовка на свадбената церемонија да нема месечен циклус. Во контекст на обредната чистота е и практиката на капење со јаболко, кое требало да се чува најстроγο, за да можат младенците и при нивната брачна ноќ заеднички да каснат од него.

Во исклучително значајни обреди на сепарација, односно во подготовка за одвојување од статусот на девојка, претставуваат и нејзиното обредно облекување на невестинската носија, ставањето на невестинските покривала, нејзиното одвојување во посебна просторија, па се до нејзиното изнесување од татковиот дом и одведување на невестата во домот на момчето. Ваквите обреди го изразуваат социјалниот аспект на преминот, кој девојката го доживува со одредени психички промени, бидејќи засекогаш заминува од татковиот дом и целосно се менува нејзиниот иден живот, нејзините улоги и нејзиниот статус во општеството. Преку облекување наопаку на дел од обредната носија, како и задолжителното покривање на главата со одредени покривала се забележува заштитната функција, која кулминира пред нејзиното излегување од својот дом, односно од своето, за да може заштитена да се упати кон куќата на момчето, односно кон туѓото. Опозиција свое-туѓо, зборува за сите пропратни психички елементи што ги доживува девојката со самиот факт што уште при самото излегување од татковата куќа треба да биде заштитена од сите погледи кои доаѓаат, од надворешноста, односно од туѓото. Нејзината покривка врз главата ја има

најглавната функција, да ја заштити, како од урокливите очи, така и од влијанието на натприродните сили, кои демнеат од сите страни. Таквата опасност придонела за почитување на многу забрани кои се однесуваат токму на нејзината заштита од оној свет. Невестата, морала да ја почитува забраната, да не ја виде гологлава некој од свадбарските гости. Исто така, при доаѓањето на сватовската дружина, забраната да не ја види момчето, туку таа да го види низ прстен и преку сито, за да биде приврзан кон неа, како и со цел зетот да биде сит со неа во понатамошниот живот. "Гледањето на невестата низ сито може да се објасни со категоријата "видлив" и "невидлив" свет. Бидејќи зетот за невестата доаѓа од туѓа средина, од оној свет, а негова карактеристика е невидливото, невестата е дарувана со моќта да може прва да го погледне, што значи да ја совлада туѓата територија и да ја прими како своја. (Петреска, В., 2002, стр. 464)

Особено значајно во предсвадбените обредни активности е и бричењето на зетот, собирањето на влакната од брадата, како и истурањето на водата кои имаат исклучително иницијациски карактер. Нивните обредни дејства и функции во целост се идентични и кај двете етнорелигиски групи и се карактеризираат во обреди на сепарација, односно во обреди со кои го подготвуваат момчето за новата улога што ќе ја добие, со доведувањето на невестата.

Кај Македонците со исламска вероисповед, бричењето на зетот се одвива на денот пред свадбата и карактеристично е тоа дека на овој чин некогаш присуствувале само мажи, а во денешно време се направени промени, па може да се случи да има и присуство на жени, но само во одделни семејства, "зетот пред да ја земаат невестата го бричат, од фамилијата, еден ќе одредат и тој ќе го бричи и само мажи се собираат, а сеа и жени влагаат и тука кај кој го бричат, пари му фрлаат на зетот. Бербер си викаат, бербер и на него ќе му даат дар и тука играат, пеат, тука се збираат во дворот и потоа одма ќе се искапит, и на зетот ќе му даваме кога ќе го бричат по 5 банки пари".(АИСК-Прилеп, К-113, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1906 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска).

Времето на обредните активности околу бричењето на зетот кај Македонците со православна вероисповед е исто, вечерта пред свадбата. Бричењето го изведува кумот, и притоа внимава да не паднат влакна на земјата, со уверување дека на тој начин може да предизвика одредено влијание на лошите сили. Таквата забрана најчесто е поврзана со верувањата дека земјата има поинакви својства, па може да повлијае преку својата внатрешна сила, затоа најчесто се спростирала рогузина, која се собирала и се сокривала од страна на мајката. Потоа зетот се одвојува во посебна просторија, а неговите блиски и неговите другари преку разни хумористични и еротски песни го подготвуваат за новиот социјален статус што го очекува.

Некогаш капата спаѓала во задолжителен елемент на обредната носија, која имала заштитна функција, бидејќи и невестата и зетот имале централни улоги во свадбената церемонија. Капата денес е напуштена кај Македонците со православна вероисповед, но кај Македонците со исламка вероисповед и денес е присутна. Зетовото носење на капа во текот на свадбениот обред, на одреден начин како знаковно обележје, ја означува неговата статусна положба, односно “елемент на континуитет кој својата полна потврда ќе ја добие по завршувањето на обредотв. (Јовановиќ, Б., 1993, стр. 134)

Сите овие обреди кои имаат преодно значење, всушност, го отсликуваат симболичкото одделување на главните личности во свадбата, невестата и младоженецот, на одреден период, преку испитување, обредно прочистување, промена во социјалната структура, односно преминување од еден во друг статус. Ваквата преодна фаза, со промена на улогите е определена во лиминалната фаза, која доаѓа веднаш по фазата на сепарација, односно кога девојката и момчето од профаниот свет влегуваат во еден нов просторно-временски дел, кој се карактеризира со една несекојдневност, света реалност, односно како други личности, невеста и младоженец. Ваквата лиминална зона се карактеризира со подготовката на сватовите по невестата и всушност, ја претставува етапата поврзана со свадбената церемонија.

4.4.2. Забраните поврзани со свадбените обредни активности, односно со свадбената церемонија.

По сите обредни активности со кои се врши подготвување на младоженците за воведување во новите статусни положби и улоги во рамките на потесната или пошироката семејна заедница, следува главната обредна активност, денот на свадбената церемонија, пристигнувањето на сватовите, разните обреди на симболичното купување на невестата, изнесувањето на невестата од домот на нејзините родители и внесувањето на невестата во домот на младоженецот, како и чинот на веселбата. На тој чин, по традиција, сите припадници на селските заедници учествувале, без да се гледа на тоа дали се, или не се, во блиска роднинска врска.

Свадбата се одвивала без официјални формалности, но секогаш во присуство на јавноста, односно на роднините и другите сватови, односно гости на свадбата. Кај Македонците со исламска вероисповед главниот свадбен чин некогаш се правел во четврток, но во денешно време обично тоа е наработен ден, празничен. По правило секој член на селската заедница не се оддалечува од селото, што значи дека секој на свој начин е актер на свадбата било во сватовската придружба, или во некој друг чин на свадбениот обичај кај зетот или невестата. Пред самото заминување на сватовите особено значајни биле свадбените реквизити. Бајракот како основен симбол за почеток на свадбата кај Македонците со исламска вероисповед во ваквите хетерогени заедници е сосема напуштен. Додека кај Македонците со православна вероисповед носењето на бајракот на чело на сватовската дружина сеуште е задолжителен чин.

Постојат разлики по верска основа кај чинот на свадбената церемонија. Кај Македонците со исламска вероисповед, младоженецот не оди по невестата, туку ја чека во домот, додека кај Македонците со православна вероисповед, во денешно време, тој оди задолжително по невестата, заедно со сите сватови - "кај нас зетот ќе ои по невестата, заедно со кумот, со сватовите и ќе пеат сватовски песни, ногу е весело. (АИСК-

Прилеп, К-116, Информатор со православна вероисповед, жена, родена 1909 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска.) Во минатото, во Порече, момчето не одело по невестата, туку ја чекало дома. Ваквата улога на младоженецот е поврзана со неговата маргиналност што завршува со брачната ноќ, кога неговата улога од деградирачка, преминува во доминирачка, односно со завршувањето на лиминалноста.

Обредите на лиминалност најголема кулминација добиваат при доаѓањето на сватовската дружина пред куќата на невестата. На чело на сватовите секогаш се праќале личности со посебна улога, како муштулциите, сеирциите. Тие имале посебна улога во свадбената поворка, бидејќи биле задолжени да ја донесат сватовската дружина безбедно до татковата куќа на девојката. Бидејќи станува збор за лиминалната зона, односно зона која се карактеризира со недефинираност, односно означува да се припаѓа и овде и таму или, да се биде ни овде-ни таму, тоа значи дека се преминува една пространост, преодна фаза, безвременост, односно премин од една своја, во друга, туѓа средина. Предводниците на свадбата во овој случај се во улога на медијатори, бидејќи треба да го совладат непознатиот простор и да ја земат невестата која сеуште се смета за туѓа и да се вратат со неа безбедно во куќата на момчето, која во случајов се смета за своја. Ваквите гранични зони секогаш изобилуваат со многубројни ограничувања и табуа, токму поради опасностите кои влијаат од сите страни.

Невестата има централно место на ниво на целокупниот обреден комплекс. Таа се наоѓа во состојба на обредна неодреденост, односно меѓу девојка и мажена жена. Сите подготовки во татковата куќа се однесуваат на нејзината заштита, што ја отсликува нејзината моментална состојба. Таа се плаши од надворешниот свет кој го доживува во моментот како опасен, нечист, но едновременно, како централна личност која се наоѓа во преодна состојба, таа станува обредно моќна, со што претставува и опасност за другите, а во исто време добива и појмовно значење на нечисто. Освен постоечките табуа во однос на надворешниот свет, таа и самата постанува табу, што повлекува преземање на заштитни мерки во однос на двете страни.

Тоа доведува до постоење на амбивалентен однос на невестата, особено нејзината покривка на главата се карактеризира со двострана апотропејска заштита. (Јовановиќ Бојан, 1993, стр134) Од друга страна, преку покривањето на невестата се отсликува нејзината положба на покорност. Но, фактот што нискиот социјален статус овозможува обредна супериорност над оние со повисок статус ја прави обредно моќна - затоа таа се доживува како табу. Во, контекст на лиминалната зона, при нејзиното зголемување, невестата, како обреден субјект е изложена на разни понижувања, што предизвикува, нејзината статусна улога, да премине во инфериорост, при што одреден степен во лиминалната зона да го означи нејзиното воздигнување до ниво на обредна супериорност. (Turner, V., *Symbol i ritual*, str. 232)

Нејзината супериорност и била доделена во улогата при влегувањето на деверите во просторијата во која се наоѓала, како и во нејзиното “божемно“ одбивање на нивните дарови. Деверите не смееле да влезат кај невестата се додека не платат одредена сума. Плаќањето за невестата, од друга страна, ја означува подредената положба на невестата, но воедно се смета за остаток од епохата на премин од матрилокална во патрилокална форма на брак. Деверот и го става невестинскиот венец, еден од знаковните обележја на новата статусна положба на невестата. Потоа, при обувањето на чевлите, по пат на имитативна магија, а го превртувала секој чевел три пати, со цел да дојде до израз нејзината супериорна моќ, но воедно почитувајќи ја и народната забрана, од прв пат да не го обуе чевелот, со уверување дека на тој начин нема да дозволи да биде во подредена положба.

Кај Македонците со православна вероисповед, младоженецот влегува последен, дури по плаќањето на невестата, при што му е забрането да биде во нејзина близина, се до нејзиното сведување во неговата куќа, при што се потенцира и неговата секундарна улога. Имено, по влегувањето на младоженецот кај невестата се поставувала софра. Ова претставува обред на првото заедничко јадење, што е еден архаичен обичај од периодот на матрилокалноста. Имено, и покрај застапеноста на патрилокалниот брак, брачниот живот на младите започнува во невестинскиот род, во нејзиниот

дом.

При изнесување на невестата од татковиот дом, таа мора да се придржува на одредени правила и забрани, со кои се обезбедувало сигурност и среќа во брачниот живот. Така на пример, на зетот, или на некој од сватовската дружина им се забранува да ја придржуваат невестата. Предводници на невестата обично се нејзиниот татко и постариот брат, а доколку таткото е починат, него го заменува некој од браќата, или пак близок род на невестата, но исклучително припадници на машкиот пол. Ваквата забрана има свое објаснување, потенцирајќи го правото на мајчинскиот род на невестата, или заштитната улога на членовите на семејството на невестата. За невестата, заминувањето од татковата куќа е засекогаш, без можност за враќање, што по својата функција потсетува на посмртните обичаи. Излегувањето од својот дом, значи влегување во една сосема нова средина, влегување во туѓото. Ваквиот чин секогаш бил проследен со пеење на тажни песни, опејувајќи ја разделбата на девојката од своите родители, своите браќа и сестри и животот што го имала кај своите. Притоа, невестата не смеела да плаче, со уверување дека животот кај момчето нема да и биде среќен. Невестата морала да се придржува на забраната да не го пречекори прагот со лева нога, бидејќи се ќе и оди на “лево”, како и да биде свртена кон сонцето, за да и биде животот светол. Овде е присутна и забраната, девојката да не свртува кон татковата куќа, за да не ја вратат назад, што се сметало за најголем срам за семејството. Непожелноста од нејзиното враќање е изразена токму во ваквата забрана.

Кај Македонците со исламска вероисповед, ваквата забрана била поврзана со верувањата дека доколку невестата се сврти кон татковата куќа, децата ќе личат на неа. По изнесувањето на невестата од татковата куќа ја преземале деверите, кои се главните предводници на невестата. Потоа, свекорот ја качувал невестата на коњот и ја носеле деверите се до домот на младоженецот. При враќањето назад на сватовската дружина, но овојпат со невестата, која се доживувала како нешто туѓо, се почитувала забраната да не се враќаат по истиот пат по кој дошле. “Враќањето на сватовите заедно со

невестата по друг пат од оној по кој дошле има значење на ирверзибилен процес: одењето кон новата заедница е пресуден и бесповратен чин во животниот циклус на невестата“. (Јовановиќ, Б., 1993, стр. 129) Лиминалноста во овој случај добива зголемување, односно со одењето на невестата кон домот на момчето таа се наоѓа во една состојба на страв од новото, од непознатото, таа е во состојба на безвременост, во тој миг не е ни девојка, ни законска сопруга. Таквата лиминална фаза својата кулминација ја доживува кога невестата стигнува пред домот на младоженецот, односно моментот кој е одбележан како враќање од туѓото, опасното и враќање кон своето, профаното. Сите овие елементи на колективното учество во доведување на новиот член во семејната и селската заедница претставуваат израз на чувство за припадност на заедницата, што е една многу значајна карактеристика на ваквите хетерогени заедници.

Состојбата на маргиналност на невестата ја потенцира и агрегационата фаза која ги опфаќа свадбените обредни активности, венчавањето, внесувањето на невестата во куќата на момчето, носењето на огништето, со потенцирање на нејзината кулминација при прославувањето на чесноста на невестата, а завршува со добивањето на својот прв пород.

Венчавањето и сите обреди кои се поврзани со него имаат различен карактер кај двете верски групи. Подеднакво се почитувала и забраната од страна на двете групи за јадење и пиење на било што на денот на венчавањето, што изгледа е поврзано со некогашната практика за причестување на тој ден.

Кај Македонците со православна вероисповед, венчавањето во црква претставува норма, а за тоа зборува и фактот што тоа треба да се направи исклучително во мрсните делови од годината, бидејќи црквата поинаку и не дозволува. На венчавањето невестата ја воделе кумот, деверот и младоженецот. Особено внимание се посветувало на заштитата на младенците за време на нивното венчавање, бидејќи според народното верување магиските дејствија се најприсутни и најостварувани за време на ваквиот чин. Затоа, во обредната практика, особено место зазема

заклучувањето на младенците од страна на мајката на невестата со катанец, и нивно отклучување по завршувањето на чинот на венчавање, со уверување дека ќе ги заштитат младите од несаканите влијанија на лошите сили. Бидејќи најголема цел на младиот брачен пар е да има пород тоа повлекува скоро сите обредни активности да бидат насочени во тој правец. Меѓутоа, по православно учење децата не се цел на бракот, туку главна цел на оваа институција се самите сопружници и нивното соживеење во љубов, а потомството е последица на нивниот благословен полен живот. Но, сепак кај секој млад брачен пар преовладувала желбата за пород, бидејќи “бракот без пород, бил како дрво без род”. Во согласност со ваквите верувања, била присутна и забраната на заврзување на дел од обредната облека на младите во јазли, бидејќи таквото заврзување било фатално за интимниот живот на младите, а почесто и причина да се растури брачната заедница. Но, ваквата забрана за младите да немаат никакви заврзувања на дел од облеката е поврзана со верувањето дека јазлите, според принципот на имитативната магија, можат да и го отежнат, па дури и да го спречат нејзиното породување. Се внимавало да се почитува и забраната, за време на венчавањето ковчетот на невестата да биде затворен. Особено значење имала и забраната, практикувана кај сите Македонци без разлика на религиската припадност, за време на венчавањето невестата да не се врти назад кон својот род, чие објаснување е поврзано со петрифицираните остатоци на матрилоканата брачна заедница. (Kulišić, Š., 1956, str. 218)

Посебен симбол на венчавањето претставува и цврстото држење на младенците за рака, како и забраната да не се пуштаат за време на целокупното изведување на чинот на венчавањето, обичај поврзан со поврзаноста на младите “и на овој и на оној свет”. Самиот чин на венчавање упатува на благослов кој е поврзан со светата тајна на брак, всушност, со примерите кои им ги дава самата црква на младите: на почетокот на обредот тие стојат пред самиот олтар, точно пред царските двери, мажот свртен со лицето кон иконата на Исус Христос, а женаат кон Богородица. (Евдокимов, П., стр. 47) По венчавањето, младите се посипувале со жито и шеќерни

бомбони кои се поврзуваат со аграрната магија за плодност, како и со влијаењето за благ живот на младите. И овде е присутна забраната, по венчавањето свадбарската група да не се враќа по истиот пат по кој дошла до црквата, со цел “да не ги стигнат магиите”. Овде доаѓало и до поделба, па на една страна се враќале сватовите од невестата, а на друга сватовите на момчето, на чело со невестата која ја придржувале свекорот и деверот.

Кај Македонците со исламска вероисповед венчавањето се одвивало во домот на младоженецот и тоа во присуство на оца, кој по читањето на молитви ги подготвувал младите да се повлечат сами, односно на сведување на младата и нивната прва брачна ноќ.

Може да се забележи дека кај Македонците со исламска вероисповед постои поместување на лиминалната и агрегационата зона, освен потенцирањето на нивната кулминација, со повлекувањето на младите на првата брчан ноќ. Сепак, во враќањето на сватовската дружина, без разлика дали е директно од домот на невестата, или, пак, од обредното венчавање во црквата, лиминалната зона се преклопува во исто време со враќањето на сватовската дружина од домот на невестата, туѓото и враќање кон своето кое се потенцира со носењето на невестата која сеуште се смета за туѓа, а во исто време се доживува како опасна и нечиста. Ваквата посебност на невестата создава таа да биде доживеана од страна на сите за личност која се смета за табу. Токму поради тоа, сите обредни активности од страна на членовите на младоженецот се опфатени со ред забрани, кои имаат двострана цел, од една страна, да се заштитат од невестата како од нешто туѓо, опасно, нечисто, а во исто време и свето, а од друга страна, нејзиното внесување во домот во профаниот свет, да ја приврзе кон нивното семејство, а со тоа да премине во светот на своето. Но, посебните правила, ограничувања и забрани при влегувањето во новиот дом говорат за нејзината подредена положба, како и прифаќањето на новата статусна положба, како во семејната, така и во селската заедница. Симнувањето од коњот од страна на свекорот, изведувањето на обредните постапки овозможувале преминот во непознатото да се овозможи етапно, или на некој начин безболно. Нејзиното

слегување од коњот на земја го означува и нејзиниот прв контакт со туѓото, па во однос на нејзиното влегување во новата куќа била присутна забраната, да не гази директно на земјата, туку патеката најчесто била покриена со рогузина, или со черга. Баквото постилање се правело за заштита на младите од зли влијанија одоздола, (Џорџевиќ, Т., 1930, стр. 56-78) и всушност, ја означува и границата на премин, која има својство на опасни и свети места. Овие значења се пренесени и на одделни објекти во куќата на младоженецот, односно праговите и огништето, за кои важат истите својства на опасност и светост.

Сите овие симболички елементи по своето основно значење претставуваат реликти на семејните и роднинските односи од епохата на зацврстување на патријархалното семејство и патрилинеарниот брак, што е присутен во денешните свадбени обреди кај Македонците, без разлика на етнорелигиската припадност. Затоа, како едни од главните свадбени обреди и кај двете етнорелигиски групи се сметаат пречекувањето на невестата од страна на родителите на момчето и обредното влегување во новиот дом.

Кај Македонците со православна вероисповед, " кога ќе а носат невестата дома кај момчето, свекорот ја слага од коњот и три пати ќе а заврти околу куќата, ќе а однеси кај бунаро, па ќе а однеси пред прагот, а свекрвата ја пречекува." (АИСК-Прилеп, К-116, Информатор со православна вероисповед, жена, родена 1909 год.) Пречекувањето на невестата од страна на свекрвата всушност, а ја отсликува некогашната водечка улога на мајчиниот род во обредите на воведување на младите во семејниот живот, што во основа претставува и реликт на матријархалните семејни односи. Завртувањето на невестата околу куќата има за цел етапно да ја подготви невестата за нејзиното влегување во домот, а нејзиното носење на бунарот е со цел да ја отстрани нејзината нечиста сила.

Прагот, како што истакнавме и претходно, ја претставува границата меѓу светот на туѓото и светот на своето, односно претставува место меѓу оној и овој свет. Како граничен премин, прагот повлекува строго пропишано обредни активности поврзани со неговото преминување. Затоа при

влегувањето на невестата во новиот дом строго се почитувала забраната, невестата да не влезе со лева нога, туку исклучително со десна, но во исто време и прерипнувајќи го. По мислење на повеќе научници, прагот претставува место каде се душите на мртвите, (Џорџевиќ, Т., 1931,20-21) при што постојат тези според кои, култот на претците е основата врз која се создаваат обредните комплекси, верувања и табуа, поврзани со куќниот праг. (Џајкановиќ, В., str. 1973, str. 100-107) Како седиште на душите на претците, прагот според народното верување, не е само свето, туку и нечисто, односно опасно место, па затоа во извесна смисла етабуаран. (Bandić, D., 1980, str. 178) Затоа, како табу место, преовладува забраната невестата да не го допира прагот во куќата на момчето, бидејќи се смета за свето место, односно место на кое можат да им се подметнат магиски дејствувања на младенците и да им наштетат. (Џорџевиќ, Т., 1931, стр 4-21) Прагот е меѓа, граница, која раздвојува и спротивставува два света, или два простора, кои меѓусебно општат, каде се одвива преминот од профаното, во световното. (Елијаде, М., 1986, стр 63-151). Затоа и чинот на преминување на прагот во свадбените обреди претставува непосреден материјален израз на влегувањето во нов свет. (Genper, A. V., 1981, str. 27-33). Прагот едновременно значи преминување на зоната во која се преклопени двата простори и претставува зона на лиминална неопределеност. Опасноста што ја носи неопределеноста прави со прагот да бидат поврзани многу табуа. Во текот на преминувањето на невестата и даваат под мишки два леба, симболизирајќи ја нејзината ситост во новиот дом. Со самото пречекорување на прагот завршува лиминалната зона, при што обредите преминуваат во агрегационата фаза. Наоѓајќи се во домот на момчето, невестата изведува обредни активности кои имаат за цел да ја приврзат кон новиот дом и воедно да и ја означат новата статусна положба. Кај Македонците со исламска вероисповед, и младоженецот имал важна улога при преминувањето на прагот и тоа истурајќи сад со вода на прагот, или пак пречекорувајќи пламен што бил запален на прагот.

Централно место во свадбените обреди за приврзување на невестата заема и огништето. Огништето е замислено како живеалиште на семејните

претци, а покасно и живеалиште на определени персонифицирани божества (Bandić, D., 1980, 170), односно тоа претставува центар на семејниот живот, место каде што се одвиваат сите важни семејни култови. Огништето, поради неговата поврзаност со земјата, го симболизира на одреден начин средиштето на животот - тоа е место каде што се подготвува храната, тоа е симбол на машкиот принцип, тоа ја истакнува врската со женскиот принцип. (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. 308-309)

Свекрвата ја носи невестата до огништето и ја удира три пати главата од него, со цел да се приврзе кон новиот дом, односно означувајќи ја и нејзината улога, каде во новите услови треба да и биде нова мајка. Преку симболичното носење на невестата до огништето, или удирањето од веригите, што се во непосредна врска со огништето, невестата се жртвува на огништето, односно и се овозможува влез во светот на мртвите, за повторно да се роди како прифатен член на новото семејство (Петреска, В., 1999) Потоа и даваат машко дете в skut, преку имитативна магија да повлијаат на нејзиниот пород. Но, овде е присутна и народната забрана, невестата да не допре женско дете при влегувањето во куќата на момчето, за да раѓа машки деца. Ваквата забрана особено била почитувана од Македонците со исламска вероисповед, бидејќи со раѓањето на машко дете и се зацврстувало местото на сопруга во брачната заедница.

Кај Македонците со исламска вероисповед "невестата кога ќе а донесат и ја ваѓаат пред вратата на куќата и ја гледаат жени, таму зема рака и кога ќе а сметнат од кола на свекорот, жените ја ваѓаат надвор, и ја носат на свекрвата, со пита ја унесува в куќи, ама пази да влезе со десна нога и да го прерипне праго.(АИСК-Прилеп, К-114, жена од мусл. припадност, родена 1975 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска): При нејзиното влегување преку прагот на куќата, "цело време жени и ја држат над главата питата, се додека да влезе и вака ќе прави како со шербет, во едно ваганче една жена има шербет и три пати ќе а намачкаат вака горно, за да биди блага, па и клаваат машко дете в раце за да има машка челада, на skut и го седнуваат и нему ќе

му даи од она благоно. И клаваат под мишки, и лепчиња, а после на вечерата на сите се раздаваат." (АИСК-Прилеп, К-114, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена 1940 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска.)

Од старословенското наследство може да се смета и пречекувањето на невестатата со леб во новиот дом. Меѓутоа и покрај одредени разлики во обредните активности кај припадниците на двете верски групи може да се забележи дека тие имале иста цел, невестата да се приврзе кон новиот дом. А што се однесува до нејзиното покривање, тоа било присутно во минатото и кај двете верски групи. Поради опасноста од активностите на демонските и лошите сили, забраните да не се открива невестата, "кај нас е така, невестата така ќе ја земат на колата, завиткана во чаршави и никој да не може да ја види, само жените што биле во собата каде што ја спремале може да ја видат и ја качуваа само на кола." (АИСК-Прилеп, К-114, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1906 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска), а забраната момчето да не ја вади капата за време на свадбените обреди всушност, потекнува од ваквите верувања. Кај Македонците со исламска вероисповед, ваквата забрана денес е поврзана со религиските прописи на исламската религија, иако според народните верувања, ваквите забрани заземаат карактер на заштита од надворешните сили.

Свадбената веселба кај Македонците со исламска вероисповед секогаш се одвивала во посебни простории, каде што присутните биле поделени по полова основа. Невестата секогаш е во просторијата заедно со гостите од женскиот пол и тука се одвиваат многубројни обредни активности. Дајретото е единствениот инструмент со кое се прави веселбата кај нив. "Младоженецот ќе ја видеше кога ќе му ја донесеа дома. Тој дома седеше, тој не знаеше што е, (се смее) ...мачка во вреќа, немаше гледање, сега си се гледаат, еее, сега е поубо. И во Коранот така пишува, тоа не е лошо, не е лошо, дури после свадбената церемонија, не, не, не смее да оди младожењата по неа." (АИСК-Прилеп, К-114, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1906 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска.) Мажите учествувале во веселбениот чин во одделни простории каде со свирки и тапани на свечен начин го

прославувале стапувањето на брак кај младите. На ората играле сите мажи заедно без разлика на верската припадност. Но, во поново време се направени крупни промени во свадбената церемонија, откако славењето се одвива во угостителски објект. Сега половата и етно-религиската структура не играат никаква улога. Сепак, ова не се однесува на сите семејства. Различните варијанти и во обредните активности, како и славењето во рамките на муслиманската група, најмногу зависи од сфаќањата за современоста, како и од авторитетот на старите во семејната заедница.

Сведувањето на младите претставува еден од најважните моменти на свадбата, бидејќи точно се знае каква е улогата на невиноста кај девојките на овие простори и какви социјални, духовни и религиски значења и последици ќе следуваат доколку се докаже дека таа не е невина. Токму со овој чин се врши преминот на една статусна положба во друга, или одвојување од поранешниот живот и влегување во сосема поинаков живот. Затоа за невиноста се до свадбата внимаваат најмногу родителите и браќата на девојката преку социјализацијата и контролата на движење. На тоа се надоврзуваат и неколку фолклорни елементи кои високо ја вреднуваат нејзината невиност како највисока морална вредност, елементи кои се застапени и во непатријархалните општества. Девојќината невиност е обичајно-правно санкционирана преку докажување или покажување на нејзината невиност или грешност, од што произлегуваат позитивните или негативните последици како за неа како личност, така за нејзиното семејство, но и за самата селска заедница.

Губењето на невиноста се јавува не само како интимен акт меѓу младиот брачен пар, туку претставува акт на интеракција меѓу учесниците на целокупниот ритуал. Нивниот однос кон првата брачна ноќ треба допрва да се воспостави, како позитивен (невиност кај девојката) или негативен (осрамотена невеста и незиното семејство). (Ђорђевиќ, Т., 1928, стр. 14-20) Со губењето на невиноста доаѓа до кулминација на агрегационата зона, која во зависност од нејзината чесност или нечесност ќе премине во нова социјална положба, односно со строго одреден статус, статус на чесна невеста, или

“расипана” невеста.

Кај Македонците со исламска вероисповед губењето на невиноста е еден од најважните моменти за единката, бидејќи младоженецот и невестата прв пат се сретнуваат “насамо”. Околу тој чин се правеле посебни обредни постапки укажувајќи на големото значење на самиот чин на губење на невиноста. “Кај нас друзи жени, саѓија и даваат пари и ќе му постелат, обично девојки и ја местат собата. Таа си носи и нејзино руво и постилаат за тогаш и тогај невестата ги дарува девојките, а тие и ги потураат рацете за да јади невестата. (АИСК-Прилеп, К-113, Иформатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1935 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска) Свекрвата ја внесувала невестата во посебна просторија, давајќи и бела кошула, односно за докажување на нејзината чесност. Во таа смисла, невестинската девственост може да се разгледува и во опозицијата туѓо: свое, бидејќи невестата доаѓа од туѓа средина, а свекрвата ја прифаќа во новата средина. Проверката на девојчината чесност во контекст на идеалниот модел на патријархалниот полов морал најчесто се прави рано наутро, после првата брачна ноќ, преку гледањето на брачната постела и невестинската кошула од страна на свекрвата или од некој друг свадбен функционер. Нејзиното целосното прифаќање во туѓата средина, за да се почувствува како дел од новата средина е дури по покажувањето на нејзината чесност, односно по првата брачна ноќ. Доколку веста била негативна, свадбеното веселење замирало. Но, вакви случаи се случувале многу ретко, со оглед на последиците што се рефлектираат како на невестата, така и на нејзиното семејство, а и целокупниот род, “2-3 дена не ќе поминат и ќе ја вратаат. Си ошла, ај со здравје, ја неќат” (АИСК-Прилеп, К-114, Иформатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год. Снимила Соња Ризоска Јовановска), при што често доаѓало до судир, па во тој случај се повикувале на нормите од шеријатскиот суд. Меѓутоа, имало случаи и кога невестата не ја примале ни нејзините родители во куќата назад, па преку најразлични облици се обидувале да ја дадат за некој вдовец или да ја продадат во Турција. Затоа младите уште “со време си ја знаеле работата, па на најразлични начини со

помош на "надарени старици", успевале да ја прикажат невиноста на "невестинската бела кошула, правејќи измами на најразлични начини. Но, според народното верување, се преземале и најразлични мерки за проверка на предбрачната чистота. Доколку се двоумеле околу нејзината чесност, со магиски постапки ја проверувале веродостојноста. На пример, според народното верување, свекрвата и мажот ја воделе невестата до некое родно дрво кое требало три пати да го заобиколи и на крај да го бакне. Ако девојката е нечесна се врува дека дрвото ќе се исуше, а ако е чесна дека тоа ќе се развие. (Џорџевиќ, Д., 1958, стр. 480)

Има примери кога поради девојкината нечесност, двете семејства, за да го избегнат јавниот срам, правеле заеднички договор за невестата да не биде вратена. Невистината, сепак, се откривала преку секојдневните кавги, тепачки и честото излегување на мажот од куќата. Ваквото непочитување на една од најзначајните норми е прокламирана од страна и на двете верски групи во нашето традициско општество. Таа била доживувана најчесто како природен поредок, односно како нешто што се подразбира само по себе, и поради тоа била почитувана во најголем број на случаи.

Кулминацијата на агрегационата фаза, без ралика на резултатот, дали станува збор за девојкина чесност, или пак нечесност, е токму по првата брачна ноќ. Нејзиниот краен резултат повлекувал промена на статусната состојба, која можела да и обезбеди значајно место во семејната заедница на мажот, но и во целокупната селска заедница, или пак да биде вратена во куќата на родителите. Во последниов случај девојката повторно се враќала во лиминалната зона, во една неодредена состојба, кога веќе не се сметала ни девојка ни омажена. Таквата девојка, со негативна репутација, не можела да очекува добра иднина, па нејините родители ја мажеле за некој сиромашен или вдовец и тоа најчесто далеку од нивното село.

Рано наутро, кога свекрвата ќе дошла по невестинската кошула и кога ќе се дознаело за невиноста на невестата, веста се ширела јавно, преку пукање со куршуми, со цел сите во селото да дознаат. Преку пукањето воедно

и се канеле гости на црвена ракија, на која присуствуваат само припадниците на женскиот пол.

Кај Македонците со православна вероисповед, невиноста секако игра многу значајна улога за понатамошниот статус на невестата, но во денешно време добива само формален карактер. Ако невестата била невина се меселе питулицы, се правела блага ракија, а ги служела лично младата невеста. Се пееле еротски песни секогаш придружени со драмски елементи во изведба на надарени жени. Но, доколку била нечесна, таа се враќала со магаре свртена наназад, држејќи ја опашката в раце. Некаде на родителите им праќале продупена погача, а некаде и сето ѓубре од домот на младоженецот се носело во дворот на посрамотената невеста. (Џорџевиќ, Д., 1958, стр. 480) Ваквите последици повлекувале почитување на забраната за полно општење на девојката пред стапување во брак од страна на девојките и од двете верски групи, поради што во традициското општество, односно во хетерогените селски заедници станува норма утврдена и прифатена како нешто нормално, односно нешто кое се подразбира само по себе. Овие обичаи во денешно време не се практикуваат.

Во поглед на постсвадбените обреди може да се забележат најголеми промени. Најголемиот број од нив, како одење на вода на невестата, изведување на првиче, не се изведуваат кај Македонците со исламска вероисповед. Овие елементи скоро се исчезнати и кај Македонците со православна вероисповед.

Во целост гледано, обредните системи поврзани со свадбениот церемонијал и понатаму претставуваат задолжителна и значајна компонента во општественото однесување. Нивното функционирање во целост зависи од почитувањето или непочитувањето на табуата, забраните или ограничувањата, некои обичајни правила, кои се прифатени со традицијата и религијата. Придржувањето, почитувањето, или, непочитувањето и избегнувањето на ваквите одредби влијае врз понатамошниот живот на единката, семејството, но и пошироко на селската заедница, кај двете верски групи.

Новините во обредната практика што ги донел исламот не го попречиле учеството на исламизираниите во обредите поврзани со најважните моменти во животот на човекот кои имаат јавен карактер. Разликите произлезени од исламската религија не успеале да ги спречат луѓето да земат свое учество во обредната практика. Забраните од општествен карактер и нивното почитување, и покрај надворешните промени кои условиле обредната практика да се одвива со посмален интензитет, обезбедиле животот на двете верски групи да се насочи кон градење на заеднички модел на однесување, особено во обредни услови. Свадбените обреди претрпеле најмалку промени, можеби затоа што директно се поврзани со животот на секој човек и преку заемноста на двете верски групи ја претставуваат селската заедница како обредно-религиска заедница.

4.5. Забраните поврзани со предбрачните и вонбрачните односи

Забраните за постоење на полов живот на младите пред стапувањето во брак во однос на своите последици скоро е изедначен со забраните за роднинска егзогамија, со што предбрачната чистота како посебно значајна норма е регулирана според одредени религиски норми. Со цел да не дојде до несаканите последици околу девојкината нечесност, и кај двете верски групи како што истакнавме, предбрачниот живот на младите е еден од најголемите фактори за обезбедување на среќен брачен живот. Кај Македонците со исламска вероисповед со забраните за слободно движење на женската популација се регулирале односите на девојките со момчињата. Јавниот морал меѓу младите не се однесувал само на забраната за полово општење пред бракот, туку и на контактите меѓу момчињата и девојчињата воопшто.

Кај Македонците со православна вероисповед, постои поголема слобода во однос на движењето, но секоја девојка се воспитувала за да влезе чесна во бракот за да не дојде до несакани последици во нејзиниот понатамошен живот. Идеалот на чесност и кај двете верски групи им бил вметнуван во

свеста на девојките, каде мајките играле најважна улога во прифаќањето на ваквата норма. Секоја девојка го чувала својот образ и честност и затоа меѓу момчињата и девојките не станува збор за блудништво (Џорџевиќ, Т., 1928, 14-20) Според тоа, посебено за патријалхалните заедници според народното сфаќање, сочуваниот образ на девојката во голема мера бил главниот фактор кој влијае на среќното мажење, а не Богатството или авторитетот на нејзиното семејство. (Николиќ, В., 1974, стр. 497) И покрај утврдените норми за предбрачните односи, и кај двете верски групи има отстапувања, кои, во зависност од прекршувањата можат негативно да повлијаат на целата селска заедница. Поради фактот што намерниот абортус и чедоморството се сметале за гревови, приближно како убиство, православната црква издала повеќе забрани кои имале за цел да ја спречат девојката на такви чекори. Каноните на православната црква забрануваат труење на своето дете во утробата, како и забрана на пиене на разни напитки со кои би го усмртиле својот фетус. Освен забраната за уништување на својот пород, според канонските задолженија на православната црква, традициското општество. Воопшто, намерниот абортус бил сметан за голем грев. Доколку се случело жената да умре, според народното верување казната од непочитувањето на ваквата забрана доаѓала како задоволување на Божјата правда. (Петровиќ, Ж. П., 1948, 258) Сепак, со помош на искрено каење, личноста била ослободена од овој смртен грев. Во однос на забраната воопшто, не било важно дали плодот има добиено облик, или, не. Намерниот абортус како еден вид на контрола на раѓањето се јавува меѓу балканското население уште во 17 век, а во литературата се споменува како понова појава поврзана директно со трансформацијата на традицискиот начин на аграрно стопанство и воопшто, со престанокот на постоење на некои институции на традициското општество.

Ваквите појави се табу тема за разговор во селата, иако денес се многу чести особено во религиски и етнички хетерогените простори. Истражувањата покажуваат дека и покрај големото негирање, некои од местата околу селските заедници се нарекуваат “копилјати места.” Поради

стравот од јавно срамотење, многу од девојките се одлучувале и за абортус и тоа не на регуларен начин, во здравствена институција, туку тоа им го препуштале најчесто на надарени баби или вешти жени кои со помош на одредени напитки и на одреден начин ги триеле или потпојасувале бремените жени за да го уништат несаканиот плод во нивната утроба. Овие народни баби според надареноста за своите знаења и умешности, на некој начин биле издвоени од пошироката општествена заедница, односно биле одбележани. Според народното верување тие се сметаат за многу грешни. Веројатно за таквата етикеција придонесувале и резултатите од нивната дејност: поради својата нестручност усмртувале многу девојки. Сепак, тие уживале и особена почит поради фактот што нивните пациентки не биле изложени на јавни казнувања.

Доколку, девојката е решена да го роди својот пород, таа мора да ги сноси последиците на личност која добива статус на жена со вонбрачно дете, или, позната како, копиљарка.

Раѓањето на вонбрачно дете, според народното сфаќање претставува голем грев и на детето и на мајката. Појавата на копилето се сметала за голем срам не само за девојката, туку и за нејзиниот род, а казната за вонбрачното раѓање се однесувала на целокупната селска заедница во која се случило тоа.

Кај Македонците со исламска вероисповед, доколку двајца млади кои немаат стапено во брак имаат добиено пород, строго им била изречена забраната да не прават свадба, туку “по пат на бегане да се приберат еден кај друг, но нивниот пород да не се третира како копиле, а мајката да не се нарекува копиљарка”. Виновниците на овој престап, како и плодот на нивната врска се сметале за големо проклетство и извор на зло за целата селска заедница. Освен тоа се верувало дека на денот на раѓањето на вонбрачно дете сите селски поседе ќе бидат уништени од град.

Кај двете верски групи широко е распространето верувањето дека целата околина во кое е убиено и закопано детето ќе биде уништена целосно од дождови, град и поплави, се додека на површината на водата не излезе

сокриеното тело на детето. За да се спречи ваквата временска непогода, неопходно било да се пронајде и да се ископа телото на вонбрачното дете, како и одново да се погребва според сите црковни обичаи. (Братић, В., 1985, стр. 41-47) Тоа го правеле посебна група составена само од мажи кои имале улога на ритуални преставници на селото. Ваквата појава се поврзува со чувството на колективна, кривична одговорност која ја преземала селската заедница се додека не се пронајде кривецот за прекршување на забраната. Во ваквиот случај одговорноста била ставена пред натприродните сили, а самиот обичај имал улога да изврши психолошки притисок врз самите виновници. Јавното санкционирање во тој случај се однесувало на прогонување на мајката од родното место. Овие санкции таквата појава ја свеле на минимум.

Последиците од непочитувањето на забраната за полно општење на младите пред бракот не се однесувале само на мајката, туку и на нејзиниот пород. Тие биле гледани со потсмев. Детето, воопшто, не било третирано како другите деца во селската заедница родени во регуларен брак. Според народната традиција тоа немало право ни на наследство по таткова линија, го носело презимето на мајката и исклучително право на наследство имало само на мајчиниот имот, ако воопшто, го имала.

Според народното верување кај Македонците со православна вероисповед, вонбрачното дете освен негативни имало и позитивни карактеристики, кои биле со мистичен карактер. На пример, кај некои семејства преовладува мислењето, дека, доколку не се погуби ваквиот пород, тој ќе израсне во голем јунак. Ваквото народно верување е произлезено од почитувањето на една од најригорозните забрани за неубивање, односно ваквото верување имало улога да го спречи убивањето на вонбрачното дете.

Истражувањата кај Македонците со православна вероисповед покажуваат дека освен вонбрачните деца се случувало да се убиваат и деца кои се со вродени маани, односно унакажани, болешливи, како и сирачиња. Таквата појава условува да има многу малку возрасни со вродени недостатоци меѓу православните. Големiot број хендикепирани меѓу муслиманите

нагледно говори дека тие во поголем степен ја почитуваат забраната за убивање деца. Македонците муслимани, воопшто, изградиле свој вредносен систем во кој ги втиснале позитивните елементи од двете религии.

За да се спречат токму овие негативни појави, во нашата традициска заедница постоеле разни механизми, преку одредени забрани да се врши контролирање на ситуацијата со која може да се спречи да дојде до вонбрачно дете, а доколку е прекршена забраната преку ред механизми да се изврши притисок врз вонбрачниот татко и мајка детето да го задржат. Овој притисок во однос на вонбрачната мајка имал психолошки карактер, додека во однос на таткото на вонбрачното дете имал општествено-економски карактер (што ни во еден момент не го исклучувал психолошкиот момент). Целокупната селска заедница со помош на разни средства (бојкотирање, јавно презирање, или предупредување за протерување од заедницата) го принудувала мажот да се ожени со девојката со која згрешил.

Сепак, во некои случаи и кога дошло до брак, свадбата била забранета, а селската заедница одлучувала дали да ги протера. Тоа придонесло народните забрани во предбрачните односи, како и вреднувањето на предбрачните односи и неговите последици, во нашиот народ да се поклопуваат со канонот на православната црква, иако не во целост. Интересно е тоа што црковното и световното законодавство, како и обичајно-правните норми биле усмерени кон превенција на чедоморството. Воопшто,, на тој начин што вонбрачниот татко бил, дали според црковните или световните закони, како и мерките кои ги предвидува обичајно-правниот систем, принудуван да ја земе за жена девојката со која го направиле големиот грев. Ова, од една страна, овозможува намалување на последиците врз мајката и таткото, а од друга страна, му обезбедува нормална средина на вонбрачниот пород и можност да не биде одбележан во средината. Негативните ставови во однос на ваквите појави предизвикале тие да станат многу ретка појава кај Македонците, без разлика на верската припадност. (Влаховиќ П., 1968, стр. 373-378)

4.5.1. Забраните поврзани со брачните односи и со разводот на бракот

Освен забраните кои се однесуваат на предбрачните односи, од големо значење за опстанокот на брачната заедница се и забраните кои се однесуваат директно на брачните односи. Почитувањето на обичајно-правните правила, канонските задолженија во име на православната црква, условиле висок степен на вреднување на категоријата народен брак. Ваквиот модел, всушност, е поврзан со обичаите во нашето традициско општество и системот на вредности кој преовладува кај двете верски групи. Отстапувањата од ваквиот модел се карактеристика на етнички хетерогените средини, на кои директно влијание имале процесот на исламизацијата, како и некои правни норми според шеријатското право во однос на брачната заедница. Затоа и моралните норми кои се однесуваат на опстанокот на бракот не треба да се сфаќаат само како средство против нарушувањето на општествено прокламираните вредности, туку и како средство против нарушувањето на законите на својата вера. Тоа го повлекува и сфаќањето, дека религијата не претставува само израз на одреден општествен систем, на неговата организација и потреби, туку дека соодветниот општествен систем претствува огледало на специфичниот религиски концепт, при што во проучувањата на хетерогените селски заедници секогаш треба да се има предвид и религиското однесување на нејзините припадници. Тоа условило многу забрани кои се однесуваат на брачните односи да имаат различна димензија во однос на нивното почитување или во однос на санкциите кои следуваат како резултат на нивното почитување.

Бракот и кај двете верски групи се сфаќа како света работа, па поради тоа по стапувањето во брак, брачните сопатници на секој можен начин се обидуваат да го сочуваат бракот, се додека некој од нив не се разболе тешко или не умре. Тоа се едни од нормалните причини за прекин на бракот, но, како едни од нередовните начини за растурање на брачната заедница се непочитувањето на забраните за неверство или блудништво.

Според изворите на црковното право, “Животот на луѓето е создаден од Бога како неразделив, освен поради неверство. (Црковно право, 2, стр. 158.)

Поимите блудништво и неверство и нивната сложеност лежат во вреднувањето на некои појави од страна на црквата, додека според народното јавно мислење овие појави се предизвикани со прокламирање на идеалнотипскиот општествен систем на вредности, кои во одреден број случаи се релативно пореметени во реалноста. Според православната црква, блудништво е кога некоја личност би си ја задоволила својата страсна желба, но без да ги навреди другите околу себе затоа што не е во брак, додека неверството означува незаконита врска со туѓ маж или жена.

Каноните на православната црква ја потенцираат забраната на неверството. Тоа е прогласено за грев со кој се скрнави светоста на бракот. Освен брачното неверство, црквата за неверство ги сметала и земање на девојка која е верена за друг, доведување на друга жена поради болест или немоќ на првата жена, женина премажувачка пред дефинитивната и сигурната објава на смртта на претходниот маж (ова се однесувало на случаите кога мажот одел во војска, војна, печалба и на пат, од кој се нема вратено долги години, при што немало никакви вести за него, па практично не се знаело дали е жив или мртов).

Ваквите забрани кај Македонците со исламска вероисповед водат во сосема друга насока. Имено, со самата појава на бигамијата, неверството како забранет чин Воопшто, не означува повреда на светоста на бракот, а уште помалку непочитување на забраната. Ваквите појави кај муслиманската група биле прекутно одобрувани од својата верска група, но, донекаде и од својата поширока заедница.

Што се однесува на блудништвото, во каноните на православната црква се нагласува дека блудот не значи брак, ниту основа за брак, па оние кои живеат во вакви односи, треба да се разделат, а ако не сакаат тогаш не треба никогаш да се разделат, за да не навлезат во поголемо зло. (ова се однесува на невенчаните бракови). Покрај конкубинатот, за блуд се сметал и

бракот спротивен на родителската волја, како и проституцијата. Меѓутоа, забраната за блудништво кај Македонците со исламска вероисповед воопшто, не е застапена, поради што појавата на невенчани бракови е многу често практикувана.

Според прописите на исламската религија, како посебен вид на невенчани брак е т.н.р. брак на проба, чија главна цел е во тек на одреден период од заедничкото, невенчано живеење потенцијалните сопружници да утврдат дали се способни да имаат пород. Доколку се покаже дека жената е јалова, овој пробен брак се растура и тоа без било какви законски последици. Но, истражувањата покажуваат дека ваков пробен брак во овие хетерогени селски заедници не е застапен, па свршувањето како чин на двајца млади кои на одреден начин се поврзуваат еден со друг ги имаат сите карактеристики на свршувачката според обичајно-правниот систем.

Кај Македонците со православна вероисповед, црквата под законска врска го подразбира само моногамниот брак, склопен со венчавање во црква, додека православните канони ги санкционирале неверството и појавата на одреден облик на полигамија кои повремено можат да се сретнат. Кај православното население, едноженството се смета за нормално, а полигамијата за необична и непостоечка, односно забранета појава за денешницата.

Полигамијата што е присутна кај муслиманското население претставува двоженство, на кое се одлучувале најчесто поради неостварената желба да се добие пород. Во таквите случаи обично жената се донесувала во семејството како брачна помошничка, но потоа останувала како втора сопруга. Оваа појава била одобрувана во случај на болест и неспособност за изведување на домашна работа на првата жена, која бил должен да ја издржува и чува до крајот на животот. Истражувањата покажуваат дека полигамијата прекутно е одобрувана од пошироката заедница. Но, ова одобрување се однесува пред се, на мажот. Бракот со две жени не го доведува во прашање неговото морално поведење, затоа што според исламското

право, мажот има право на вонбрачни врски. Жените, пак, дали се во брачна или, вонбрачна врска, поеднакво се должни на брачна верност.

Женското неверство секогаш се завршува со развод. Тоа според исламското право, претставува најголем грев и се санкционира со најстрога казна. Доколку мажот ја обвинел жената за неверство, но без доволно докази, тој фрлал клетва на неа. Со ова се заштитувал да не биде јавно исмејуван, а едновремено тоа повлекувало барање за најстрога казна за жената. После клетвата сопружниците живеат одвоено, а најчесто ваквиот брачен сојуз завршувал со развод. Според народните сфаќања, неверството, бракоразводот, односно класичното брачно неверство кое не е преземано поради поголеми цели, се смета за грев, појава осудувана и на одреден начин санкционирана. Во современоста, либералните ставови на исламската група во однос на вонбрачните односи имаат свој одраз и во рамките на православната група, бидејќи има доста примери на женети мажи со исламска вероиповед да имаат интимна врска со девојки од православна вероиповед.

Декларативно и Македонците со православна вроисповед го осудуваат неверството, но сепак прават разлика меѓу предбрачното и неверството во бракот. Непочитувањето на забраните за неверство, блуд или двоженство доведувале до развод на бракот. Но, практично разводот и според православната црква, како и според прописите на исламската религија бил осудуван и практично забранет доколку се утврди дека не постои реална причина за растурање на бракот.

Според православната црква, разводот бил дозволен само ако смртта ги раздели сопружниците, или поради причина која е над црковната идеја за неразделеност на бракот и кој ја руши неговата морална и религиозна основа. Бракот се смета не само за овоземски однос меѓу мажот и жената, туку и за вечен сојуз кој продолжува да постои и во небесното царство. Со оглед на тоа православието како идеал, но и како норма се до 10 век ја поставувало забраната за стапување во нов брак на вдовецот или вдовицата. Дури после 10 век, црквата почнала да го толерира вториот брак. Но, и ден денес црквата дава одредена забрана за влегување во втор брак на клирот. (Мајендорф, Ј.,

1974, стр. 150, 158) Во црковните канони се наоѓаат одредени забрани и ограничувања во однос на ваквите примери. Со тоа се одредува местото на вдовицата или вдовецот во системот на обичајно-правните и морални категории на традициското општество. Меѓутоа, интересен е ставот кон вдовиците кои имале деца и сакале повторно да склопат брак. Како непишано правило и кај двете верски групи била практиката оние кои имаат деца да не се премажуваат.

Ваквата појава особено била карактеристична за Македонците со исламска вероисповед, особено поради нормите на исламската религија, дека децата и после татковата смрт припаѓаат на семејната заедница во која се родиле. Желбата да остане со децата и после смртта на мажот и да може да ужива барем одредени права во заедницата ја доведува жената да се откаже од повторното мажење. Од ова произлегува и појавата на левиратот, како обичај присутен кај муслиманското население за кој истакнавме одредени податоци кои се сеуште присутни во општествената практика воопшто.

Според православната црква, за оние кои се разделиле од својот сопатник, постои забрана за склопување на брак, а уште повеќе за повторно венчавање. Второбрачните не се венчаваат, што значело дека токму обредот на венчавање се забранувал како главен чин при кој на невестата и момчето им се ставале на главата венци и круни. За оној кој стапува во брак по трет или четврт пат венчавањето е најстого забрането и оној кој ја прекршува оваа забрана се истиснува од секоја заедница и од црквата. Нему му се забранувало и влегување во црква се додека е во незаконска врска.

Според исламското право, разводот на бракот бил можен само во строго одредени случаи. Право на развод има само мажот, додека жената може да побара развод многу ретко и тоа посредно, преку својот татко, брат или старател. (Šimanski, E., 1980) До развод на бракот доаѓало ако се сложат и двете страни, а причината најчесто била неисполнување на брачните обврски (импотенција, неплодност), ако жената се однесува непристојно, или мажот се однесува насилно кон жената. Односно, постоеле два начини за раскинување на бракот: раскинување, објавено од самиот кадија по молба на

еден од сопружниците (од сериозни причини) или избркување на жената од страна на мажот (талак). Доколку талакот се повторил три пати, тогаш и бракот се раскинува, а мажот не може повеќе да се соедини со жената. По истерувањето на жената од домот, тој е должен да и го исплати целосно миразот. (Сурдел, Д., 1999, стр 58) Но, поради негативното вреднување на разводот на бракот исламското право особено го истакнува придржувањето на прописите кои се однесувале на т.н.р. период на чекање (idda) во тек на барањето на разводот. Тој период траел најмалку три месеци, или три менструални циклуса. Ако жената е бремена, тогаш се чекало се до раѓањето на детето. Според прописите на исламското право, во тој период на чекање сопружниците и понатаму живеат под еден кров, дури постои забрана за ненапуштање на домот од страна и на мажот и на жената. Од правна гледна точка, можело до два пати сопружниците да се разведуваат и два пати да се земаат повторно. “Ако ја пуште по трети пат да побара развод, тогаш тоа не се дозволува повторно да се венча со неа, се додека таа не се омажи за друг маж. А доколку и другиот маж ја пушти, тогаш тоа е многу голем грев. (Коран 2, 230) Но, доколку тоа се случело и по трети пат, тогаш разводот на бракот стапува во сила и важи до крајот на животот.

Истражувањата покажуваат дека бројот во разводите во патријархалните средини е минимален. Браковите порано биле многу постабилни отколку што се денес и тоа може да се објасни со силното влијание на црквата и улогата на јавното мислење на нашето традициско општество.

Постоењето на многубројни забрани, особено во ваквите хетерогени заедници, создава еден модел на однесување на сопружниците. Строгите санкции, без разлика дали се наметнати од религиски (православен или исламски) или народен авторитет, влијаеле директно врз почитувањето на востановениот систем на забрани. Во рамките на православието правните и обичајните санкции во голема мера се преклопуваат, додека кај шеријатското право се забележуваат санкции од сосема поинаков карактер.

Санкциите на православната црква зависат од видот на гревот направен со непочитување на забраните или ограничувањата, и се движат од благи казни до големи казни. Благите казни подразбирале неможност на причест во одреден временски период, додека другите подразбирале евхаристија (на грешникот му забранувале да присуствува на вториот дел од молитвата), додека за некрстените и оние кои се вбројувале во “анатели”, црквата одредувала целосна екскомуникација од заедницата, но и од самата црквена заедница. Со оваа казна, што била од најтежок степен, се обидуваале да ги заплашат и останатите верници, изрекувајќи им забрана за било каков контакт со проклетникот. Всушност, едновременно и селска заедница и црквата, за најтешка казна ја сметале, протерувањето од селото.

Меѓутоа, за нас од голема важност е на кој начин селото имало право да го контролира однесувањето на одредени поединци што произлегува од институцијата колективна кривична одговорност. Сите постапки на поединците кои се коселе со утврдените општествени норми директно биле ставени под притисок на јавното осрамотување и осудување, односно биле санкционирани. Селото како целина се претставувало преку Селскиот суд, чиешто одлуки претставувале израз на јавното мислење на сите жители на селската заедница, без разлика на етнорелигиската припадност. Одлуките најчесто биле од најсуров карактер: смрт, осакатување, тепање, осрамотување, прогонување од селото, проколнување. Со овие казни биле казнувани крадците, насилниците, убијците, прелажниците, но воедно и копилињата, копилјарката, неверниците, блудниците и невестите кои влегуваат во брак како нечесни девојки.

Најтешки казни биле каменувањето, јавното срамотење и прогонувањето од заедницата. Јавното срамотење се правело и на невеста за која би се открило дека не е чесна, како и на таткото на копилето. Но, една од најтешките казни била казната за целосно изолирање, што подразбира забрана за било каков контакт со виновникот. Таквата забрана се однесувала на целокупната селска заедница, без разлика на етничко-религиската припадност. Во таквиот случај прекршителот на забраната би можел да биде

исклучен од селската заедница која претставува основната клетка изградена на постоечката заемност во скоро сите значајни животни ситуации. Но, ваквата казна за целосно изолирање на виновникот одела паралелно со другите санкции, бидејќи од моментот на прекршувањето на забраната или нормата, прекршителот го губел својот авторитет и почитување од страна на пошироката општествена средина. Ваквата казна за изолираност можела да биде на одредено време. Но, постоела и казна за трајна изолација од својата животна заедница. Со прогонот, всушност, настапувало општествено умирање на виновникот, чиј статус бил поврзан исклучително со средината од која е прогонет.

Ваквите казни и санкции влијаеле врз однесувањето на поединците, на припадниците на дадена етнорелигиска група и изградбата на соодветен модел на однесување. Истражувањата покажуваат дека почитувањето на забраните во однос на предбрачните и брачните односи во целост влијаат на здобивањето со одреден авторитет на поединецот, но и на неговото потесно семејство што е особено значаен фактор за нормално функционирање на заедниците. Многубројните промени од историска или општествена димензија повлијаеле на создавањето на моделот на брак и преку почитувањето на забраните од религиски и општествен карактер се обезбедило меѓусебното комуницирање на различните етнички ентитети.

Црковниот модел на бракот опстанал во таква форма се до појавата на комунистичката идеологија, која имала претензии да ја истисне верата и да обезбеди тоталитарност во општеството. На тој начин комунистичката визија за создавање на новиот човек и новото општество со сосема поинаки идејно-морални и идеолошки основи, се залагале за целосно исклучување на функцијата на религијата и народната традиција. Но, во периодот меѓу двете светски војни, институцијата брак и семејство, како и сите категории поврзани со нив и кај муслиманското и кај христијанското население во Македонија продолжиле да функционираат по угледот на традицискиот модел и традициските вредности. При што, процесот на трансформација се окарактеризирал со промени во вредностите на патријархалниот морал, како

што се, тешкотиите при склопување на брак поради несразмерноста во бројот на машкиот и женскиот пол, нагласениот економски мотив при изборот на брачниот другар, потоа зачестените примери на предбрачни односи на девојките и момчињата, тешкотијата за ограничување на породот (присутна кај муслиманското население), како и бракоразводите кои биле најиндикативни во процесот на трансформација на патријархалниот режим. По втората светска војна, институцијата на бракот и сите категории поврзани со него, кај Македонците претставува една мешавина проткаена претежно од елементи на традицискиот, но воедно, иако во мала мера и елементи на нововремениот систем на вредности. Ова е од особено значење бидејќи на некои строго казнени мерки од прокламираните правила на однесување во рамките на обичајно правниот систем се гледа со многу поголема толеранција (иако не со целосно одобрување, особено кај муслиманското население).

Како типична карактеристика на новото време се споменува стеснувањето на границата во сметање на степенот на сродство на дозволен брак, што најмногу се однесува на младата генерација, каде се забележани и случаи на вкрстени бракови (меѓу два брата и две сестри од различни семејства), подеднакво присутни и кај двете верски групи, како и скрнавеење на духовното сродство, што во изминатиот период било незамисливо. Современите истражувања покажуваат дека роднинските односи и родот во ваквите хетерогени заедници имаат слична функција на онаа во традициското општество. Со нуклеаризацијата на семејството, како и масовните миграции од село во град, современото општество се карактеризира со се поголемо оттуѓување на сродниците, односно стеснување на кругот на оние со кои се одржуваат блиски и за семејството важни контакти.

Новото време довело и до слабеење на родителскиот авторитет по прашањето на брачниот другар, па како прокламиран или самостоен модел се јавува внатрешно семејно договарање или самостоен избор за идниот сопруг, карактеристично за православно население.

Слабеењето на одредбите на традицискиот модел јасно може да се види и во рамките на категоријата на предбрачни односи, предбрачната чистота на невестата, која во поново време добива епитет на “сакана”. За православните повеќе невиноста не претставува задолжителна доблест, додека кај муслиманите сеуште се внимава на девојкиниот образ.

Бракоразводите се одлика на новото време, кога сите прашања во однос на бракот се префрлаат од црквата на граѓанските власти. Направената трансформација најмногу се гледа од фактот дека институцијата брак и неговиот опстанок сега и законски зависат исклучително од желбата на сопружниците, но само кај Македонците со православна вероисповед. Кај Македонците со исламска вероисповед бракоразводите се ретки, но појавата на бигамијата направила народниот модел на брак во целост да се разликува од бракот и сфаќањата на Македонците со православна вероисповед.

4.6. Забраните поврзани со посмртниот комплекс

Во обредите на премин, покрај раѓањето и свадбата, со смртта се заокружува кругот на животниот циклус. Sprema народното сфаќање, смртта на секој човек има таинствено или мистериозно влијание на целокупното случување во неговата дотогашна средина. "Смртта на поединецот е повод да се преземаат бројни постапки со строго утврдена форма, содржина, структура, функции и значења заради успешно испраќање на умрениот на "оној свет" и што побезболно ослободување на заедницата од него. Овој збир на правила и прописи го определува односот на заедницата кон умрениот или воопшто, на човекот кон смртта." (Ристески, Љ, 1998, стр. 6, 7) Меѓутоа, контактите меѓу световите не се еднонасочни, туку станува збор за повратно влијание меѓу нивните претставници, односно дејствување на претставниците на оној свет во овој и дејствување на претставници на овој свет во оној свет. Ваквите форми на комуницирање можат да се воспостават само низ строго утврден обреден ред на однесување на претставниците од потесната и пошироката заедница и тоа во строго определено време и

простор, низ различни медијатори, кои секогаш конотираат определени митски културни кодови. Ваквите културни кодови укажуваат на една посебна состојба, кога при настапување на смрт на одредена личност е загрозувана целокупната заедница. Целокупното однесување на припадниците на заедницата е регулирано со многубројни строго утврдени традициски прописи, бидејќи “смртта на некој член на традиционалната заедница не значи само опасност и криза за семејството туку и за пошироката социјална и обредна заедница - за селото. Затоа заедницата презема богата и сложена обредно магиска активност што опфаќа еден цел сложен систем и единствен обреден комплекс. “ (Јовановиќ, Б., 1993, стр. 10)

Во системот на посмртните обреди утврдено било кои активности смеат, а кои не смеат да се прават, односно со забраните и ограничувањата се избегнувале одредени активности кои негативно влијаеле на целокупната селска заедница. Според народното верување, смртта претставува само одредена трансформација на човечкиот живот, односно со нејзиното настапување доаѓа само до премин на човечкото постоење од еден облик во друг. Вербата дека со смртта не престанува човечкиот живот, туку дека животот на одреден начин продолжува и понатаму е присутна скоро во сите религиски системи. По своето основно значење, тие претставуваат израз на тотемистичко-анимистичките религиски претстави. Анимистичкото сфаќање за светот подразбира и соодветно сфаќање за смртта. Кога душата ќе го напушти телото во народниот говор тоа означува смрт, или умирање. Но, се смета дека секое човечко суштество ја надживува смртта, иако во изменет, духовен облик, односно и по смртта душата на умрениот продолжува да живее. Ваквите анимистичките сфаќање за смртта како одвојување на душата и телото особено се присутни во селските заедници од традициски тип и оставиле свои траги и во народната религија на Македонците, без разлика на верската припадност. Во системот на народните верувања човекот продолжува да живее и после физичката смрт, со што останува и понатаму припадник на својата општествена заедница, учествувајќи во сите области на нејзиниот живот. Таквата заедница претставува збир на живите, но и на

мртвите членови, без разлика на верската припадност. Во посмртните обреди поврзани со смртта и погребот најизразени се елементите на аграрните обреди, како и поврзаноста на душата на умрениот со култот на претците.

Истражувањата покажуваат дека религијата на народните маси во најголем дел се заснова на анимистичкиот концепт на светот. И покрај тоа што во хетерогените заедници има претставници од повеќе етнорелигиски групи, односот на живите кон мртвите претставува специфичен општествен однос, кој создал посебна категорија, култ кон мртвите. Со секоја нова претстава за душата на умрениот се создаваат и соодветни забрани, со кои се регулира односот на живите кон мртвиот. Затоа може да се забележи дека многу од табу-прописите се историски поврзани со духовниот облик на умрениот, односно за неговата душа која продолжува да живее и понатаму. Разгледувајќи ги претставите за душата на покојникот во историска перспектива може да се забележат големи промени со процесот на исламизацијата. Исламот битно ги променил религиските сфаќања за смртта и посмртните обреди добиле друга димензија.

Секоја култура тежнее кон создавање на ограничена слика за светот, за формирање логично кохерентно видување на природните и општествените појави. (Bandić, D., 1997, str. 70) Имајќи го тоа предвид, посмртните ритуали кај Македонците се засноваат на два во суштина непротивречни, но сепак различни концепти на посмртното умирање. Секој религиски концепт посебно содржи голем број на обредни системи, од сосема едноставни правила на обредно однесување па се до комплексни церемонии, кои содржат во себе разновидни и бројни елементи.

Исламските прописи извршиле најригорозни промени во обредите поврзани со смртта. Но, колку и да биле ригорозни овие прописи, сепак извесни обреди поврзани со култот кон мртвите успеале да се одржат. (Паликрушева, Г., 1965, 155-156) Всушност, освен тоа што е прифатено дека душата продолжува да живее и после смртта, во Коранот многу малку се зборува за тоа апстрактно прашање. Неговото учење е насочено претежно на наградите и казните на оној свет, наградите и казните кои се одредени со

мерење на должните и барани страни на заемната сметка. (Џемс, Е. О., 1990, стр. 345)

Според средновековниот исламски автор Газали, “во смртта треба да се пронајде нејзината реална величина и да се замисли нешто над ништожноста, односно дека смртта е почеток на новиот живот за кој секој треба да се подготви додека е на земјата.“ Таквата мисла е зачувана и денес, поради што смртта треба да се прифати смирено. Така, при доживувањето на длабока старост, веќе почнува да се спрема се она што е потребно за оној свет, како постелнина, облека и др. Кога ќе умре некој член од семејството, неговите најблиски и други пријатели од селото доаѓаат за последен пат да се простат од него. Присутни се тажачките, кои ги изведуваат жените. (Панова, В., 1966, 405-410) "Ако некој веќе е на умирање, осеќа дека ќе умри сам ќе си се среди за да оди чист на оној свет. Секој си се припрема, ако не може, ќе си викни некој друг да а среди." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год.)

Во погребалните ритуали законот на Коранот често се потпира на старите обичаи. Тој се однесува на следното: кога ќе му се приближи крајот на некој болен, мора да се одржи говор пред болниот како симбол на верата, а по настапувањето на смртта телото треба да се измие и да се завитка во незашиено платно, и потоа да се спроведе молчејки до гробиштата, каде ќе се одржи молитва за мртвите и потоа да биде положено в гроб над кој нема да стои никаков споменик на десната страна и од кај главата кон Мека.

Иако народните верувања во однос на поврзаноста со духот се непотполни, сепак треба да се има предвид дека и кај Македонците со православна вероисповед, за смртта на возрасна личност секогаш се поврзани соодветни, и со традицијата утврдени ритуални прописи со кои се регулира однесувањето на припадниците на неговата општествена заедница. Придржувајќи се на тие ритуални прописи, роднините на покојникот се обидуваат да му помогнат, да создадат поволни услови за неговата натамошна егзистенција. Природно е да се претпостави дека обредите со чија помош

живите влијаат на судбината на мртвите го изразуваат истовремено и нивното видување за судбината. (Bandić, D., 1997, str 69)

Со анимистичкото сфаќање за одвојување на душата од телото на покојникот, во основата на религиските сфаќања и кај двете верски групи преовладува страв од него, но воедно и од неговата душа. Ваквиот страв придонел да се создаде еден систем на однесување во кој се нагласува апотропејската компонента на посмртниот ритуал. Воопшто, со забраните, табуата, се избегнуваат сите постапки кои на одреден начин можат да ја предизвикаат душата на покојникот, која се доживувала како нешто натприродно. Имајќи предвид дека со помош натабуате, како традициски утврдени одредби, се регулирало однесувањето на луѓето, а кои произлегуваат од нивниот замислен однос кон светот на натприродното, или оностраното, кон различните сили или суштества како конкретни манифестации на тој имагинарен свет (Bandić, D., 1980, str 7-15), системот на табуа има приоритено значење во целокупниот посмртен обреден комплекс. Забраните и верувањата поврзани со смртта, погребот и закопувањето на мртовецот имаат за цел да ги заштитат живите претставници од надворешните лоши влијанија на духовите на умрените. Но, тие не се однесуваат само на блиските роднини и, воопшто, на родот на покојникот, туку и на целокупната селска заедница. "Да ти кажам, за еден Љубе коа умре, на неговиот погреб, да имаше некој да се сврти и со камера да сними имаше повеќе муслимани од колку православни." (АИСК-Прилеп, К-119, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1923 год.) Преку ова се изразува и солидарноста, цврстата поврзаност на селските родови и членови на родот, но воедно и солидарноста на двете верски групи во склопот на селската заедница, што претставува и реликт на архаичните општествени родовски и семејни односи. "На тој Љубе, да, 500 куќи излегоа да го закопаат. А пак за еден Драшко доктор беше и за него ќе излезеа 500 куќи да го закопаат, во Брод го закопаа Броѓани, ристјани имаше, турци, ама во Брод, така сакаше жена му, отидоа нашинци таму 15-16 души на погреб, да беше овде, цело село ќе излезеше оти беше човек, сите го сакаа, го поштуваа."

(АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.)

Заедничко на двете религиски заедници е и самото објавување на смртта во селската заедница, кога сите припадници на селската заедница престануваат со работа, оддавајќи му почит, без разлика на религиската припадност.

Табуата во посмртниот обреден комплекс се одредени со односот на луѓето кон посебната категорија на натприродни суштества: кон покојниците, односно кон душата на умрениот и се одвиваат во две фази. Првата фаза е поврзана со периодот од 40 дена, односно во периодот кога се верува дека душата сеуште не е одделена од телото, па со самото тоа ни од овој свет. Потоа настапува втората фаза која завршува на годишнината од смртта. Тоа е времето кога душата патува кон своето вечно живеалиште. Па според ова, покојникот во првата година од неговото умирање се наоѓа некаде меѓу животот и смртта. Тоа е период кога со ред обредни активности членовите на потесната и пошироката заедница се обидуваат да му обезбедат преминување на оној свет и заминување од своето тело, од својата заедница, од овој свет. Категориите "овој" и "оној свет" се сосема различни и одделени една од друга со јасна симболичка граница, но со повеќекратни можности за воспоставување на контакти меѓу припадниците на овој свет и мртвите припадници. Светот на мртвите всушност, претставува заедница на мртвите, што според митските претстави конотираат комплетност, односно успешносот во процесот на премин од овој во оној свет, од светот на живите во светот на мртвите. Нивните контакти секогаш конотираат крајна маргиналност и опасност, како за едните, така и за другите, но опасноста повеќе се однесувала на луѓето, бидејќи натприродната моќ им се препишувала на мртвите припадници. Но, тоа не значи неможност на луѓето при тие контакти да се постават над суштествата и проблемите на митската реалност, туку напротив, митското видување на Светот, овозможило потполно структурирано и утврдено обредно однесување што има единствена цел, успешно да се воспостават и одржуваат контакти меѓу овие две реалности, меѓу овие два

света, а притоа, маргиналната состојба во којашто ќе се најдат, да ја избегнат, надминат и преодолеат низ ред обредно - магиски заштитни мерки. (Вражиновски, Т., Вроцлавски, К., 1986, 29-37).

Табуата се застапени секогаш околу граничните зони, каде опасното, светото, или нечистото на одреден начин се присутни, односно кога доаѓа до промена кај личноста, промена во нејзината општествена положба, а со тоа ги опфаќаат сите фази на посмртните ритуали. Тие можат да се поделат на неколку основни типа.

Табуа кои се однесуваат на телото на умрениот;

Табуа кои се однесуваат на одредени живи и неживи објекти (по правило, објекти кои биле во непосреден или посреден контакт со умрениот);

Табуа кои се однесуваат на одредени активности во домот на покојникот;

Табуа кои се однесуваат на гробот на умрениот;

Табуа кои се однесуваат на помените за душа;

Табуа во однос на култот кон претците.

Системот на посмртни табуа поседува експлицитни својства и јасно говори за претпоставениот концепт на посмртното умирање. Но, сепак, во анализирањето на ваквите концепциски системи, мора да се има предвид дека табуата секогаш различно се интерпретираат во религиските системи на христијанството и исламот, па со тоа различно се интерпретираат и во склоп на двете етнорелигиски групи

Траењето на основните типови натабуа е временски ограничено и во основа не се разликува, исклучок претставуваат само забраните кои се однесуваат на гробот на новоумрениот, бидејќи нивното траење се третира како бесконечно, или временски неограничено, а во целост се разликува кај религиските системи кај двете верски групи. Може да се забележи дека системот на табуа во посмртниот обреден комплекс кај Македонците со православна вероисповед е поврзан со едногодишниот временски интервал. Меѓутоа, основните типови на табуа во неговите рамки имаат различно траење, од смртта до погребот, до 40 дена, и до една година. Од моментот кога забраните од одреден тип престануваат да важат автоматски се менува и

големината и содржината на дадениот систем, односно се завршува една и почнува друга фаза во неговото траење. Во периодот од смртта до погребот актуелни се сите четири основни типа на забрани, во периодот од погребот до 40 дена има три типа на забрани, додека во последната фаза од 40 дена до истекот на годината има само два типа натабуа кои се полноважечки.

Со оглед на фактот што траењето на системот на посмртнатабуа не се поклопува со исламските концепции за посмртните обредни активности, тоа значи дека и фазите на траење на системот натабуате се третираат различно кај двете верски групи, но со една единствена цел, да му го ослободат патот на покојникот за мирно да си замене на оној свет.

Во првата фаза, душата на умрениот е поврзана со неговото тело, за одредени суштества и предмети, но истовремено фигурира и слободно, од материјата на независното суштество. Во втората фаза, душата ја задржува подвоената егзистенцијалност и покрај тоа што нејзината врска со телото, низ самите табуа не е изразена. Во третата фаза доминантна е претставата за покојникот чија што душа ги попримила сите карактеристики на самосталното, слободно и духовно суштество и целосно не само што се смета за одвоена од телото на покојникот, туку има одредено место на оној свет од каде што преку одредени механизми на комуникација комуницира со одредени личности на овој свет. Ваквата комуникација на мртвите со живите се доживува со голем страв.

Во зависност од општиот карактер на религиските системи на одредена етничка група токму поради чувството на страв се забележува и амбивалентниот однос на живите кон мртвите. Со помош на овиетабуа се воспоставува односот меѓу живите и мртвите, односно негова душа.

Во системот на религиските сфаќања и кај двете верски групи преовладува верувањето дека телото, а со тоа и душата на покојникот се сметаат за нечисти, а во исто време и опасни. Тоа придонело луѓето кои на одреден начин се во контакт со умрениот да се однесуваат според строго утврдени норми, со цел да се заштитат од неговото непосредно влијание. Затоа постојат ред забрани кои се однесуваат на контакт со телото на

покојникот, со уверување дека близината на покојникот може да повлијае негативно на одредена категорија на луѓе. Забраните се однесувале на бремени жени, невести, младоженци, луѓе кои требало да започнат одредена активност, како заорување, засејување, зажнејување и тн. Ако бремена жена види мртвоец се верува дека детето кога ќе се роди ќе биде бледо како мртвоец.

Особено забраните се однесуваат на блиските роднини. Се верува дека никој од блиските роднини не треба да учествува во обредното капење, облекувањето и изнесувањето на мртвоецот од дома, за да не повлече со себе некој од своите блиски.

Со обредното капење на мртвоецот се заокружува животниот круг и во исто време се затвора. Тоа е третото и последно обредно капење на личноста, првото е со раѓањето, со кое се означувало влегувањето на новиот член во семејството, и во селската заедница, второто обредно капење за свадбата означувало промена на статусната положба на младите и со третото обредно капење се означувало и неговото заминување од семејството, но и од неговата општествена заедница, што го означувал крајот на животот. Обредното капење е застапено и кај Македонците со исламска вероисповед, со уверување дека секој кој ќе умре, мора чист да замине на оној свет. Во обредното капење учествувале само членови на својата група, "не дошло до нужда, иначе има и рисјанки шо капат, ами ако нема која друга ќе и викни, не е важно дали е рисјанка. Ако си рисјанка, ама ти знаиш и ќе те викнам шо има тоа врска шо си али си рисјанка или си муслиманка." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.) и тоа претежно, "оцата ги капи мажите, а жените, жена ги капи." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год.) Обредното капење и очистување се врши според муслиманските принципи, односно телото треба да биде очистено од секакви нечистотии, што подразбира само голо тело. "Да, да, се ќе им избричат и на мажите и на жените. После под мишки, во ушите, секаде каде шо има дупки ќе му се стави памук, и се завиткува во бел чаршав. Синки фустан е, така го прават."

(АИСК-Прилеп, К-112, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год.) Во некои семејства и покрај забраната на темјанот, ваквата забрана нејчесто се прекршува поради верувањата во неговата заштитна моќ.

При облекувањето на мртовецот постоела забрана кај мртовецот да нема никакви врзани јазли, со уверување дека на тој начин ќе му го одвргат патот за оној свет. Притоа, кај Македонците со православна вероисповед при заминувањето на покојникот од овој свет "тој се променува се во ново, и му се става се за таму да има до чешел, крпа, ноже, лажица, вилушка, капа, чевли, алишта, промена цела, оти мора припремен да биде, оти ако нема нешто ќе ни иде на сон и ќе не мачи оти сме му заборавиле." (АИСК-ПРИЛЕП, К--124, жена со православна вероисповед, родена 1923, с. Гостиражни)

За црвениот конец со кој се мерел креветот на мртовецот е поврзана одредена забрана да не дојде во допир со покојникот, а уште повеќе да не дојде во рацете на некој од подалечните, бидејќи претставувал можност по магиски пат негативно да повлијае на семејството на покојникот. Црвениот волнен конец го истакнува жртвеното обележје поврзано со сточарските прозводи, а во исто време претставува и тотемистичко анимистички елемент во верувањата во животворната магиска сила, која се наоѓа во овој фетиш. Доколку морало да дојде до одредени контакти со покојникот се преземале разни апотропејски активности со цел да се заштитат од негативното влијание на умрениот. Животворната сила на црвениот конец се гледа и во практиката бремената жена, доколку морала да го виде мртовецот, на раката да и се врзува црвен волнен конец, со цел да се заштити од неговото влијание.

И кај двете верски групи преовладува сфаќањето дека лицата кои биле во одреден контакт со покојникот и покрај заштитните средства и самите станувале нечисти. Може да се забележи дека поделбата на табуата според Вунт на директни и преносни табуа е присутна и во посмртните обреди, односно со самите контакти со покојникот, по преносен пат сите негативни својства или нечисти или опасни својства се пренесуваат на лицата кои непосредно ги допреле. Затоа за ваквите лица следувале дополнителни

забрани за допирање на одредени предмети со верување дека сите негативни својства ќе се пренесат и на предметите.

Во однос на телото на покојникот постојат и други забрани со кои се заштитувала душата на покојникот, а во исто време се штителе и останатите од негативното својство на покојникот. Според анимистичките сфаќања телото на покојникот може да влијае на средината се додека се наоѓа неговата душа во него. Бидејќи душата не се одделувала од телото веднаш по смртта на покојникот тоа значело дека таа егзистира во телото на покојникот и понатаму се додека не се остварат сите предвидени и утврдени обредни активности за нормално заминување на покојничката душа на оној свет. Така на пример, телото на покојникот не смеело да остане непокриено по заоѓањето на сонцето, со уверување дека со паѓањето на ноќта натприродните сили може да повлијаат на телото на покојникот и “да се претвори во некое животно, да се повампири може, затоа се покрива, а мора да се седи и да се бдее над него, некоја мува, мачка или куче може да биде ѓавол во неа и ако го прескокне, и оп, вампир ќе се стори, затоа се бдее над мртовецот. “(АИСК-Прилеп, К-126, жена со православна вероиповест, родена 1923 с. Лажани) “ Ѓаволскиот дух е всушност, лош демон чии својства се пренесуваат на душата на покојникот, која во народната свест се карактеризира со демонски карактеристики, или, пак е резултат на негативното влијание на душите на претците во случај на неисполнување на некои од обредните активности од страна на живите кон мртовецот. (Дробњаковиќ, Б., 1960, стр. 159) Ваквите сфаќања од анимистички карактер се присутни во народната свест и кај Македонците со исламска вероисповед. Според нивните верувања, мртовецот се смета за нешто опасно, нечисто. Затоа и обредното подготвување и очистување на мртовецот за на оној свет, како и покривањето во белиот чаршав, тн.р. кефеин има свое објанување кое се поклопува со стравот од контактот со телото на покојникот, воедно стравот од влијанието на натприродните сили врз душата на покојникот, како и стравот душата на покојникот да не се пресели кај нив. Во основата на ваквите обреди е присутно мистериозното поврзување на луѓето со духовите,

а поврзувањето на душата на умрениот за одредени животни од кои се чува мртовецот цела ноќ, претставуваат одредени реликти на тотемистичките религиски претстави. "Ние во сандак не го закопуваме, внатре ќе го напраат гробот, рамно здола и шо се тија аливчиња од азра, ќе го спружат надесно од кај шо е на џамијата киблето. Ќе му клаат дрва убо, рогузина, да не му паѓа земјата на него, дрвата на рогузина, ама попречно ги ставаат и после земјата, да не му паѓа земјата на него. И после сите ќе седат, ќе отпее шо треба оцата, и ќе си тргнат, тиа шо го носеле на штиците, напред оди да го однеси, па после луѓето си одат. А тоа умрениот каде што го носат се вика "табут", и дома кога ќе го мијат." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.)

Кај Македонците со православна вероисповед како исклучително заштитно средство од влијанието на лошите сили се практикува горењето на темјан. Ваквото верување сеуште е присутно и кај Македонците со исламска вероисповед и покрај забраните од религиска природа да не се користи. Воопшто, најчесто некоја од постарите жени скришум земала темјан и го палела во собата, со верување дека прочистувањето со темјан му го осветлува патот кон оној свет. Ваквата практика говори за длабока поврзаност со својата етничка припадност и е еден од елементите со кои се поврзуваат со старите обичаи и традиции од кои тешко можеле да се одделат.

Стравот од влијанијата на лошите сили кои можат да ја предизвикаат и душата на покојникот ја условиле кај двете верски групи забраната да не се плаче откако ќе се покрие телото на покојникот, за да не се разбуди душата на покојникот која може да повлијае врз лицата кои се во негов непосреден допир, односно да не се поврати неговата душа.

Кај Македонците со исламска вероисповед, забраната да не се тажи претставува и забрана од религиски карактер, бидејќи спрема Коранските прописи тажачката била забранета. "Кај може да и ги додржиш солзите на мајката за рожбата своја, море плачат, коси корнат, целото село ечи, пусти мајки, кој може да ги сопре, не тоа е гревота да и го забраниш, па кај шо сака

нека пишува, срцето ќе ти препукне.“ (АИСК-Прилеп, К-116. жена со муслиманска вероисповед, родена 1923, с. Лажани)

Обредното чување на покојникот, симболички го претставува одобрувањето од страна на општествената заедница за нормално заминување на покојникот, или последната почит од страна на сите припадници на заедницата. "Некои одат, ако си живеел многу како нема да поиш последен пат е тоа, ама коа ќе го однесат тогај ќе одеш да се ставиш, ќе оиш и ќе речеш: "Господ да го прости"(АИСК-Прилеп, К-116, Информатор со православна вероисповед, жена, родена 1935 год.) Многу од Македонците со исламска вероисповед при одењето на погреб кај некој од Македонците со православна вероисповед, со цел да ги запазат нивните обичаи, се однесуваат спротивно на забраните пропишани со исламската религија, "Еве и кај Стојана и кај Симета колку дојдоа, и венци носеа и цвеќе, кој се не дојде од нив и свеќи сите запалиа." (АИСК-Прилеп, К-116, жена од христ. припадност, родена 1909 год.)

Присуството на сите машки членови на родот, како и соседите од друга верска припадност на погребот претставува еден многу важен интеграционен елемент на селската заедница. "И сега одат наши кај рисјани на закоп, па ако си откарши ќе одиш и на ставување со умренио." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.)

Почитувањето на религиската забрана од страна на женските припадници зазема особено место, бидејќи на тој начин се избегнуваат било какви конфликти меѓу двете верски групи. Жените муслиманки никогаш не оделе кај мртовецот кај православните, бидејќи според прописите на исламската религија им се забранети средби со мажи на јавни места. Тоа не го нарушило нивното вклучување во посмртните обреди, туку само го поместило времето на одење во куќата на покојниот. После погребните обичаи, утредента, жените од муслиманска вероисповед оделе кај соседите или пријателите од другата верска припадност носејќи благо за душа на мртвите, "оти ногу луѓе има тогај коа ќе лежи мртовец, па ни е срам и од коа ќе го однесат тогај одиме, оти со жената ногу сме поминале." (АИСК-Прилеп,

К-112, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во (роден 1920 год.) Ваквата забрана добива општествен карактер бидејќи преку почитувањето на религиозните забрани се регулирале и односите на припадниците на двете верски групи во општествената заедница и на тој начин овозможувале безконфликтност и заедничко соживеење како во секојдневието, така и за време на обредната практика.

Меѓутоа, она што се издвојува како посебен елемент за учество во посмртните обреди, како и укажаната почит кон покојникот, особено кај Македонците со исламска вероисповед, е неговиот авторитет, како и авторитетот на неговото семејство. "Тоа зависи према авторитетот на човекот. Штом со некој живеел човекот, не е важно од која вера припаѓа, ако е некој без авторитет, и нема ни да дојдат ни нешто да донесат."(АИСК-Прилеп, К-116, Информатор со православна вероисповед, маж, роден 1930 год.)

Кога се погребува христијанин со "авторитет" Муслиманите, без разлика на прописите од религијата, присуствувале на сите обредни активности поврзани со погребот, вклучувајќи ја и покојната молитва. Таму тие, следејќи ги нормите на христијанската религија, палеле свеќи и носеле дарови како последен поздрав до покојникот. "Палат, палат. Баш еве татко ми коа умре, ама ногу го уважуваа и дома дојдоа и на закоп, ако имаше 91 година, ама сите го поштоваа, еве сега направи година, значи тоа беше пред една година."(АИСК-Прилеп, К-116, маж од христ. припадност, родена 1930 год.)

Она што се издвојува како посебен елемент во погребните обреди на Македонците со исламска вероисповед е изјаснетото јавно мислење на припадниците на општествената заедница. Односно, пред да го спуштат покојникот не смеат да го закопаат додека припадниците на својата етнорелигиска група, но и припадниците на целокупната заедница, не му дозволат да си замине на овој свет без да му ги простат гревовите јавно, или да ги нагласат неговите добри дела. Ваквото јавно одобрување за неговото заминување на оној свет е од особено значење, бидејќи индиректно влијае на

сите останати живи припадници на заедницата за одржување на вредносниот систем. "Знаеш шо, чедо, на овој век ја су преценил, коа некој ќе умри да се речи, арен беше и таму на оној свет ќе имаш арно, а ако за некој шо ќе умри и коа човек ќе ги крева рацете, тој човек не е ни за таму, ни за овде. Па ја си велам слободен сум, белки сите алал да ќе речат, оти ние ко ќе ги ваѓаме на гробишта останува умрениот надвор и сите се клањаат и ќе излеземе сите и ќе му клаѓаме и нему џенат и оцата ќе не праша:"Еееее, луѓе овај човек како го знаите?"-три пати ќе праша. Четириесет души да речат арен е, арна ќе ти биди работата. Сите ќе викаат, арен е, арен е. После ќе праша:"Дали му простувате, али му праите алал?", а другите ако викаат:"Алал да е, алал да е." И да имаше згрешено велевме:"Алал да му е." Му простувавме и на фамилијата негова не му баравме ништо. Оти Господ на тој век не не дал да се молиме вака како шо оиме, тој се простува, тој простувач е голем, ама ти ако го земиш некого на душа, да го шпиуниш, да му остаиш децата, а тој нема таксират, го пизмиш, али да му напраиш лошо, тој ако те барат на терзиите, ако не те простува, Господ не може да те прости, не можит, ногу лошо било тоа. Сега јас тебе си дошла во куќата, којзнаи шо да ти думам нешто лошо и некој арам да ти се деси, лошо да ти напраам, Господ ќе ме казни, оти су ти ги зел челадта на душа. Ако су ти напраил триста работи добри, а една лоша, не ме простуваш кузнај шо да е." (АИСК-Прилеп, К-111, Иформатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.)

Објаснувањето за поминувањето на патот од овој на оној свет во свеста на луѓето претставува една од најголемите животни цели, бидејќи оние кои не го поминуваат овој пат засекогаш остануваат во лиминалната зона, која означува ни таму, ни ваму, се наоѓаат во безвременски простор.

Освен лицата кои директно се поврзани со покојникот, за нечисти и опасни се сметале и лицата кои присуствувале на погребот. Тоа повлекло ред забрани поврзани со враќањето од погребот. Сите лица кои на посреден или непосреден начин биле во допир со покојникот, треба да се држат до забраните да не се свратува во туѓа куќа, да не се допира или да не се јаде ништо, да не се посетува болен човек, се додека не влезе во дворот на својата

куќа обредно да се измие, односно да изврши магиско прочистување до три пати. Всушност, по пристигнувањето во куќата стари жени ги пречекувале и им поливале со вода, а во исто време во лопата им ставале жарчиња, па секој морал да фрли од жарот наназад, со цел лошите, нечистите сили да си заминат, а домашните во куќата да бидат здрави. Во основа ова е обред на прочистување од лошите влијанија на душите на умрените, во кој огнот и водата имаат главна прочистувачка функција. (Б. Дробњаковиќ, 1960, 163, 164) Кај Македонците со исламска вероисповед, по миење на рацете, тие се ставале над оган, односно прочистување со помош на средства на кои им се препишуваат катарактични својства. Кај Македонците со православна вероисповед во водата се ставало и босилек, како симбол на обредно очистување според православната црква и со него прскале наназад од водата.

Ако споменатите табуа се однесуваат на некои живи или неживи објекти (како на пример некое суштество или предмет) тогаш тоа подразбира во таквиот објект да се наоѓа душата на умрениот, или, пак, на некој начин да е поврзана со него. Во религиските системи и на двете верски групи преовладува сфаќањето дека токму ваквите предмети кои биле во контакт со покојникот се забранува да се употребуваат, односно се ограничува нивното користење. На пример облеката која ја носела личноста кога умрела, не се пере три дена, а потоа “се дава на друг, ама пред шесте недели мора да се дадат, оти се нечисти, за да се очисти домо за шесте недели.” (АИСК-Прилеп, К-116, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1912, с. Дебреште)

Кај Македонците со исламска вероисповед, алиштата не ги перат до 9 дена, а потоа очистените алишта ги горат, со верување дека преку прочистувачката моќ на огнот ќе ги очистат од нечистите и опасните својства на предметите кои ги поседувал покојникот. Ккако нечиста, а со тоа и забранета, се сметала и постелнината во која лежел покојникот, па најчесто таа се перела и се давала на некој сиромашен.

Всушност, целата куќа, а особено собата каде што лежел покојникот, се сметале за нечисти. На местото каде што лежел мртовецот, односно на

местото каде стоела главата се ставал камен, потоа каменот се носел на гробот, и при секое одење не се бакнувал гробот, туку каменот. Ваквата обредна практика, свое објаснување наоѓа во фактот што гробот се смета за нечист, а во исто време и опасен и свет, па се забранувало допир особено со устата на живиот. Кај Македонците со православна вероиповед на местото каде што лежел мртовецот се ставала чинија со брашно, а на средина чаша со вино, со верување дека доколку душата на мртовецот шета, ќе има стапалки на брашното. Брашното и виното се јавуваат како елементи на жртвените обреди. По шест недели, или 40 дена од ваквото брашно се месело кравајче кое се раздавало за душа на умрениот. За време од 40 дена на местото каде лежел мртовецот секоја вечер пред да зајде сонцето се палела свеќа, која симболички го претставува и огнот како жива профилатичка сила. (Тројановиќ, S., 1935, str. 206) Според народното сфаќање душата на умрениот останува во брашното, па со раздавањето на гробот таа се ослободува од телото и заминува на оној свет.

Во предмети кои се сметале за строго забранети се и огледалата кои се покривале по смртта на личноста. Имено според народните верувања никој од живите членови во куќата не смеел да се гледа во огледало, со уверување дека може да го здогледа ликот на мртовецот, кој можел моментално да оживи и да се претвори во демонско суштество.

За забранети се сметале и сите оние предмети кои ги користеле за подготвување на умрениот, па најчесто таквите предмети се отстранувале од куќата и тоа пред да зајде сонцето, со верување дека ќе ги привлечат лошите сили на демонските суштества. Ваквите предмети, крпата со која го бришеле мртовецот, како и сапуног со кој обредно го капеле, се сметат за исклучително нечисти и опасни предмети, и ги ставаат во мртовечкиот сандак со цел да заминат на оној свет.

Исклучително значајна забрана е користењето на водата која се затекла во домот кога покојникот ја испуштил душата. Според народното верување, ваквата вода се смета за магиски нечиста, со уверување дека душата на покојникот се крие во неа. Водата во многу религиски системи се

смета за хтонски елемент, кој ги привлекува душите на умрените, поради што се забранува нејзино пиење. Непочитувањето на ваквата забрана може да има големи последици за прекршителот, тој може да изгуби свест, или пак да му се случи некоја друга несреќа. Особено се верува дека луѓето кои му згрешиле на покојникот, доколку се напијат од таквата вода, можат и да се пореметат со умот. Верувањето во нечистите предмети кои се на некој начин поврзани со покојникот условиле појава и на друг вид на забрана. Таа се однесува на заштитата на членовите од куќата, односно се забранува било какво изнесување или позајмување на некој предмет се до завршувањето на 40 дена од умирањето на покојникот. Доколку дојде до изнесување на некој предмет од куќата, мора задолжително да се врати до зајдисонце. Со почитувањето на ваквата забрана не се штитат само домашните, туку и сите припадници на општествената заедница. Ако, пак, табуите не се насочени кон одредениот објект, тогаш тие се однесуваат на умрениот чија што душа е повеќе или помалку независна од светот на материјата.

Од анализата на системот во кој се вкмпонирани посмртните табуа може да се види дека посмртното умирање треба да се сфати како процес на сукцесивна промена на егзистенцијалната состојба на покојничката душа, како процес на нејзина постепена, односно тростепена метаморфоза од двозначноста во еднозначната состојба. (Bandić, D., 1997, str. 74) Освен што се смета дека покојничката душа влијае на живите и неживите објекти во куќата на мртовецот, преку преносното влијание на нечистото, или опасното, одредени забрани се однесуваат токму и на одредени активности за кои се верува дека влијаат на одреден начин на живите во куќата.

Кај Македонците со исламска вероисповед, според прописите на исламската религија, без разлика на полот на покојникот, при неговото изнесувањето од домот на носила требало да учествуваат само најблиски членови, машки припадници и тоа по машка линија. Ваквиот обичај има за цел да ја покаже надредената положба на мажот, па дури и за време на испраќањето на жената на оној свет. Отстапувањата од ваквата забрана биле можни само ако некој од побратимите изразел желба да го носи сандакот на

покојникот. "Фаќаат и тие, рисјаните, како не, и тие можат да го носат сандукот, поготово ако биле заедно во војска, ако му е побратим никој на оној свет не се дели, како рисјаните, така и ние." (АИСК-Прилеп, К-111, Иформатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.) Некогаш умрените ги носеле на носила, додека сега се закопуваат в сандак, "ќе го закопаат и сандакот ќе го вратат назад в џамија. И сите во по еден сандак ги носат и мажи и жени, еден за жените, друг за мажите." (АИСК-Прилеп, К-116, Иформатор со православна вероисповед, жена, родена 1930 год.)

Во погребниот ритуал кај Македонците со православна вероисповед присуствувале само машки членови, без разлика на верската припадност. Кај христијаните во посмртниот ритуал, посебно на закопот, не смееле да присуствуваат жените од исламска вероисповед, "и едните и другите одиме на погреб, ама само мажите." (АИСК-Прилеп, К-116, маж од христ. припадност, родена 1930 год, с. Дебреште)

При примањето на сочувство не се зборувало ниту збор, туку само мирно климнувале со главата. При одење на оние кои дошле да изразат сочувство не се испраќаат и не им се вели ни "Збогум", ни "Догледање", со уверување дека на тој начин ќе се заштитат од злото кое може директно да им се пренесе на нивните блиски.

При закопувањето на покојникот одредени обреди кај Македонците со исламска вероисповед добиле сосема поинаков карактер поради влијанието на законите на Коранот, но сепак во нив можат да се забележат некои елементи на старите обичаи. Сеуште преовладува обичајот по спуштањето на умрениот во земја да не се реди, со цел да не му се поврати душата на покојниот. Исто така забраната за зборување при простување на најблиските со умрениот, и тоа фрлајќи грст земја како израз на лесна земја и покој на неговата душа.

Во однос на забранетите активности, при изнесувањето на мртовецот од домот и кај двете верски групи е присутна забраната никој од погребната поговорка да не се свртува наназад, со уверување дека ќе повлечат уште една несреќа во домот на покојниот. Исто така, во куќата се забранува било каква

работа, односно се забранува да се мете со метла, со уверување дека ќе се смете и друг член од семејството.

Едни од најзначајните забрани кои се присутни и денес во народната свест на Македонците воопшто, се забраните кои се однесуваат на гробовите. Според народното сфаќање, на умрените им припаѓа одредено место на гробиштата, што соодветствува со нивното место во животот на семејството, но и во селската заедница, затоа што гробовите претставувале нивниот вечен дом. Бидејќи станува збор за хетерогени селски заедници, гробовите во селската заедница се поделени на “христијански” и “муслимански” гробишта. Ваквата поделеност на гробиштата не ги нарушила строго регулираните односи кон гробиштата и од припадниците на двете верски групи. Жените христијанки, сообразувајќи се со барањата на исламот, не оделе на женски погребувања, но го посетувале секогаш домот на мртовецот за да им изразат сочувство на останатите членови од семејството.

Од сето ова се гледа дека погребните обреди и на двете религии се натоварени со силна дистинктивна функција. Разликите во обредната практика, како и различните гробишта, ја префрлаат дистинктивноста од животот во вечноста на смртта. Иако смртта е неизбежна за сите, сепак секоја верска група бара сеопшто уважување изразено во односот кон покојникот. Нарушувањето на таа компонента од сожителство, низ чинот на погребување, задолжително за сите и во општи гробишта се претставува и од христијаните и од муслиманите како едно од најтешките насилства за време на т.н преродбенички процес.

Имено, “овој” свет и “оној” свет се замислени како посебни издвоени простори и тоа со гранична зона која едновременно поседува својства и на едниот и на другиот свет. Гробот во исто време претставува и гранична зона, бидејќи станува место, во кое живее некој кој поседува надпросторни или безвременски својства, односно се здобива со вечност. (Ристески, Љ., 1998, стр. 243-255) Но, гробот се смета и за исклучиво опасен простор, со уверување дека во него привремено е сместана душата на умрениот и која во периодот до 40 дена, учествува во животот на живите, а нејзиното

дејствување може да биде насочено негативно, што зависи од однесувањето на живите. Според ред верувања таа доаѓа и после завршувањето на 40 дена при што, неминовно дошло до појава на забраната да не се вознемирува, а уште помалку да се сквернавува гробот. Според народните верувања, ако дојде до скрнавeње на гробот, при што светиот простор "вечната куќа" е пореметен, автоматски се вознемирува и душата на умрениот која станува гневна и постои можност од нејзино одмаздување насочено исклучиво кон предизвикувачите. Овде може да се забележи и амбивалентниот однос кон умрените, при што почитувањето на забраните за било какво вознемирување, како и стравот од душата на покојникот го прави тој простор (гроб, гробишта) свето место, светиња, а во исто време и опасен, всушност, ја нагласува и најраспространетата забрана, да се живее на него, бидејќи им припаѓа на мртвите. Ваквата забрана важи подеднакво и за двете верски групи, па оддалеченоста на двата вида гробишта од куќите говори за почитувањето на ваквата забрана. Просторот на гробот е свет, бидејќи е заземен од некој кој иако бил обичен смртник, кога ја поминал границата на живот-смрт станал "оностран", значи е поврзан со некоја натприродна сила или суштества, па дури и божества." (Ђаповиќ, Л., 1995, стр. 67-69)

Во таа смисла посебно значење има влијанието на христијанството. Имено, првобитното сфаќање дека гробовите се опасни, табуисани места чие скрнавeње и оштетување предизвикува гнев кај душата на покојникот, и го отстапило местото на христијанската претстава за гробот како световно, чие скрнавeње, или обесчестување претставува грев, кој пак, од друга страна, повлекува и Божја казна.

Гробиштата се сметаат за строго табуасани објекти, особено поради фактот дека претставуваат место каде се наоѓаат човечки коски. Во оваа забрана, иако ретко, се бара објаснувањето дека "куќата не се гради на гробишта поради вампири и вештерки" или пак, не треба да се гради куќа на оние места каде некогаш имало гробишта, бидејќи може да се случи духовите преку ноќ да се појават.

Многу од табу прописите поврзани со посмртните обреди со тек на време го изгубиле магиско-религискиот карактер, па се трансформирале исклучително во забрани од општествено и морален карактер. На пример, забраните поврзани со жалењето на покојникот. Забраните со време добивале сосема поинаков карактер, поради губењето на архаичните елементи кои го одредувале однесувањето на членовите од семејството на покојникот. Таквите забрани обично се однесуваат на првата година од смртта на покојникот, односно се додека душата на покојникот е во контакт со живите претставници на заедницата. На членовите на потесното семејство им се забранува да присуствуват на одредени свечености, со уверување дека жалоста ќе предизвика негативно влијание на главните учесници. Таквите семејства не се канеле на свадба, за кумови, за старосватови, за девери, за стројници. Преку црната боја на облеката знаковно се одбележувале личностите кои се во длабока жалост. Таквите луѓе се избегнувале и при заорување, засејување, зажнејување или некоја друга почетна работа, токму поради негативното влијание на црнината не само на облеката, туку и во нивната душа.

Кај Македонците со исламска вероисповед, жалоста се изразувала со бела шамија кај жените, и забрадена шамија под кечето кај мажите. Но, во денешно време може да се забележат ред отстапувања од исламската практика на жалење, бидејќи многу од женските претставници за време на жалоста се облечени во црнина.

Кај Македонците со православна вероиповед на портите од куќите се ставале и црни платна со цел да покажат дека нивната куќа е во длабока жалост. Тоа од своја страна повлекувало забрани од колективен карактер. На пример, многу обредни групи за време на некои календарски празници, како коледари, василичари, лазарки, водичарки, не изведувале никакви обредни активности во ваквите куќи, а кога ќе се доближеле до куќата која е во жалост престанувале со пеење на обредните песни, укажувајќи им почит на покојниците. Таквите забрани добиваат исклучително општествен карактер, бидејќи тие го регулираат однесувањето на секој поединец во групата,

односно со помош натабуате го насочуваат кои активности треба да ги избегнува со цел да не ги предизвика лошите сили, кои се опасни не само за него како прекршител, туку опасноста да не се рефлектира врз целокупната заедница.

Во посмртните обреди особено место заземаат и обредите поврзани со раздавањето за душа, или трpezата. За тоа постојат одредени прописи и со нивното строго придржување на умрениот му праќаат одредени дарови за оној свет и тоа преку строго утврдени учесници на ритуалите. (Ристески, Љ., 1997, 219-227) Така на пример, за душата на умрениот се остава посебно место на трpezата, место на кое не смее да седне никој од присутните. Се избегнуваат и одредени железни предмети, односно, остри предмети, бидејќи постои уверување дека можат да да предизвикаат страв кај мртвите. Според народните верувања, покојникот е присутен и доаѓа од оној свет, па строго придржувајќи се на забраните му се обезбедува на лице место да си ги преземе понудените дарови. Даровите секогаш се давале преку гробот, верувајќи дека ќе му се најдат "за сенка." На тој начин се овозможува средба на живите со мртвите, односно со нивната душа. Тоа било возможно, само ако се придржуваат на строго утврдените прописи и забрани, односно она што е со традицијата предвидено како задолжителни ритуали и одредби.

Кај Македонците со исламска вероисповед се направени коренити промени во посмртниот обреден комплекс. Промените се чувствуваат скоро во сите фази од системот на посмртните ритуали, особено по погребот - луѓето го посетувале гробот единствено на големите муслимански празници Рамазан и Бајрам, додека врската со умрените кај Македонците со православна вероисповед е многу цврста, бидејќи тие ги посетуваат умрените многу често. Но, со одењето на гробот не можело да се воспостави контакт со покојникот, туку било потребно придржување кон строго традициско утврдените прописи, односно, да се изговори одредена магиска формула, да се принесе соодветна жртва и да воспостават однос идентичен како кон некој друг свет, божествено суштество.

Но, гробот не претставува само место во формална смисла за да се воспостави контакт со божественото суштество, туку претставува негов праг или граница каде човекот поминува од профаниот свет во светиот простор, а тоа повлекува со себе придржување на голем број забрани кои се својствени за светиот простор. Значи, човекот поминува во сосема друга фаза на однесување, бидејќи се наоѓа на место на кое се сечат и преплетуваат два сосема разделени нивоа на егзистенција: профаниот свет на живите и сакралниот свет на умрените. Ова подразбира дека сликата на неизмерниот простор која ги дели умрениот и живите е само симболична, бидејќи таа не е од квантитативна, туку од квалитативна природа. Привлекувањето на душата на покојникот во нејзините егзистенцијални рамки не подразбирало само строго придржување на утврдените прописи и забрани, туку од големо значење било да се поклопат со времето во кое било можно нивното реализирање. Иако постојат локални разлики во временскиот интервал, сепак генерално се утврдени значајните временски интервали. Тие особено се извршувале за време на сите задушници, во саботата пред Митровден, пред Сирната недела, како и пред Дуовден, со верување дека на тие денови душите на мртвите слегуваат на гробовите и на тој начин се сретнуваат со живите претставници.

Според прописите на православната црква на тие денови задолжително треба да се посетат мртвите, а гробиштата да се исчистат, бидејќи тие претставуваат свети места. Оваа комуникациска разделеност на живи-мртви е условена од нивната егзистенцијална раздвоеност. Тоа повлекува се поретки средби со покојникот, кои значат гаснење на врската со него, и постепено одвојување од светот на живите и негово преминување во нови животни рамки, со сосема поинаква димензија. Затоа од големо значење била создадената врска на живите претставници со мртвите, односно оние кои успешно ги поминале сите фази на премин од овој во оној свет, и ја создале заедницата на мртвите претци-заштитници, бидејќи преку нивните позитивни, или негативни влијанија зависи и целокупниот живот на заедницата.

“Единствениот критериум за селекција на душите на умерните, всушност, се претставите за чувството на лична одговорност кон заедницата, со што треба да се задоволат основните правила на однесување согласно востановените критериуми на социјалната заедница. Според народните претстави поимите социјален престап, лична неодговорност или грешка се поистоветуваат со гревот. “ (Цветановска, Ј., Гревот и казната во народното право на Македонците, ракопис) Гревот се манифестира преку грижа на совеста, а таа спаѓа во една од најтешките казни на секој човек, иако постојат некои утврдени, христијански форми на очистување и простување на гревовите. Успешното преминување од овој во оној свет ја претставува и разликата во сфаќањето меѓу заедницата на мртвите и светот на оностраниите демонски суштества, кои настануваат од нечистите мртовци. Доколку станува збор за грев, кој во народната религија на Македонците е неопростив, одредени мртви претставници на оној свет можат да влијаат негативно врз живите претставници, токму поради револтот што го чувствуваат во себе. Тоа значи дека светот на мртвите, оној свет, освен позитивни, може да испраќа и негативни влијанија. Како резултат на неисполнување на обредните активности во потполност, голем дел од пресните мртовци, во период од една обредна година, стануваат нечисти, и остануваат во рамките на оностраниот свет. Ваквиот оностран свет конотира со ред предзнази на опасност, демонско, и се карактеризираат со целосна антиструктура или хаос. Тие многу често ги нарушуваат како границите така и односите на хармонија во заедницата на живите, со што можат да предизвикаат создавање на голем број на претставници кои влегуваат во рамките на оној свет.

Како едни од демонските суштества кои настанале со помош на нечистите мртовци се: навите, вампирите, самовилите, караконцулите, душите на самоубиените или удавените кои дејствуваат негативно врз живите претставници во одредено време и на одреден простор доколку не се почитуваат забраните за нивно избегнување.

На пример, навите се демонски суштества кои настанале од душите на некрстените деца, со што ги претставуваат злите души на умерните, а

напаѓаат ноѓно време и тоа бремените жени, родилката и новороденчето, особено во првите 40 дена од породувањето.(Вражиновски, Т., 1998, стр. 214, 215)

Вампирите - демонски суштества на оние луѓе коишто неисполнети обредни активности не успеале да преминат и да се интегрираат во заедницата на мртвите, туку се повампириле, станале демонски суштества нарушувајќи ги границите меѓу светот на демоните и светот на луѓето, напаѓајќи ги обично припадниците на својата општествена заедница. (Вражиновски, Т., 1998, стр. 220-221)

Караконцулите - во голема мерка слични демонски суштества, со верување дека се појавува, во прв ред, кај народите коишто биле под турско ропство, поради што и неговото имеување има турско потекло. (Вражиновски, Т., 1998, стр.228)

Самовилите-се вбројуваат во групата на женски демонски суштества кои според некои верувања настануваат од душите на млади и убави девојки што се самоубиле или се удавиле. Тука следуваат и демонските суштества блиски на нив - јудите (познати во Западна Македонија). (Вражиновски, Т., 1998, стр. 164, 166)

Душите на самоубиените или удавените - иако според своите формални карактеристики не се издвојуваат како посебни демонски суштества со свои карактеристики, сепак, според претставите за нивните активности, јасно се гледа дека станува збор за зли демонски суштества или сили кои од корен ја потресуваат традиционалната заедница.

И кај двете верски групи забележавме дека во системот на однесување за време на посмртните обреди се создал еден комплкс на односи, со кои се регулирало однесувањето на живите претставници со цел да се заштитат од силите кои доаѓаат од оној свет. Тоа само по себе зборува дека во народната свест на Македонците, владееат анимистичките сфаќања во однос на смртта и концептот за светот околу себе.

Од наведените обредни активности во посмртниот комплекс и кај двете верски групи можат да се забележи најголемо присуство на елементи од

предисламскиот период, што зборува за нивното заедничко потекло, но сепак како резултат од примањето на исламската религија, морале да се појават и некои разлики. И кај двете верски групи времето за обавување на обредната практика е скратено и мртовецот се чува само 24 часа. Во обредното подготвување на мртовецот кај муслиманите, во зависност од тоа дали е маж или жена, се врши директна прераспределба на улогите во обредната практика. Самиот чин на обредно подготвување на покојниот за заминување од овој свет, кај двете конфесионални групи има многу различни елементи.

Кај Македонците со исламка вероисповед многу забрани од религиска природа попримиле општествен карактер. Преку почитување од страна на припадниците на двете верски групи се создава еден народен модел на однесување кој се одликува со заемност и безконфликтност. Кај Македонците со православна вероисповед ваквите забрани пропишани со исламската религија повлекле одредени промени во нивното однесување со цел да не се отстапи од народниот модел, условен од хетерогеноста на селските заедници. Но, заемното учество во посмртните обреди од страна на двете верски групи зборува дека во моментите кои се исполнети со најдлабоки емоции, верската припадност не игра никаква улога.

Разликите кои се направени како резултат на исламската религија, не успеале да ги одделат луѓето да земат свое учество во обредната практика поврзана со најважните моменти во животот на човекот (раѓањето, свадбата и смртта), иако само во обредите што се од јавен карактер. Нивното придржување или нарушување од одделни личности се префрла во групните заемни односи. Претворени во норми на секојдневниот живот, а не на религиите, тие се рамнат по вредност со религиските императиви и ги сврзуваат во заеднички ред луѓето од различните општности во селото.

Во семејната област новите правила кои се востановени од муслиманското право, се натрупуваат врз претходните традиции, но често и врз обичаите од магичен карактер, при што локалното население продолжува и понатаму да ги држи и почитува. Покрај надворешните промени кои условиле обредната практика да се одвива со посмален

интензитет, овие обреди не претрпеле поголеми промени, можеби затоа што директно се поврзани со животот на секој човек. Преку заемноста на двете верски групи тие ја претставуваат селската заедница како обредно-религиска заедница.

мажот и жената, “името човештво е заедничко за мажите и жените, (Elaine Pagels, 1981, 105), за во периодот на новото христијанство, доминација да добие машкиот принцип. Ставот на официјалната црква доаѓа до израз во ограничувањата на физичкото присуство на жената во божјиот храм, кога на жената строго и се забранува влегување во олтарот, забраната за стапување на Света Гора, забраната на жената за време на литургијата заедно со мажите. (Џорџевиќ, Т., 1984, стр. 24.) Жената некогаш не смеела да оди ни во погребна поворка, ни да седи за време на славската трпеза, па дури и било забрането и да послужува.

Христјанската црква со нејзината света власт извршила директно влијание врз односите меѓу половите во склоп на целокупната општествена структура, кои се чувствуваат и во денешните општествени односи. Свое влијание оставил и процесот на исламизацијата со што положбата на жената во заедниците од традициски тип станала многу неповолна, особено за женските претставници во склоп на етнорелигиската група, Македонците со исламска вероисповед. За да се откријат меѓусебните односи меѓу половите, пред се, треба да се утврди вистинското место на жената и нејзината култура во рамките на овој вид специфични култури и заедници. Патријархалната култура на Македонците, во себе го носи антрополошкиот концепт на опозициите, машко- женско, а тоа значи дека целокупната народна култура е структурирана и уредена според ваквиот принцип, односно постои издвоеност на женска и машка субкултура, приватно и јавно, со особена нагласеност на машкиот принцип, посебно кај Македонците со исламска вероисповед.

Според ред истражувања за жената и женскиот принцип од големо значење се антрополошките истражувања кои се однесуваат на детерминизмот на половите улоги во склоп на општеството. Некои автори се обидуваат во рамките на половите позиции да ги утврдат постоечките различни, асиметрични места и улоги во дадената култура. Според Шери Ортнер, ваквите позиции се разгледуваат низ сите спротивности меѓу природата и културата. Светот на татковството и мажот, воопшто, се одделува како свет на културата, додека мајчинството и светот на жените се

поистоветува со понискиот свет, светот на природата. Тоа придонесува и жената да се сфаќа многу поблиска до природата за разлика од мажите, бидејќи нејзиното тело и живот се заробени од законите на природата и сите нејзини активности се декларираат како подредени во општиот развој на општеството, односно како културно помалку вредна и без право на општествена моќ. Всушност, во сите познати општества мажот му припаѓа на надредениот, трансцендентен домен на културата, додека жената и женственоста се поистоветуваат со подредениот свет, светот на природата. (Šeri, Ortner, 1983, str. 18) Ваквата поделба на природно и културно, Ф. Енгелс ја поистоветува со приватно и јавно. Според него, поделбата на приватно и јавно е направена со општествената поделба на трудот меѓу половите. Во примитивните заедници на мажот му биле доделени работите надвор од куќата, а на жената во куќата. Секој од нив е Господар на својот простор. (F. Engels, 1950, str. 298) Ваквата дистинкција на два спротивставени модели на култури, женска и машка, како и женски и машки простор, или приватен и јавен сектор од своја страна конотира на одредена урамнотеженост. Опозиционата позиционираност меѓу мажите и жените како природна и вродена сепак, од антрополошките истражувања се воочува дека е крајно културна стереотипизирана категорија, условена од функционирањето на општеството, ставена под директно влијание на религијата, но во исто време условена и од типот на заедницата во која живеат.

Уште во самото уредување на просторот уште од дамнешни времиња, но и во блиското минато на традиционалната култура на Македонците може да се забележи дека постои изделеност на машки и женски простор. Ваквиот принцип на соодветно перципирање и уредување на просторот забележуваме и во истражувањата на Ристески, Љ., во контекст на бинарната схема на митскиот код: машко-женско. Дијаметралната поделеност на просторот во куќата на машка/десна и женска/лева страна ја имплицира архаичната митска визија за постоењето на елементарните разлики помеѓу половите.

Меѓутоа, додека во секојдневниот модел на однесување доаѓа до доминантност кај мажот и подреденост кај жената, во обредни услови

доминантното место и е доделено на жената. Мажите во обредниот живот имаат исклучително секундарна улога, или не присуствуваат или се само учесници на обредниот чин без некои посебни активности. Затоа од особено значење е утврдувањето на местото на жената во обредноста, во секојдневното живеење во строго традициски услови, условени и со самата хетерогеност на селската заедница. Утврдувањето на нејзиниот домен, како и механизмите за постигнување на рамнотежа помеѓу машката и женската култура се особено значајни за опстанокот на семејната заедница, етнорелигиската група, а особено опстанокот на општествената заедница. Тоа од своја страна влијае на социјалното однесување на луѓето во рамките на заедницата и најнепосредно се поврзува со културните обрасци, кои на одреден начин ги откриваат улогите, статусот и значењето на машката и женската култура.

Општа карактеристика и за двете верски групи е фактот што народниот модел на живот во ваквите традициски селски заедници во голема мера е насочен кон ограничување на движењето и контактите на жената, особено кога таа се наоѓа во една преодна состојба (менструален циклус, овулација, бременост) Ова се оправдува со нејзината “нечистотија“ и “загаденост“ кои произлегуваат од биолошките и социјалните факти, (С. А. Токарев, 1969, 56) кои придонесуваат таа да претставува потенцијален извор на опасност за останатите припадници на заедницата.

Во народната свест на Македонците, како и кај многу примитивни народи, биолошката нечистота кај жената е поврзана со магиската нечистота и за сите негативни и опасни својства кои директно или индиректно се пренесуваат на нејзината непосредна средина. Во обидот да се неутрализира таа нејзина опасна и негативна моќ, народната култура создала цел еден систем на ритуални забрани и ограничувања кои жената е должна неминовно да ги почитува. Народното сфаќање за нејзината нечистота е позната уште од најпримитивните општества кога нејзината инфериорна положба всушност, влијаела на создавањето и одржувањето на претставата за нејзиното опасно и нечисто битие. Низ временската димензија се воочува дека во

патријархалните општества, опфаќајќи го и нашето, преовладува сфаќањето дека жената во основа се смета за опасно и со тоа и табуисано суштество. Жената претставува потенцијален извор на опасност за сите претставници на целокупната заедница, при што повлекува создавање на еден систем на забрани или ограничувања со цел да се регулира нејзиното однесување, како и да се неутрализира опасната моќ која ја поседува.

Забраните и ограничувањата на жената во однос на средината околу себе, а особено во однос на машките припадници, најчесто се поврзани со периодите кога таа се наоѓа во специфична биолошка состојба. Во концептот на народната култура раѓањето скоро во целост е во доменот на жената, но не исклучувајќи го и машкиот принцип, што повлекува нивно заедничко третирање. Многу од активностите поврзани со раѓањето забележавме дека и според правилата на јавниот општествен живот и обичајно правните норми, се вреднувани како исклучително негативни, поради тоа најчесто се сметаат и за забранети. Тоа всушност, и го повлекува сфаќањето дека тие во секојдневниот живот имале големо значење, што од друга страна, придонесува создавање на одредени механизми за уредување и преуредување на односите во случај на неконтролирани активности од страна на жената, што во основа може да ги наруши во голема мера и односите во заедницата.

Од особено значење се и ритуални забрани и ограничувања кои се однесуваат на непосредниот контакт меѓу мажот и жената. По правило непосредниот контакт се избегнува во времето кога мажот или жената се наоѓа во некоја посебна ситуација или посебна состојба, кога ќе се најдат надвор од обичните, секојдневните рамки, односно кога жената е бремена, леунка или има менстација, кога се подготвува за започнување на некоја нова работа, заорување, засејување и тн. Непридржувањето или кршењето на овие одредби повлекува негативни последици и соодветни санкции кои се различни, но и противречни, односно од непочитување на женските табуа секогаш настрадува машката личност. Но, фактот дека за опасен не се смета само непосредниот, директен допир меѓу двата пола, туку и индиректниот контакт преку нештата и симболите кои и припаѓаат на одредена машка

личност, кои во одредени услови фигурираат како нејзиното второ "јас", како нејзин еквивалент во целост ја ограничува женската активност. Ваквата поделба на табуата на директни и преносни, што беше изнесена од Вунт, своја практична намена има и во ваквиот тип на табуа. Тоа, од своја страна, потврдува дека жената мора да се придржува на забраните во одредени денови и во однос на одредени објекти кои ги поседува мажот или е директно поврзан со нив, бидејќи преку нејзиното опасно влијание, и покрај тоа што е на индиректен начин, мажот доаѓа во директна опасност.

Со употребата на табуата се регулираат машко-женските односи и на многу поширок план. Често на личноста од едниот пол и се забранува пристапот во оној животен простор кој по народната традиција му припаѓа на другиот пол, како за работа, ритуали, забавни свечености. Така на пример, забраните во свадбениот обреден циклус се од магиско религиски карактер и се изведуваат во доменот на женскиот простор, во куќата на невестата, односно сите обредни активности поврзани со плодноста на младоженците ги изведуваат само жени коишто се вон секојдневните обрасци на културата, девојчиња со живи родители, немажена мома, што претполага таа да биде ритуално чиста. Секое нарушување на женскиот простор со присуство на машки претставник повлекува директна опасност за мажот, но и последици од поширок спектар, нарушување на веќе утврдениот систем на односи меѓу машкиот и женскиот простор.

Во однос на примерите за меѓусебните односи и за сите табуа поврзани со нив ќе ни послужат и правилата поврзани со сексуалните односи. На пример, при сведување на младенците сексуалниот чин се третира како ритуален чин, неопходен за успешен исход на некоја работа или некоја акција. Во овој случај станува збор за позитивни одредби кои служат да воспостават контакт меѓу двата пола, од кој зависи каква статусна положба ќе заземаат и двајцата подинакво, невестата дали ќе добие статус на чесна невеста, а мажот дали ќе добие статус на сопруг кој е способен за ги извршува своите брачни должности, чија крајна цел е добивање на пород. Невестата и во моментот на докажување на чесноста има примарна улога, бидејќи преку

одредени механизми може да ја искористи својата моќ за да си обезбеди сигурна позиција во семејството на момчето. Но, нејзината моќ се однесува само во доменот на приватниот живот.

Забраната во однос на непосредните меѓусебни контакти поврзани со сексуалниот чин е поврзана и со леунката. На пример, во однос на просторното ограничување особено значајна е забраната за движење на жената во периодот од 40 дена после породувањето, која секако има подлабока суштина. Во текот на овој период сексуалниот чин меѓу мажот и жената се забранува како активност која носи неуспех. Во овој случај за разлика од периодот во кој се тежнеело да ги приближат младенците, станува збор за негативни одреби со кои заемниот контакт се забранува или спречува. Тоа значи дека истовремено се присутни две спротивни тенденции: од една страна, станува збор за обид за опаѓање, а од друга страна, обид кон раздвојување на машкото и женското. Забраната за општење меѓу родилката и сопругот, од една страна го заштитува мажот непосредно да не влезе во опасност од преносната сила на нечистотијата и опасноста што ја поседува леунката, а друга страна, ја заштитува леунката од извршување на брачните должности за кои во текот на овие 40 дена и физиолошки се смета за слаба и подложна на секакви вирусни инфекции. Овие прописи во најголем дел се градат на претствата за можната магична инфекција, односно пренесување на ритуалната начистотија, или опасните својства. Воопшто, од страна на жената на мажот. (Bandić, D., 1997, str. 322-323) Но, со ограниченото движење на породилката, кое во случајов се однесува на физичкиот простор, надвор од ѕидовите на куќата се заштитува и целокупната заедница од нејзиното опасно влијание.

Во овој случај сегментите на физичкиот простор за кој важат забраните во целост се преклопуваат со сегментите на општествениот простор. Од една страна куќата и дворот го сочинуваат просторот во кој се одвива семејниот живот, а од друга страна, во рамките на надворешниот физички простор се одвива јавниот живот, односно животот на селската заедница. Ваквата опозиција: приватно-јавно одговара на опозицијата

семејство- селска заедница во општесвениот простор. Тоа од своја страна е една од дистинкциите на машкиот и женскиот субкултурен модел. Границата меѓу нив ја потенцира уште повеќе разликата меѓу машкиот и женскиот модел на однесување.

Имено, целокупната родилна обредност, (опфаќајќи го и предродилниот и постродилниот период), свадбените обреди (предсвадбените обреди, свадбените и постсвадбените кај Македонците со исламска вероиповед) спаѓаат во сферата на женската активност. Притоа, на жените им припаѓа семејниот дом, односно се јавува забраната да се пречекори границата и да се влезе од семејниот во јавниот сектор.

Жените, особено женските претставници во рамките на етнорелигиската група на Македонците со исламска вероисповед учествуваат во животот на своето семејство и се главните учесници во неговото реализирање, додека машките припадници се главните реализатори и учесници на јавниот живот. Имено, во речиси сите познати општества, на жената и е доделена сферата на приватниот, а на мажот сферата на јавниот живот. Тоа придонесува сите општествени улоги надвор од нејзиниот свет, односно надвор од куќата да бидат строго регулирани, при што се забележува нагласување на културните вредности на машките активности за сметка на женските активности кои пред се, се сконцентрирани на раѓање и одржување на животот во семејната заедница.

Опозицијата приватно-јавно се поистоветува со опозицијата женско-машко, при што и просторот, иако имплицитно, се дели според обележјето на полот, на машки и женски простор, од каде произлегуваат и одредени табуа кои се однесуваат на контактите на жените во машкиот простор. Врз основа на овие начела е изграден и системот на машко-женските односи, регулиран со одредени забрани и ограничувања кои на своевиден начин, особено во секојдневниот живот, ја истакнуваат доминантноста на мажот и подредена улога на жената.

Особено почитувањето на ваквите забрани и ограничувања кои го регулираат односот маж-жена се задолжителни за жените кои припаѓаат на

Македонците со исламска вероисповед, каде секое непридржување е санкционирано и има долгорични последици за жената. Имајќи предвид дека традициската култура на Македонците се вбројува во патријархалните, нејзините основни карактеристики се поклопуваат со основните обележја на патријархален тип на култура, заедница, семејство. Воочувајќи ги сите важни сегменти во човековото живеење, од раѓање па до смрт, може да се забележи дека уште со раѓањето на женските деца се направени видливи разлики меѓу женските и машките претставници. Имено, значајни обележја на ваквиот традициски тип на заедници, во кои спаѓаат и хетерогените селски заедници во о. Долнени се: женските деца никогаш не биле дочекувани со радост, особено кај Македонците со исламска вероисповед.

Бидејќи односите меѓу машките и женските претставници од изборот на брачниот другар, па се до разделувањето на сопружниците, ги разгледаваме во претходново излагање ќе се обидеме да ги разгледаме односите меѓу машките претставници и женските претставници во склоп на општествената заедница и меѓу двете верски групи.

Истражувањата во однос на забраните од општествен карактер се од особено значење бидејќи во склоп на една хетерогена селска заедница во која традицијата сеуште зазема особено и значајно место, односите помеѓу различните етникуми, поточно меѓу Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед, претставуваат релевантен индикатор за меѓусебната комуникација и воопшто, за етничкиот соживот. Односите меѓу нив се уште без исклучок се регулирани според утврдени норми, и нагласена комплементарност на многу типови на однесувања, а релативно мал број на несинхронизирани норми кои би мотивирале конфликтни ситуации.

Со процесот на исламизација, одредени исламски норми се наметнале врз женските претставници од етнорелигиската група на Македонците со исламска вероисповед при што направиле маргинализирање на нивното место и положба во реализирањето на секојдневните и обредни активности, присутни во приватниот и јавниот сектор на општествените односи. Особено

релевантни се моментите што ја вреднуваат или хиерархизираат нејзината улога, постојано подредена на постоечкиот конзервативен и традициски модел на однесување во општествениот поредок, надополнети со норми од шеријатското право, а од друга страна, секогаш спротивставени на процесот на модернизацијата. Според прописите на новата вера, кај жената муслиманка биле воведени многу работи кои дотогаш за нив биле непознати: полигамија, наследување на татковинство од страна на женските деца, криење на лицата кај женската челад, забраната за играњето оро, забраната во однос на слободата на женската челад во примањето на гостин кога домаќинот не е дома, воздржување од некои јадења и пијалоци и тн.

Женските деца и денес се пречекувани со жалост, женските деца немале никогаш право на избор на брачен другар, особено кај Македонците со исламска вероиповед, по склучување на брак мажот и жената живеат во семејната куќа на мажот (патрилокалност); жената мора чесна да стапи во брак, жената се зема да му роди дете (доколку се смета за неспособна по три години од склучувањето на брак, особено кај Македонците со исламска вероиповед, ќе ја вратат кај родителите, или пак, ќе земе и друга жена, при тоа во јавниот живот Воопшто, не се признава дека мажот е крив, а жената добива епитет на "штира" или "штирајца". Во таков случај мажот донесува и друга жена во истата куќа, односно станува збор за присутна бигамија и во денешни дни; патрилинеарност; повисоко вреднување на машките деца кои се наследници на семејната лоза (најчесто женските деца се откажувале од својот имот во име на братот); жената нема право да јаде на истата трпеза со мажот, особено ако живее во поширока семејна заедница, или пак во семејна задруга; целокупниот имот му припаѓа на мажот, освен миразот што го донела жената кој може да го поседува доколку се однесува според утврдените обрасци на однесување; апсолутен авторитет во семејството има таткото; жената никогаш не располагаала и не одлучувала во важните настани или делби на имотот; жената го губи и сопственото име со стапувањето на брак (Трпеица, Абдулеица, Мемедица, Велеица); за жената важат забрани за било какво излегување од домот; според народното обичајно право жената е

должна да го почитува мажот, да му служи и да му биде верна цел живот, во спротивно за неа важат многу ригорозни санкции, кои не се однесуваат на мажот). Трагите за положбата на жената во бракот и семејството како да потекнуваат од еднострано сфатените начела дадени со Библијата и воопшто, дадени со христијанството, според кои жената треба да го слуша мажот и да и се покорува на неговата волја. Во Библијата е запишано дека жената треба да биде "покорна на својот маж (Тит.2, 5, 1. Петр. 3, 1) и да го слуша (Ефес. 5, 22) не тежнеејќи да владее со својот маж (1. Тим. 2, 12) И во Коранот недвосмислено се потенцира принципот на непочитување, прифаќајќи дека вредноста на доказот и пред судот е наполовина во однос на тоа со мажот.

Жената е должна да ги води домашните работи во куќата и да му помага на мажот во стекнувањето и чувањето на имотот, (Црковно право, стр. 128-130) додека за мажот не постојат санкции за неверство, жената не може да биде член на селските собори, селскиот суд или, пак старешина на селото, жената се смета за ѓавол, нечиста и опасна и поради тоа таа е секогаш подложна на одредени забрани, како во јавниот, така и во приватниот живот.

Маргиналноста на нејзината улога и положба во склоп на заедницата прави таа да се доживува во исто време и опасна и нечиста, но и моќна. Ваквите епитети условиле појава на многу забрани со кои се редуцирале нејзините активности како во приватниот така и во јавниот сектор. Во однос на редуцирањето на нејзините активности може да се забележат повеќе забрани од магиско религиски и од општествен карактер.

Една од најважните забрани и кај двете верски групи е забраната, жената да не смее да сее, бидејќи се претпопоставува дека може да го "загади" семето и на тој начин да го доведе во прашање и успешното изведување на ваквите активности, "жена прв пат да сее не се случило, оти вела дека таа може да му наштети на семето, оти е нечиста, жената вела ти е како ѓавол, неможиш да знаеш кога е нечиста". (АИСК-Прилеп, К-118, жена со исламска вероиповед, родена 1912, с. Дебреште). Во исклучителни табуа спаѓа и забраната дека жената не смее да принесува крвна жртва, "кај се видело жената да коли курбан, не, тоа си е машка работа, курбанот се дава за здравје,

за напредок, за сила, а жената е магична, нечиста и може да ја зарази крвта од курбано". (АИСК-Прилеп, К-122, Инф. со исламска вероиповед, роден 1912, с.Лажани). Но, она што е многу важно е што и во едниот и во другиот случај последиците ќе ги сноси целиот колектив, селската заедница.

Мешањето на машките и женските компетенции најчесто не се под табуа, барем не експлицитно. Тоа и не е неопходно, затоа што се она што и припаѓа на жената се смета за помалку вредно, па и недостојно за претставниците на машкиот свет. Тоа, од друга страна, повлекува забрана од општествен карактер, односно забрана на машка личност да изведува некои женски активности или пак да учествува во женски ритуали, бидејќи на тој начин неговиот авторитет се намалува во доменот на семејната, но и во доменот на пошироката заедница. Неговиот авторитет е загрозен, тој добива епитет на непосакувана личност во институциите каде присуствуваат само машки претставници. Затоа во народниот модел на живот во ваквите заедници се присутни забраните кои се однесуваат на строго ограничено учество во одредени активности кои припаѓаат на женскиот домен. Според народните верувања, мажот не смее симболички да вовлече некои женски активности во рамките на својот животен простор, бидејќи во спротивно ќе сноси големи последици од името на заедницата поради нарушување на народниот модел на однесување на машките претставници. Од ова може јасно да се воочи дека се забрануваат активностите на женските лица, а не однесувањето на машките лица, барем парадоксално. За да може да се сфати целокупноста на овој систем неопходно е претходно да се издвојат оние елементи кои им се заеднички и кои можат да послужат како инструмент за нивното подредување.

Значајна карактеристика на половите, еднакво како и на другите видови табуа, е тоа што секој табу подразбира одредена личност, која е субјект на табуто, како и одредено суштество, предмет, активност, поим, симбол на кој се однесува забраната, односно кој е објект на табуата. Со табуасањето се спречува или барем се ограничува контактот меѓу таквиот

субјект или објект при што имаме табуасана релација. (Bandić, D., 1997, str. 163)

Субјект на табуата е секогаш одредено лице кое припаѓа на машкиот или женскиот пол. Пред таквото лице секогаш се наоѓа широк спектар на забранетото-од сосема конкретни објекти како што се машките и женските индивидуи, па се до апстрактни нешта како што се машкиот простор или женското време.

Од многубројните истражувања во народната култура на Македонците може да се забележи дека фигурираат два вида на табуасани релации: првиот е кога имаме случај на машки субјект-женски објекти, а вториот е при релацијата женски субјект-машки објекти. Кога станува збор за машки субјект-женски објект може да се утврдат повеќе релации, односно релациите: машка личност-женска активност, машко-женски простор и машко-женско време се различни видови на односи меѓу машката личност и збирот на разновидни реалитети, кои им припаѓаат исклучително на жените и гледано во целина тие сочинуваат посебен сегмент на реалност, посебен "женски свет". Тоа значи дека релацијата машки свет наспроти женски свет условува одредени забрани кои јасно ја потенцираат границата меѓу нив. Но, на ист начин, можат да се прикажат и релациите женски субјект-машки објекти, кога опасноста се доживува како заштита од женскиот свет, а со тоа можност за посебно дејствување на машките личности или субјекти во строго утврдениот машки свет. Ваквите релации се забележани во периодот на бременоста на жената, за време на родилните обреди, за време на менструалниот циклус итн.

Меѓутоа, ако се разгледуваат одреден тип на односи во кои жената се јавува како субјект, а мажот или машкиот свет како објект на табуа ќе видиме поинаков тип на односи. На пример, кога женски претставник од етнорелигиската група на Македонците со исламска вероисповед поминува во близина на машка личност која поминува покрај патот, без разлика на која верска група и припаѓа, тие не смеат да разговараат и не смеат да се поздрават еден со друг. "Е сега ја сакам да ти кажам, ногу имало мака, порано

ја носеле жената напред со јорган, качена на него, еве ја со тебе праиме муабет, ама кога ќе ме сретниш со жена, не ти велам ништо. Не смееја да зборуват. Никако не ти велам ни кај ќе одиш, ни ништо. Ама ја ако одам со жената, ти ако ме сретниш, ќе си ја наведиш глата, ни ти му велиш "здрavo", ни тој. А сега тоа не е така. Не е во право тоа, одевме по селата на Велигден и сеа ќе го сретнам по пат, можам барем со рака да му речам "здрavo", не му зборувам повеќе, ама дека девојчињата му се тука и не му велам ништо." (АИСК-Прилеп, К-117, Иформатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909год.) "А, бе, поштувањето било. Јас сега му велам на стариот, тоа што не сте зборувале, и што не си слушал жена, не ви било убаво. До вчера си седел, па пријател ти е, па жената ако е на коњ оти да не му проговориш. Ама така беше, сите правеле така. Старите велеле, оти се крие жената, не смееш да му прогориш, е, тоа не чинело. Тоа шо не чинело, не чинело, а сега шуќур, еее." (АИСК-Прилеп, К-117, жена од мусл. припадност, роден 1920 год.)

Забраната за било каков непосреден или посреден контакт меѓу една жена и еден маж особено е нагласена кај Македонците со исламска вероисповед. Таквата ситуација се повторува секој ден. Во улога на патник може да биде било која личност, или припадник на било која етнорелигиска група, а во негова близина може да биде било која жена, од било која етнорелигиска група. На тој начин, секоја женска личност без оглед на припадноста во одредени околности може да биде субјект, а секоја машка личност да биде-објект на табуа. Тоа значи дека секој тип на табу со кој се раздвојуваат две личности од различен пол, фигурира и како посебен случај натабуасањето на односите меѓу сите женски и сите машки припадници на заедниците, без разлика на верската припадност, меѓу женските и машките сегменти на населението во целокупната селска заедница.

Забележуваме дека на жените им се забранети многу повеќе нешта. Предмет на табуа не се само машките лица, туку се она што им припаѓа. Ако секое индивидуално "раздвојување" е само израз на колективното "раздвојување", тогаш овој тип на табуа може да се карактеризира како забрана на контакти на сите жени на една заедница со нешта што им

припаѓаат на сите мажи од таа заедница. Но, тоа на ниво на реална култура практично не е можно, бидејќи жените во одредени ситуации се движат по машкиот простор или изведуваат одредени машки активности, така тие реално или симболички сепак влегуваат во доменот на машкиот простор, вршат присвојување на машките должности и машките права. Тие го присвојуваат она што го одредува општествениот статус на машките припадници на селската заедница, употребувајќи најразлични механизми на женската субкултура за да дојдат до своите цели и влијание во семејството, што е една од доминантните карактеристики на денешницата и кај двете верски групи. Но, религиските норми кај Македонците со исламска вероиповед бараат посебен респект. Можеме да забележиме дека токму со почитувањето на табуата експлицитно се регулира однесувањето на индивидуите, а имплицитно се регулира однесувањето на групата на луѓе. Во основа на тој начин се спречува контактот не меѓу една женска личност со друга машка личност, туку многу позначајно, се спречува контактот на група мажи со група жени внатре во хетерогената селска заедница. На тој начин се создаваат посебни обрасци на регулирање на односите меѓу припадниците на верските групи, што е сосема различно од обрасците на однесување во хомогени селски заедници. Така на пример, меѓу забраните од општествен карактер својствени за хетерогените селски заедници влегуваат забраните за заедничко присуство на свадбената церемонија, потоа учество во погребните поворки, учество на првиот ден на значајните верски празници, забраната за поздравување од страна на женските претставници со машките претствници при посетување, гостување. На овие строго утврдени забрани, но условени од хетерогеноста на селската заедница, мора да се придржуваат сите припадници на нивните полови, но и верски групи.

Со табуата, као правила на однесување се отстранува можноста за нарушување на заедничкиот и бесконфликтниот модел на живеење, особено односите на машката и женската група, што на индиректен начин условува можност за регулирање на односите меѓу припадниците на различните верски групи. Со табуасаните активности се штитат можностите за депресивни

процеси, или оние кои можат да доведат до целосна измена на општествените улоги на мажите и жените, или оние кои водат до инверзија на нивните општествени стауси. Од друга страна, селската заедница се штити од можни конфликти од поголеми размери.

Имајќи предвид, дека односите на семејството, односите во верската група, како и во склоп на општествената заедница зависат од улогата на жената, односно од нејзиното почитување на утврдените забрани кои во голема мера влијаат за поволен или неповолен тек на настаните, таа се означува како активен, а мажот како пасивен учесник на случувањата. Но, кога ќе дојде до непридржување на забраните, тогаш различни се претставите за опасностите кои се закануваат. Последиците од јавен или колективен карактер секогаш ги сноси жената, а понекогаш и целокупната селска заедница. Но, во одреден број примери страдаат и припадниците на машкиот пол, поради непридржување на забраните, особено кога жената се смета за опасна и помоќна од мажот. Тоа повлекува во системот на половите табуа жената да се трететира како активно и моќно суштество, а мажот како пасивно и немоќно суштество. Сепак, во реалноста во народниот живот сите примери укажуваат дека мажите се во наредена положба, а жените во подредена положба, значи мажите фигурираат како активни и моќни, а жените како пасивни и немоќни.

Спротивно на ова, во обредниот живот кога мажот и жената се вклучени во своите обредни, табу-улоги, доаѓа до фиктивно разменување на нивните места во општеството, односно постојат противречни тенденции во системот на табуата. Од истражувањата може да се види дека табу контактите се поврзани за критичните моменти, кога е пореметен секојдневниот ред на нештата, а владее хаосот и безредието, без разлика од кои причини е предизвикано. Во одреден момент доаѓа до преклопување на табуасаните односи меѓу половите, како и времето на општествените случувања. Тоа овозможува да разликуваме два периоди, период на секојдневен, обичен живот во кој односите меѓу мажите и жените се одвиваат без ритуални интервенции и период на повремено отстапување од

секојдневието во кое тие односи се регулирани со обредни забрани и ограничувања. Тоа, од своја страна, влијае на културната поделба на времето на забрането време, во кое има голем интензитет на обредно случување, и на секојдневно време, во кое не доаѓаат до израз обредните забрани, табуа, туку има присуство на забрани од општествени карактер. Во секојдневното (профаното) време, како што истакнавме и претходно, станува збор за време во кое интервалите на секојдневието и неритуалното однесување создаваат сегменти на овоземското, додека во забранетото (сакралното) време доминираат интервалите на несекојдневието и ритуалното-како сегменти на оностраното.

Со регулирањето на односите на мажот и жената, односно со почитувањето на табуата кои се однесуваат на контактите меѓу маж и жена, како и на контактите на личности од ист пол и сегменти на стварноста кои припаѓаат на другиот пол, се спречува преклопување на основните обрасци меѓу половите односи во различни времиња, како и преклопување на два, квалитативно различни, опоненти на светот. Значи, со помош на половите табуа, сеуште се остварува позицијата на општествената улога на мажот и жената во традициските селски заедници од кои зависи целокупниот опстанок на заедницата. “Воопшто, не смее жена да се задева ни православна, ни муслиманка, во вакви мешани села. Има ногу големо почитување кон жените, па што работа имам ја сега да задевам некоја, не смее тоа тука ни да се замисли, оти тука веќе може да станат тепачки. Така сите се воспитуваат тука, туѓа жена да не се задева, и тоа тука ногу се поштува, дури и ќе се тргни од патот ако минува жена, тоа е строга забрана, најстрога кај нас, оти од жени војни цела историја кажува биле. “ (АИСК-Прилеп, К-115, маж со исламска вероисповед, роден 1919 година)

Затоа во народната религија, особено место им се придава на негативните одредби или табуа со кои се што постои кај двата пола, нивните различни светови, можности за моќ и доминација, нивните способности, активности и работи се држат на пристојна или одредена дистанца. Имено, во хетерогените селски заедници во кои традицијата сеуште зазема особено и

значајно место, односите помеѓу различните етникуми на опозицијата маж-жена, поточно меѓу Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед претставуваат релевантен индикатор за меѓусебната комуникација и, воопшто, за етничкиот соживот.

6 ЗАБРАНИТЕ ПОВРЗАНИ СО ИСХРАНАТА

Според народното сфаќање исхраната освен што претставува елементарен фактор во човечката егзистенција и мерило на економскиот стандард на индивидуата, како и на семејната и селската заедница, таа на мистичен и религиозен начин, како натприродна и животворна супстанца, е поврзана и со одредена космогонска, необјаслива магиска сила. Во обичајниот живот на Македонците е присутно сфаќањето дека таквата магиска сила на одреден начин влијае позитивно, или негативно и на духовниот човечки живот, односно на човековата судбина. Ваквите сфаќања иако се од примитивен карактер сепак се конзервирани во многу обичаи и верувања во традиционалната култура на Македонците. И покрај промените од економски и културен карактер, сеуште и кај двете верски групи се присутни верувања за магиската и натприродната моќ на храната, која во голема мера управува со човечкиот живот. Меѓутоа она што е од посебно значење во нашево истражување е улогата на забраните во исхраната, што претставува и реликт од некогашните, архаични елементи на народните религиски сфаќања кај нас, но и во светот Воопшто,.

Истражувањата во ваквите хетерогени селски заедници подразбира сложен приод кон утврдувањето на сите забрани поврзани со исхраната кои се однесуваат на двете етнорелигиски групи, со оглед на фактот дека почиваат на ист етнос, припаѓаат на две различни религии, христијанството и исламот, а во народната свест преовладуваат анимистичко-тотемистичките сфаќања. Тоа од своја страна подразбира разликување на старите слоеви кои се карактеризираат со архаични религиски, пагански елементи, канонските забрани на храна со примањето на христијанството, кои се наметнати од народната религија со посредство на црквата и свештенството, почнувајќи од средновековието, како и исламскиот слој кој навлегува неминовно на овие простори со процесот на исламизацијата. Нивното влијание условило појава на ред забрани во исхраната кои се поврзани директно со човечкиот живот, во сите значајни моменти (раѓањето, свадбата и смртта), со аграрната и

сточарската производност, како и за време на значајните календарски празници кај двете етнорелигиски групи, Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед. Во основата на забраните се манифестира и најархаичниот начин на религиско мислење и религиското сфаќање, кои по закон на партиципација успеале да го оджат единството, поврзаноста на човекот со природата, со целокупниот жив свет и природата која го опкружува, а од која зависи и неговиот опстанок. (Стојанчевиќ, В., 1974, стр. 202-203)

Забраните и ограничувањата поврзани со исхраната во основа се од магиско религиски карактер, но во исто време имаат и општествен карактер, кој индиректно го насочува однесувањето на поединецот или целата општествена заедница. Забраните поврзани со исхраната се многубројни, но ние ќе се задржиме само на забраните поврзани со воздржувањето на храна според начелата на двете религии, забраните во најважните обреди на премин, како и забраните поврзани со поголемите верски календарски празници кај двете етнорелигиски групи паралелно.

Религиските прописи и принципи на двете религии, христијанството и исламот, поврзани со исхраната заземаат значајно место и влијаат на карактерот на човекот и целокупниот општествен живот. Тие различно се манифестираат кај припадниците на двете религиски групи. Но, воопшто, земено, забраната за конзумирање на одредена храна и во одредено време претставува своевидна форма на обредно однесување на луѓето, што во основа опфаќа повеќе видови телесни и психички воздржувања, со цел, низ патот на мачеништвото да се стигне чист до целта. Се разбира, според народните претстави, кон ваквите воздржувања на храна се придоддени и друг вид обредно и социјално однесување, определенитабуа поврзани со некои работи, што на тој временски период му даваат специјален статус во рамките на календарската година.

Воздржувањето од одредена храна или во одредено време е присутно кај двете етно-религиски групи, меѓутоа тоа во целост зависи од влијанието на конкретната религиска припадност. Според православната црква,

држењето на постот е особено значајно бидејќи претставува време на самоиспитување, подготовка за покајание и причестување, односно исполнување на двете од седумте свети тајни на христијанството. Од друга страна, постот кај Македонците со исламска вероиповед претставува исполнување на една од петте задолжителни должности на исламската религија. За да се сфати улогата на постот кај двете верски групи треба да се имаат предвид религиските прописи на двете религии кои од своја страна ги означуваат главните начела на постот, како одредена забрана во однос на исхраната кај луѓето.

Денес, кај Македонците постите се познати во две варијанти, христијанска и исламска, кои ја дополнуваат и доизградуваат временската структура на годината и особено влијаат врз организирањето на обредните, и уште повеќе, на социјалните активности. Канонските забрани на храна кои црквата ги прифатила од првобитните религиски претстави и на овие простори оставиле значајно влијание врз Македонците со православна вероиповед. Постовите поврзани со христијанскиот календар паѓаат во времето на најтешките аграрни и сточарски активности. Впрочем, постите и месните, мрсните или редовните периоди можеме да ги сметаме за посебен вид обредно регулирано однесување, кое овозможува дополнително доструктуирање на годишниот празничен круг.

Освен воздржувањето од одредена храна канонските одредби пропишале и број на obroци во некои постови, како и забрана првиот оброк после постот да не се зема пред изгревањето на ѕвездата Вечерница на небото. Постот се состои од забрана на јадење на животинско месо и животински производи Воопшто,. По правило може да се јаде колку што се сака. Ваквите постови не значат каење, ни пенитаенција и немаат карактер на аскеза. Постот во паганизмот немал никаква етичка подлога, туку имал чисто религиски карактер.табуата за нејадење на месо за време на Божиќните и Велигденски постови се сигурно остаток од предхристијанскиот култ. Со самата забрана на нејадење на месо во тие денови е поврзано и времето кое е исполнето со празници за претците. Постот, кој се состои во

забрана на јадење животинско месо, содржи составен дел од мртвечкиот култ и култот на претците воопшто. Претците и покојниците многу често се јавуваат во облик на питоми и на диви животни и тоа во времето кога нивните души се шетаат по земјата, посебно во Божиќните и Велигденските празници. Според народните верувања во однос на сезоната која ги опфаќала постите, во секое животно можело да биде и душата на умрените или на претците, па се јавила забраната за јадење на месо во тие периоди. Ваквата забрана била позната уште во индоевропското време. Сега постот има исклучиво религиски карактер, но корените за неговото постоење не можат да се негираат.

Според православната црква постот е една од врвните добродетели, дадена од Господ како неопходен услов за човековото спасение. Како исклучителна забрана е востановен уште во рајот кога Господ им забранил на Адам и Ева да јадат плодови од дрвото за познавање на доброто и злото. Непочитувањето на ваквата забрана е строго санкционирана, што повлијаело индиректно врз зацврстувањето на самиот систем натабуа поврзани со исхраната на човекот. Преку оваа заповед, Господ сакал да ги научи првите луѓе да ги почитуваат забраните, укажувајќи им воедно и на големината на санкциите поради нивното почитување. Со приклучувањето на постот како една од задолжителните должности кон Бога, православната црква ги пропишала сите правила и прописи кои се однесуваат на постот за да биде прифатен како вистински пост. Имено, целта на постот е да се прочисти телото, да се зајакне волјата, душата да се издигне над телото, а пред се, прославување на Бога и едновремено почитување кон светителите, што од своја страна означува дека вистински и целосен пост е кога се пости и со тело и со душа. Постот е секогаш проткаен со молитвата, односно во Библијата е запишано дека Господ Исус Христос рекол: Овој род не може со ништо да се истера, освен со молитва и пост. Затоа со постот и молитвата човековата душа се искачувала на небото, велат светите оци. Меѓутоа, она што го означува постот како целосен е кога постот освен од воздржување од месо, млеко, и јајца значи воздржување и од сите телесни страсти на животот,

односно како што е запишано, дека, “се би било бесмислено ако се воздржуваш и од незабранета храна, а со очите го голташ и она што е забрането”.

Според православната црква, луѓето кои се полни со гнев, злоба, завид и љубомора прават двоен грев доколку се одредат на Пост, затоа што сите тие спаѓаат во гревови, а постењето означува не само воздржување од храна, туку воопшто, оддалечување од гревовите. Додека забраната за јадење на месо и производи од животинско потекло се објаснува со широко распоространетото народно верување дека душите на претците многу често се јавуваат во облик на питоми или диви животни, особено во зимскиот период кога нивната активност е најзасилена. Тоа го дополнува и објаснувањето дека најважните пости, како божикниот и велигденскиот, како и некои други пости се одвиваат токму во зимската половина од годината. (Ѓајкановиќ, V., 1973, str. 289-295)

Според народните верувања, непридржувањето на постите значело прекршување на општите одредби, а со тоа и заслуга на божја казна и осуда од страна на околината. (Петровиќ, A., 1907, стр 406) Постовите според православната црква се делат на периодични и случајни. Периодичните постови се општи и важат за сите припадници на православната црква, додека случајните се држат по правило индивидуално и тие можат да бидат поттикнати од некакво зарекнување и тоа се држат обично во среда или во петок или пак некој друг ден во годината во чија чест се држи постот. Тоа можеби е како резултат на некој критичен момент, или пак среќен, па се држи постот секоја година цел живот, или забрана на одреден вид на храна во строго одреден ден, кој како што истакнавме претходно, во народното сфаќање е познат како зарек, зарекнување, завет.

Постојат четири периодични пости кои што се одвиват во строго одредени денови. Тоа се божикните и Велигденските постови, Петровденските и Богородичните. Како најтешки пости се сметале Велигденските кои траат седум недели, божикниот, кој трае шест недели, и Петровденските и Богородичните, кои траат по две недели. Кој ќе се омрсел

тогаш, се верувало дека ќе добие красти по главата. (Петровиќ, А., 1907, стр 406) На првиот ден од постот, според народните верувања, не се варело никакво јадење бидејќи се верувало дека ќе добие красти по главата. Ваквите забрани се познати и кај двете верски групи, тие всушност, го означуваат и првиот најстар слој за забраните во исхраната и имаат исклучиво жртвен карактер. Нивното почитување има за цел по магиски пат да се обезбеди здравје на луѓето и стоката.

Според официјалното започнување на новогодишниот или Божикен обреден циклус, значајни обележја на временскиот ритам во зимскиот период, му дава празнувањето на Божикните Пости. На пример, Чист понеделник е првиот ден на Божикниот пост, па според народното верување на тој ден се изнесувало се од куќата за да биде чиста годината. Тој ден не се варело ништо за да не се завари лошото во куќата. Се забранувало месење на леб од мешано брашно, со цел да се раѓа чисто жито. Меѓутоа, Чист понеделник на своевиден начин е почитуван и од страна на Македонците со исламска вероисповед, имено, тие не работеле ништо со цел глупци да не го јадат житото. Тоа, од една страна а потенцира заедничката приврзаност на двете верски групи со старите обичаи, а од друга страна, индиректно го означува познавањето на сите православни обичаи на Македоците со исламска вероисповед. Верувањето и почитувањето на народните забрани се забележува и за време на Ѓурѓовден кај двете верски групи, односно забраната млекото да се заматува пред изгреј сонце, поради верувањето во магиската моќ на ноќта спроти празникот. Македонците со исламска вероисповед не ја крмеле стоката пред изгреј сонце, со цел да не ја разбие кукавицата. Постои забрана за било какво позајмување на предмети од куќата, а особено оган, потоа ред забрани кои се однесувале на одредени денови во годината поврзани со аграрната и сточарската производност. Под влијание на црквата, овие архаични верувања се поврзале со поголемите христијански празници, но сепак во основа ги задржале старите пагански верувања. Тие се присутни и денес и нивното почитување е обострано,

особено имајќи предвид дека најзначајната цел на припадниците на двете верски групи е опстанокот на заедницата.

Иако ваквите забрани за исхрана се регулирани според прописите на православната црква, сепак по својот карактер, тие имаат и општествена димензија, при што се сметаат за забрани од магиски, религиски и општествен карактер. Општествената димензија кај ваквите забрани е особено присутна во услови на примитивно земјоделство и сточарство, односно кога со почитувањето на постите се регулирале односите со исхраната која се смета за најзначаен фактор во животот и опстанокот на заедницата. Со нив се регулирале односите околу рамномерната распределба на храна, односно распределбата на месото и другите производи од животинско потекло во текот на годината. Негативните последици што се наведуваат како краста на главата на луѓето, или болест кај стоката поради непочитувањето на народните забрани поврзани со исхраната претставуваат само адекватни форми и начини на успешно спроведување на распределбата.

Од друга страна, постовите, поврзани со православната црква паѓаат во време на најтешките земјоделски и сточарски активности, кога е потребна појака исхрана. Тоа предизвикало ваквото влијание да се одрази и на здравствените и демографски прилики, зголемување на бројот на заболувања, па дури и на умирање за време на постовите. Но, силата на народната традиција била посилна од се, па народното верување, дека луѓето се поздрави кога постат се вкоренило во народниот модел на живеење. Односно, може да се заклучи дека постот, како хигиенска профилактичка мера добил свој мистериозен израз во народното суеверие, кое го подржала и самата црква, зад кое се крие најважната цел, опстанокот на членовите во општествената заедница.

Според исламските религиски правила, кај Македонците со исламска вероисповед се практикуваат два поста: Рамазанскиот (пред празникот Рамазан Бајрам или Голем Бајрам) и Бајрамскиот (пред празникот Курбан Бајрам или Мал Бајрам, што се паѓа 40 дена по Рамазанскиот). Рамазанскиот пост се паѓа во деветтиот месец Рамазан од исламската лунарна година, во кој

муслиманите се обврзани да постат од изгрејсонце до зајдисонце. (Религије света, 1987, стр. 323-324)

Постот е четвртиот столб на муслиманскиот верски живот, а бара потполно откажување од јадење и пиење во текот на целиот месец на постеење, од излез па до залез на сонцето. Рамазан се смета за еден од најважните празници кај муслиманите. Тој е најдолг празник во годината, и се одвива во текот на цел еден лунарен месец, а започнува со јавувањето на првата месечина. Рамазан е време од првиот месец рамазан па до првиот ден на месецот шеваљ. Тие триесет дена се сметаат за најсвети мухамедански празници. (Iqbal, T., 1984, 214) Почитувањето на забраната за јадење во одреден период за време на рамазанскиот празник спаѓа во задолжителни должности на исламската религија. "Не, ти ако не можеш да се молиш и ќе прескокнеш, ама Рамазанот да го направиш и да умриш, простен си од Бога. И тој месец Рамазан најчисто се држи с#." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.)

Според прописите на религиските норми, секој муслиман задолжително бил обврзан да го држи постот, со исклучок на децата, леунките, и болните. "Нам ни е даен месец да држиме пост. Постот е за да си опростиш што си имал гревови пред Господ. На Рамазан постиме на џамија одиме пет пати дено." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.) Во тој период не се одвива некоја особена активност, воглавно го поминувале денот во спиење, а во текот на ноќта, поточно по залезот на сонцето, можеле да пристапат кон јадење. После заоѓањето на сонцето, оцата се чекал да огласи акшам (вечер), за да можат да почнат да јадат и пијат. "Цел месец до 4 часот навечер не се јади, дури кога ќе пеат оците акша, кога ќе викат навечер, кога тија ќе ни кажат, ни вода, ни тутун, ништо и акшам кога ќе викнит, сите ќе се соберит и што направила старата ќе кажит. Акшам значи навечер и можеме да јадиме до 4 саатот сабајле. После скоро цел ден спиеме, ама стомакот како тапан не скорива да станеме (се смее)." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.)

Религиските прописи во однос на постот, односно забраната за одредена храна и во одреден период повлекла сосема поинакви религиски сфаќања кои се однесуваат на системот на забрани. "Еве, слушај, кај муслиманите, празниците наши се од Бога дадени. Не се од чоек како вашите. Слушај сега, ние кај нас Бог дал еден празник Рамазан, а Рамазан вели, пиши и во книгата наша је годишно еднаш се прочистуваат луѓето. Не, гревовите, не, ама и стомакот, 30 дена постиш, до ручек секој ден постиш, е од ручек можеш ноќта, цела ноќ да јадиш. Што има нешто од болест, сфаќаш, штитит, затоа пишува во книгата 70 % од рисјаните се прават операција, а турците само 30 % од просто (зборува на турски). "(АИСК-Прилеп, К-113, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1906 год.)

Покрај задолженијата пропишани со исламската религија, утврдени биле и одредени отстапувања поврзани со постот за Рамазан, односно од него биле ослободени децата, леунките и болните. "Ослободени од постот, кои можат да јадат преку ден се девојчињата до 12 години, а машките до 15 години. А за бремената жена е вака, само ако го има детето, 40 дена додека е леунка, а бремена ако е и таа пости. Види сега, ако се породи на Рамазан, 15 дена да е или 10 дена пред да дојде и таа ќе прекини, не држи и се следува веќе до 6 недели." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, жена, родена во 1920 год.) Одредувањето на возраста кај момчињата и девојчињата кои се подготвени за пост се поврзува со периодот на пубертетската иницијација, која го означува преминот од детство во период на зрелост, што од своја страна повлекувала сосема поинакви прописи на однесување, "кога некој е ослободен да не пости, ама тоа се само децата и тоа женските до 12 години, а машките до 15 години, и веќе тие после тие години коа ќе го земат постот обавезен, тогај се рачунаат дека станале девојки и момчиња за мажење и женење."(АИСК-Прилеп, К-113, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1906 год.)

Во денешно време, преовладува мислењето дека и покрај задолжителните прописи на религијата, постот се смета за исклучиво индивидуална волја, "пости кој сака, сите неможат да издржат да постат."

(АИСК-Прилеп, К-115, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1919 год.)

Разгледувајќи ги религиозните прописи за забрана на храна, или пости како форма на одрекување од некои јадења и пиења можат да се забележат одредени противречности меѓу сфаќањата за ваквите забрани подеднакво кај двете верски групи. "А и вија постите. Кај вас има повеќе пости. Постите вија, ама ја така ќе ви постам три месеци, погача ќе се најадам, посно ќе се најадам, мрсно само не, ама да издржиш и водичка да не се напиеш и ништо да не јадеш тоа е прав пост." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год, с. Дебреште.)

Освен прописите со кои се регулира забраната на јадење во одредено време, исламската религија пропишала и многубројни забрани кои се однесуваат воопшто, на исхраната. Во Коранот многу јасно се регулираат правилата поврзани со исхраната. Една од најзначајните забрани е да не се јаде животинска крв и свинско месо, што секако е поврзано со тотемистичките сфаќања на родот. Ваквите објекти се сметале за исклучително нечисти. Во забрана спаѓало и се што се принесувало како жртва на идолите, но ваквата забрана во денешно време има само историско значење. Sprema муслиманското право сите животни кои се одредени за јадење кога ќе се убијат целата крв мора да истече од нив па потоа да се наменат за јадење. Воопшто, прописите кои се однесуваат на убивање на одредени животни имаат строго одредени правила на ритуално убивање. Отстапувањата од ваквите норми значат и забрана за негово јадење. Според муслиманското право се забранува јадење на месо од животни месождери, потоа месо од магаре и муле, освен ако станува збор за месо од уловено диво магаре. Ваквото објаснување зазелo свое место и во народната свест кај Македонците со исламска вероисповед, односно, "свинско месо ни е забрането, ама ако е од дива свиња го јадеме, тоа не е исто." (АИСК-Прилеп, К-119, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1906 год.) Во исклучителни забрани за јадење на месо се и тие кои се однесуваат на

животни како: хиени, лисици, слонови, ласици, пеликани, орел, гаврани, крокодили, видри и оси. (Edvard Šamanjski, str. 388)

Во денешно време се почитуваат само забраните на јадење на свинско и магарешко месо. Особено значајна е забраната која се однесува на јадење на одреден вид на храна во строго одредено време, како на пример, лукот и кромидот не смееле да се јадат пред одење во џамија или на работа. Ваквата забрана нема религиски карактер, туку исклучиво е од практичен карактер, за да не дава посебен мирис во средината каде што се собираат повеќе луѓе.

Меѓутоа, од особено значење се забраните што се однесуваат на гостите, односно според непришан општествен закон гостинот не смее да остави ништо од јадењето кое му го понудиле домаќините во чинијата. Затоа во име на меѓучовечките односи, исламот препорачува заеднички јадења не само во рамките на семејството, туку и со разни пријатели и познаници.

Што се однесува до алкохолот, според исламската религија тој е забранет. Но, кај Македонците со исламка вероисповед многу ретко се почитува ваквата забрана, освен од постарите кои сеуште уважуваат голем авторитет и почитување во целата селска заедница.

7.1. Забраните во исхраната во текот на најзначајните моменти во животот на индивидуата

Имајќи предвид дека најзначајни моменти во животот на човекот се раѓањето, свадбата и смртта, цел на заедницата во тие моменти е да го регулира однесувањето на секој поединец со помош на строго утврдени традициски одредби, за да бидат избегнати одредени негативни влијанија, или во крајна линија, да се воспостави соодветен однос со натприродните сили.

Ваквите забрани имале различна димензија кај двете верски групи, што во голема мера зависат од влијанието на религијата, но сепак целта е иста, промената на општествениот статус на личноста да се изведе без негативни последици како за самата личност, така и за потесната и

пошироката заедница. Во човековиот животен циклус одредени јадења се задолжителни, но некои се забранети. Според народните сфаќања постојат ред објаснувања за тоа што не смее, а што е задолжително, односно што смее.

Цел на секој човек е кога ќе порасне да стапи во брак и да создаде свое семејство и свој наследник, а кога ќе заврши неговиот животен круг, кога ќе умре неговата душа да си замине на оној свет, во неговиот вечен дом. Од тие конкретни животни потреби, како што истакнуваат многу истражувачи, и кај двете верски групи добивањето на пород било една од основните цели на новосоздадената брачна заедница. Затоа скоро сите обредни активности се одвивале за добивање и зачувување на својот пород.

Забраните во свадбените обреди поврзани со исхраната не се многубројни, а во целост се насочени кон обезбедување на среќен брачен живот, како и обезбедување на пород. Кај Македонците со исламка вероисповед, забраните со храната се застапени уште со стројникувањето, при што не смеело да се дава јадење се до третата вечер кога девојката ќе ја дадат за свршување, кога им се давало само шербет, за да биде блага работата, изговарајќи го благословот “да се ќердосаат младите“.

Особено значајна е и забраната која се однесува на требење на жито 40 дена пред свадбата. Имено, сите блиски носеле жито пред свадбата и го оставале на сред соба. Житото ја симболизира плодноста, и преку симболичкото дејствување има за цел да повлијае за плодност кај невестата. (Речник на народната митологија на Македонците, 2000, стр. 173-174) По собирањето на житото се врши обредно требење на житото. Ваквите обичаи имаат апотропејско значење, заштитно значење, со цел некој од присутните да не завиди на житото, а лошото да се пренесе на младенците. Ваквото жито се носело на воденица, се мелело, а потоа служело само за месење на обредни лебови исклучително за свадбата. Забраната туѓа жена да не меси, има исто така заштитна функција, бидејќи можело да се случи по магиски пат да им наштети на младенците.

Замесувањето на обреден леб, е едно од најзначајните обредни активности и кај двете верски групи. “Обредните лебови можеме да ги класираме во сферата на митското, бидејќи е видливо дека тие на неколку алтернативни начини (преку вражање, претскажување, магиски говорни формули, обликување и редица други постапки) раскажуваат делови од света приказна на релација природа-култура, за времето на усвојување разни културни придобивки од кои зависел физичкиот и духовниот живот на човекот.” (Светиева, А., 1997, стр. 168)

Кај Македонците со православна вероисповед во однос на замесувањето имало строго утврдени одредби. Така на пример, месарката не смеела да биде обредно нечиста, да биде во жалост, или пак, да нема родители.

За влијание на среќен живот, се практикувала забраната при првото влегување на невестата во домот на момчето да не влегува преку прагот се додека не се зарани со мед, со уверување дека нејзиниот карактер ќе биде благ. Бидејќи желбата за пород била присутна уште за време на свадбениот обреден комплекс, но и по донесувањето на невестата во домот на младоженецот, тоа условило создавање на цел еден систем на одредби со кои се обезбедувало зачнување и зачувување на породот. Така на пример, за да и ја олеснат бременоста и да нема нагон за повраќање, по сведувањето на младенците, утредента и давале на невестата да се напије од водата со која се миеле садовите, односно од помијата. (Хаџи Василевиќ, Ј., 1930, 369-370)

Општо распространето е мислењето и кај двете верски групи дека процесот на раѓање во целост зависи од однесувањето на непосредната средина. Бидејќи бремената жена и плодот се сметаат за магично поврзани, се верува дека целокупното однесување на бремената жена ќе се рефлектира и на самиот пород, односно на новороденчето. Од нејзините постапки не зависи само животот на детето, туку и неговата целокупната психофизичка структура. (Bandić, D., 1980, str. 39-40)

Во народната култура на Македонците постои разновиден и Богат систем на магиска заштита на бремената жена и плодот кој го носи во нејзината утроба. За да роди здраво дете, на бремената жена и се забранети

многу активности: од одредени движења во одредено време, одење на опасни места, контакт со некои предмети, потоа забрани на одредена храна, па се до одредени емотивни доживувања.

Имајќи предвид дека бремената жена преку храната влијае на детето кое е во најтесна врска со нејзиниот организам, воопшто, не е чудно што голем дел од сите забрани се однесуваат токму на одредени видови на храна. Бремената жена не смеела да јаде одредени видови на животинска храна, со уверување дека многу од нивните својства директно ќе се пренесат на плодот. Така на пример и се забранувало да јаде месо од зајак, бидејќи се врувало дека детето ќе биде плашливо како зајак, “ни беше забрането да јадеме месо од зајак, оти ни велеа старите дека ќе спие детето као зајак, некои велеа да не има црвени очи како зајак.“ (АИСК-Прилеп, К-113, жена со православна свериоповед, родена 1937. с. Дебреште)

Кај Македонците со исламска вероисповед, зајачко месо не се јадело со уверување дека детето ќе има треска. Исто така, и кај двете верски групи била присутна забраната да не се јаде глава од риба, за детето да нема вртоглавица, а некаде и дека детето ќе биде немо кога ќе се роди. Од забраните кои се однесуваат на јадење на одредено месо од животно, спаѓа и забраната која се однесува на овчка глава, со верување дека детето ќе има црни заби, и нема да има многу мозок. Ваквото објаснување се дополнува и со верувањето дека со внесување на месото во организмот се пренесува и душата на животното, која во вид на животинска сила поминува на плодот и се манифестира низ соодветни неагативни карактеристики. Потоа, забраната која се однесува за јадење на многу лути и зачинети јадења од страна на бремената жена, со уверување дека децата ќе бидат многу нервозни и лути по карактер, која воопшто, е од здравстен карактер, како за мајката, така и за детето. За бремената жена табу било и загореното јадење, со цел да не му изгори јазикот на детето. Ваквата забрана кај Македонците со исламска вероисповед се однесувала и на долната корка од лебот што останува на црепните, со цел детето да не има под јазикот одредени израсоци. Од особено значење била и забраната која се однесува на јадење на веќе

зајадено или црвливо овошје, за да не му излегуваат рани на детето по целото тело. Оваа забрана имала и заштитна функција, со цел да ја заштити мајката од разни инфекции кои директно би се одразиле на неа и на незјиниот плод.

Во строго регулираните постапки е и, регулирањето на лакомоста за јадење и пиење која е предизвикана со бременоста, па за да не биде доведена во состојба нешто да посака или да украде, се создадени одредени забрани. Затоа се внимавало пред бремената жена да не се зборува за јадење, но доколку посака да проба нешто, дека неминовно морало да и се исполни желбата. Доколку бремената жена се одбие, се верувало дека таа предвреме ќе се породи, односно “ќе го побаци“ (кај Македонците со правослвана вероисповед), или “ќе го исфли“ (кај Македонците со исламска вероисповед) детето. Од страв да не дојде до такви последица, најчесто бремената жена посакувала да украде од тој вид на храна. Но, забраната за крадење било на храна, или каков било предмет била од големо значење, со уверување дека таквото однесување директно ќе се рефлектира на новороденчето. По принцип на аналогича, според народните верувања и кај двете верски групи, украдениот предмет по допир на мајката на одредено место од телото оставал белег засекогаш. За да ги избегне ваквите последици, според верувањето жената требало најпрвин да се фати за земјата, на која народот и припишува силни апотропејски својства, односно го поврзува со симболичното ставање на бремената жена под заштита на земјата.

Многу забрани во однос на одредена храна се однесувале и на родилката, но директно и на нејзиниот пород. Особено значајни се забраните кои се донесуваат со цел да се зачува мајчиното млеко. Постојат ред забрани и прописи за задојувањето на детето за да биде здраво, силно и паметно. На пример, жената не смее да биде гладна кога прв пат го дои своето дете, бидејќи тоа цел живот ќе биде гладно, или пак не смее да биде болна, за да не и биде болно и новороденчето.

Според народното верување, доилката за да не го загуби своето млеко не треба да излегува од куќата по зајдисонце. Но, доколку се случи да и секне

млекото, таа требало да се напие вода од три извора, како и да јаде кромид и сол, имитативна магиска постапка со цел да и се обезбеди враќање на млекото. Но, особено значење и кај двете верски групи има забраната која се однесува на тоа по прекинувањето на детето, мајката не треба да го дои повторно, бидејќи се верува дека така “повратеното дете“ ќе има лоши и урокливи очи и ќе има способност за пророштво. Забраните на јадење месо од зајак, риба, полжави, важат и за родилката, особено во периодот од породувањето до завршувањето на 40 дена, со уверување дека сите негативни особини ќе се пренесат на детето, преку млекото со кое го дои. На вакви забрани подлегнувало и детето до една година, но ова објаснување има сосема практичен карактер, имајќи ја предвид опасноста од коските во месото и возраста на детето.

Забраните во однос на одреден вид на храна, или воздржување во одреден период важат и за родителите и кумот за време на крштевањето, со уверување дека тие како главни учесници во обредното крштевање најдиректно ќе му пренесат одредено негативно влијание, особено дека нема да има здрави и цврсти заби, доколку не се придржуваат на целосното воздржување од јадење, пиење, и пушење.

Кај Македонците со исламска вероисповед на децата не им давале да јадат јајца до наполнување на една година, со верување дека нема да зборуваат чисто. Во исклучителна забрана и кај двете верски групи за детето до една година, за бремена жена и родилка, до 40 дена, спаѓа и забраната за пиење на прво наелеана вода од извор, особено пред изгреј сонце. Според народните сфаќања таквата вода се смета за нечиста, односно директно може да ги пренесе негативните влијанија од нечистите сили за кои се верува дека се напојуваат од изворите во текот на ноќта кога слободно се шетаат.

Освен обредите со кои се обезбедува среќен живот на младите и обезбедување на долг живот на детето, многу од традициските одредби се насочени кон нормално заминување на душата на покојникот, за која се верува дека живее и по смртта на човекот. Според верувањата, мртвите живеат и по смртта, каде им е потребно се како и на овој свет. Со цел да ја

задоволат душата на покојникот, околу умрените се презема цел еден систем на обредни активности, за ослободување на заедницата од умрениот член, заради негово "успешно" спроведување на "оној свет", за обезбедување на целосно преминување од овоземскиот, во светот на умрените и негово потполно интегрирање со заедницата на умрените претци - од кои заедницата очекува да застанат на нејзина страна како заштитници. Во таа насока, заедницата презема богата обредно-магиска активност за потполно воспоставување на дисхармонијата во односите на луѓето од овие два света.

Една од најважните активности на заедницата од моментот на умирање на некој нејзин член е континуираното обезбедување со храна, снабдувањето со неопходната вода и други пијалоци.

Постапката на давање на храна за душа уште додека човекот е жив, постои и денес, но сфатена на ниво на концептот на народната религија, како и на социјално ниво, е прифаќана како нормална, човечка и неминовна за секој што сака да си обезбеди живот на оној свет, а со тоа да обезбеди благосостојба во домот и заедницата на неговите блиски роднини. Меѓутоа, многу постапки се строго регулирани по настапувањето на смртта со цел да обезбедат нормално заминување на покојникот од домот и избегнување на вознемирување на неговата душа. Така на пример, одредени постапки поврзани со лебовите што ги месе месарката за закопот, се строго регулирани, односно се знае што смее да се прави, а што не смее да се прави. Имено, откако ќе се изнесат лебовите за печење, а се наменети за закопот, не смеат да се внесуваат повторно во куќата. Од особено значење е и забраната да не се јаде ништо од храната што се затекла дома кога починал покојникот, односно сите остатоци од храната и лебот се фрлаат на кучињата, означени како симболички носители и преносители на смртносносниот принцип. Дури и за садовите во коишто се подготвуваат јадењата за душа постои забрана да не се враќаат дома, туку други жени ги носат во своите куќи за да ги измијат, (Тановиќ, С., 1927, стр. 257), со што злото и смртта нема да можат да се вратат во домаќинството. Ваквата забрана се однесува и на пиеење на било

каква вода која се затекла во куќата на умрениот, особено ако е во отскриен сад со верување дека душата на покојникот може да се скрие во водата.

Постојат и ред правила и забрани поврзани со обредните реквизити и храна, коишто стануваат опасни за заединцата на живите, дури и откако ќе бидат изнесени надвор од сакралниот простор и време, особено за оние што не се директни учесници во обредот. Учесниците во обредниот циклус се наоѓаат во особени услови на светост преземајќи безброј магиски активности со заштитна функција, но и покрај присуството во состојба на маргиналност, но и светост, тие сепак се отпорни на разорното дејство на смртта. Од друга страна, непридржувањето на строго утврдените правила и забрани поврзани со смртта, особено за оние што излегле од таа фаза или пак воопшто, не влегле, во контактите со посветените можат да бидат изложени на влијанието на опасните предмети и со заразената храна можат да го пренесат негативното влијание, па дури да нанесат и смрт. Опасноста е најголема кога ќе настане неизвршување на обредно преминување од светот на профаното во светот на светото, кога учесниците и реквизитите нема да минат низ фазата на агрегација, (Prošić-Dvornik, M., 1982, str. 43), а ќе стапат во директен, непосреден допир, светите и профаните предмети, односно, кога профаното ќе се најде меѓу светото и обратно.

Кај Македонците со православна вероисповед, по враќањето од погребот, учесниците во погребната поворка не се враќаат на обреден ручек дома во куќата на покојникот, туку одат директно во црква, бидејќи според верувањето и душата на покојникот ќе се врати дома. Кај Македонците со исламска вероисповед обредниот ручек после закопот се одвива во куќата на покојникот, но не веднаш по закопот, туку се закажува во колку часот да дојдат само поканетите. На посмртниот обреден ручек учество не земаат припадници на друга верска група, туку, присуствува само потесното семејство. "Не, не, не и викаме рисјаните на јадење по закопо, па и не идат. Од нашите сите некако повеќе одат таму, и тоа од постарите, а оцата ќе му испее некој дел од Коранот." (АИСК-Прилеп, К-111, Информатор со исламска вероисповед, маж, роден во 1909 год.) Ваквата забрана е од општествен

карактер, бидејќи според религиските прописи се читаат одредени молитви од страна на оцата, а присутните се клањаат за покој на душата на умрениот. Бидејќи поклонувањето е задолжително од страна на сите присутни, се избегнувале контакти со припадници на другата верска група со цел да не дојде до некоја конфликтна ситуација.

Што се однесува до помените за душа на покојникот постојат одредени правила и забрани со кои се регулира односот на заедницата (фамилијата, селото) кон умрените членови низ организирано обезбедување на храна, "и тоа на неколку нивоа, носејќи "поноси", помени, и задушни трпези, за оние што минуваат низ циклусот за конечно преминување во светот на умрените, како и за оние што веќе се во заедницата на умрените претци, и кога за добробит на заедницата, циклично, на календарските празници за умрените треба да им се принесуваат задушни трпези". (Ристески, Љ., 1999)

Помените кај двете верски групи конотираат на одредени разлики во однос на просторот, учеството и обредното раздавање за душа.

Кај Македонците со исламска вероисповед јадење на гробишта е забрането да се носи, а уште повеќе да му се остава на гробот, со уверување дека на праведниот човек не треба да му се носи ништо за душа, бидејќи неговиот нов живот по смртта не зависи од обредните активности на живите претставници, туку од целокупното негово однесување на овој свет. Тоа во основа ја менува смислата на секој човек кој живее според исламските прописи. За луѓето кои живееле според заповедите на Алах, се верува дека со настапувањето на смртта ќе започнат сосема нов живот, овозможувајќи му на човекот во овоземскиот живот да се посвети на корисни и општествени цели. Единствено утредента по закопот задолжително се носела стомна со вода, за да не биде жеден мртовецот. На некој начин, ваквата обредна активност е поврзана со народните верувања и кај двете верски групи.

Кај Македонците со православна вероисповед помен се правело на денот на погребувањето, на третиот ден, на дветтиот ден, на 21, на 40 ден, на половина година и на годината, со што треба да се обезбеди фазата на успешното поминување на умрениот на оној свет и тоа со одење на гробишта.

Обредната трпеза обично се поставува на земјата и тоа врз некоја поставена ткаенина со што се претставува софра на земјата. Обично околу обредната трпеза обедуваат жените и тоа секогаш во непарен број. На челото на трpezата се остава еден сад за умрените, во кој се ставало дел од јадењата, со уверување дека покојниот ќе може да проба од нив. За обезбедување на умрениот со храна, односно на неговата душа, за која се верува дека до четириесеттиот ден сèуште се наоѓа меѓу живите и често навраќа во куќата, на местото каде бил спружен умрениот се става брашно, чаша со вода и вино три ноќи, со цел да се види за што најповеќе копнее умрениот. На четириесетте дена се дава богат ручек, зависно од периодот и полот на умрениот се коле овца, или овен ако е мрсно, или, пак, се прават други посни јадења. За погребот и задушниците постоела забрана за раздавање на козјо и свинско месо, постапка тесно поврзана со верувањето за козата и свињата како демонски суштества. "Раздавањето" на јадењата за душа не смее да се дава со лева рака, туку секогаш се врши преку гробот, и тоа најчесто во името на покојниот со десна рака. И тоа така, сè до годината, кога според народните верувања, умрениот веќе конечно е вклучен во заедницата на умрените претци, на кои веќе заедницата не ќе мора да им принесува храна со такво темпо и начин, туку само на деновите што циклично се повторуваат во текот на годината, посветени на сите умрени претци, со што се настојува да се осигура нивното опстојување, што од друга страна, пак, возвратно ќе им носи "од светот на умрните" плодност и благосостојба. Тоа се деновите посветени на умрените, познати како мртвени дни или задушници. Поставени се циклично, почнувајќи од Митровденските, Сиропосните, и Дуовденските Задушници, при што секогаш им се придава најголемо значење на Дуовденските.

По начинот, редот и видот на храната обичајот обредна трпеза за мртвите има исклучиво жртвено обележје, што во основа христијанските празници ги поврзува со старите пагански обичаи. Доколку според црковниот календар помените се паѓаат за време на постите, не смеело на гробот да се раздава мрсна храна за душа. Раздавањето на храна на мртвите не смее да

почне се додека не се остави почесно место за умрениот, оставајќи му прво нему од сите јадења, со уверување дека и тој присуствува на трpezата. Секој од живите учесници му дава дел од сопствената храна, ставајќи ја на земјата или под трpezата. Исто така, при раздавањето на одреден пијалок првата голтка не смеела да се испие, туку се посипувала на земјата, на гробот, за душа. Обично обредните активности за време на помените содржат архаични елементи на аграрните жртвени обреди. Аграрните плодови- пченица, грав, ориз, ракија и крвната жртва-овнот се јавуваат во култот на мртвите и кај двете религии, христијанството и исламот, односно како обележје на култот на душите на претците, кои се јавуваат како заштитници на аграрните плодови.

Според истражувањата, покрај другите важни обредни делувања при задушниците, за продолжување на егзистенцијата на умрените во нивниот свет, или поточно, на душите на умрените, важно е испраќањето на храна за нив. Обврзувачко е носењето на пченица со шеќер или мед, обредни лебови месени за таа прилика, ориз благ, ореви, вино и сл. Притоа бројот на обредните лебови не смеел да биде парен број, туку три или пет, што всушност, важат за броеви со магиско-религиозен карактер. Според народните верувања, бројот пет е знак на соединувањето, симбол на човекот со раширени раце, на универзумот, на редот и совершенството, на божјата желба, додека бројот три го симболизира светото тројство, троединството на живите суштества, резултат на соединувањето со небото и земјата. (Grison P., 1983, str 497-498, 709-710)

Според народните верувања, почитувањето на ваквите правила и забрани се единствената можност да се воспостави контакт меѓу живите и мртвите, кога можат да се сретнат едни со други и да ги разменат вредностите меѓу овие секогаш далечни светови. Во народната свест кај Македонците со православна вероисповед, преовладува верувањето дека ваквиот однос може да се направи само во строго утврдени обредни и магиски делувања со утврден ред и правила, на единствениот простор - гробиштата. Зашто, на мртвените денови, душите на покојните претци доаѓаат во средината на

живите, ограничена на просторот на гробиштата. Од една страна, општествената заедница се обидува да се заштити или да го избегне несаканото дејствување на душата на умрениот, а од друга страна, прави обиди да ја продолжи воедно и да ја зацврсти фиктивната врска со него, обезбедувајќи и посмртна егзистенција на неговата душа.

Кај Македонците со исламска вероиповед, забраната за раздавање за душа на гробиштата, условила да стане задолжителна компонента во празничниот обреден комплекс за време на празникот Рамазан. Имено, раздавањето за душа на мртвите на сиромашните, или на своите соседи повлекува општествени правила кои имаат многу значајна димензија, преку размената на сакралните дарови ја искажувале својата желба за солидарност со останатаите припадници на општествената заедница

* * *

Може да се забележи дека и покрај влијанието на религијата и изведувањето на религиозната практика, забраните и ограничувањата кои се однесуваат на исхраната, како и многу други облици на религиозно однесување, настанале како резултат на верувањата на човекот во натприродните сили, во суштествата, духовите, демоните кои се присутни околу нас и со некоја невидлива сила влијаат на нас. Всушност, станува збор за одредби од кои повеќето имаат анимистичко-тотемистичка основа, изразена преку ред активности со кои треба да се воспостави соодветен однос со натприродните сили и суштества. Преку почитувањето на ваквите забрани и ограничувања се отвора можност да се зачува интегритетот и континуитетот, а со тоа се обезбедува и понатамошен опстанок на заедницата и покрај присутноста на хетерогеноста, односно присуството на повеќе етнорелигиски групи.

ЗАКЛУЧНИ РАЗМИСЛУВАЊА

Забраните, односно табуата, претставуваат нераздвојни, суштински и определувачки регулатори, кои, во еден културно-историски, општествен или етнички контекст, воспоставуваат ограничувања и граници, контрола на сите нешта со кои човекот живее, се судрува и се бори, со цел нормално да функционира како дел од внатрешниот механизам со кој секое општество го одржува својот структурален интегритет. Нивното дефинирање и правилно поставување во контекст на народната култура и народната религија беа особено важни бидејќи на тој начин имавме можност да го откриеме нивното значење преку човековото осознавање за светот во кој живеел, на кој начин ги регулирал сите основни активности и потреби и какви претстави создавал припаѓајќи на одредена заедница или група.

О. Долнени претставува специфична средина како по своето историско и културно минато, така и по специфичните вербални и невербални симболи. Нашата анализа на религиските претстави на двете етнорелигиски групи, Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед, покажа дека просторот кој беше избран како рамка на истражувањето се истакнува со неколку културни слоеви: реликти кои се блиски на општочовечките првобитни религиски идеи; остатоци кои се одраз на повисокиот степен на човечка свест и кои имаат општочовечко значење; како и реликти кои припаѓаат на развиените религии, христијанската и исламската, односно христијанизирани и исламизирани реликти на првобитните религиски човечки сфаќања.

Затоа, основа на нашите истражувања беше утвдувањето на специфичностите на народната религија која се сообразува со народната култура на Македонците. Припадниците на народната религија, која во случајов се однесува на Македонците со православна вероисповед и Македонците со исламска вероисповед, кои се реализираат во склоп на православно христијанство и во исламот, не го пореметуваат интензитетот на христијанството, поточно православието, или пак, исламот.

Анализата покажа дека степенот на свеста на двете етнорелигиски групи не зависи во целост од званичната религиска определба, туку од целокупниот систем на народна религија кој во голема мера е условен од неговата повеќеслојност, притоа функционирајќи како христијански, православен или исламски. Во таа смисла, народната религија претставува динамички сложен систем во кој се испреpletени повеќе разновидни елементи и сегменти кои секој на одреден начин, во зависност на која религија и припаѓа, функционира во склопот на народната култура, односно во културата на специфичните хетерогени заедници. Ваквата категорија на динамичност во народната култура придонесува ваквите заедници со сите свои специфичности да влијаат на целокупниот систем на однесување во колективна смисла истакнувајќи ја заедницата како посебен ентитет, сочинета од повеќе етнорелигиски групи.

Истражувањето се однесува на широките народни маси во склоп на хетерогените заедници, односно селанството, бидејќи тие ја опфаќаат категоријата на луѓе која е доминантен културен фактор не само во средниот век, туку и во денешно време.

Во главата посветена на културата и религијата укажавме на сите разидувања, преклопувања и допирни точки меѓу двете религии, христијанството и исламот, со цел да се допре до свеста на луѓето во ваквите заедници, поточно да се утврдат основните обележја на религиската свест кај Македонците со исламска вероиповед.

Преку анализата за основните начела на двете религии, кај двете верски групи се забележува само формална религиска определба, бидејќи нивното непознавање, а уште повеќе нивното непочитување на религиските догми говори за една посебна категорија на народната религија, постоење на народно православие и народно христијанство.

Третата глава е посветена на појмовната и теоретската определба натабуате уште во културите на архаичните заедници, поточно уште од анимизмот и нивната манифестација низ временските текови се до денес. Според одредени теории, забраните, всушност, се оформуваат уште во

рамките на најраната религиска свест, во анимистичките и тотемистичките претстави на луѓето. Со оглед на фактот што забраните, односно табуата ги опфаќаат сите оние активности, места, суштества, предмети, па и зборови или изрази кои се строго издвоени од секојдневната употреба и кои на еден начин се сметаат за свети или посветени, опасни или чисти, тие се истакнаа како многу значаен структурален елемент во културата на дадена етно-религиска група и оттука се наметна големто значење на истражувањето на овој проблем.

Анализата на поимите свето, опасно и нечисто во голема мера придонесе за културната определба на забранетиот простор и забранетото време, истакнувајќи ги основните параметри на границите или граничните премини во текот на човековото живеење. Тоа, од друга страна, ни овозможи да ја согледаме големата улога на забраните или табуата кои укажуваат на сите последици од нивното непочитување или непридржување, како и на санкциите кои следуваат како резултат на нарушување на просторната или временската граница. За таа цел беа истакнати гробиштата, вакавските места, вклучувајќи ги и црквата и џамијата, водениците, меѓниците, средселото и други, како и времето познато како глуво доба, празничното време, времето на некрстените денови или времето во кое доминираат демонските сили и суштества со цел да се означи бинарниот културен модел на “дозволеното” и “недозволеното” во склоп на народната култура. На тој начин може да се забележи дека во перцепирањето на ваквиот модел на религиско мислење и религиско однесување не е забележлива јасна диференцијација на неговите основни делови, туку станува збор за одредени преклопувања токму поради неиздеференцираниот етнокултурен иденитет на Македонците со исламска вероисповед.

Создавањето на народните претстави и од страна на двете верски групи условиле припадниците на одредена етничко-религиска и социјална заедница да се стремат кон создавање, чување и користење на заеднички елементи на идентификување, создавајќи на тој начин механизми за меѓусебно културно поврзување, воедно и елементи на изделување од останатите.

Односот на религијата и етносот претставува значајна тема на сите истражувања во однос на етницитетот, во кој без разлика на разидувањата во теорискиот пристап, верата често се истакнува како една од најзначајните карактеристики на етничкото заедништво.

Со анализата во четвртата, петтата и шестата глава се истакнати многу од индивидуалните и колективни обреди во кои припадниците на двете различни верски групи во дијаспората ги воочуваат и избираат како најзначајни елементи за воспоставување, зачување и изразување на своето замислено етничко заедништво и диференцираност.

Преку разгледувањето на религиското однесување и ставовите на информаторите за улогата на верата во зачувувањето на етничноста, ги согледаваме и причините кои довеле до различното сфаќање на верската и етничката припадност во синхронизирана и историска перспектива. При анализата за религиското однесување, во односот меѓу религијата и етничката припадност, се истакнува и сфаќањето дека верата е дел од културната традиција и е значаен елемент кој влијае на однесувањето на луѓето, но не во целост. Она што најмногу влијае на однесувањето во хетерогените селски заедници е изградениот модел на заедничко живеење за опстанок на заедницата, што се покажа и од анализата поврзана со животниот обреден циклус.

Имено, секоја човечка активност, секој значаен момент во животот на луѓето во хетерогените селски заедници дури и пред нивното зачнување или раѓање се поврзани со ред верувања и обичаи, забрани и ограничувања, кои во основа имаат само “имагинарен израз” на нивниот реален живот, во кои се забележуваат повеќе културни слоеви и директно влијаат на религиската свест кај припадниците на двете верски групи.

Истражувањата покажаа дека во современите карактеристики на духовниот живот се забележуваат остатоци на елементи од примитивен менталитет. Чувството за колективна, цврста поврзаност на припадниците без разлика на нивната религиска припадност и регулирањето на сите нивни активности со природните појави и случувања, односите кон растителниот и

животинскиот свет со помош на системот на забрани и табуа се основна карактеристика на секој примитивен менталитет.

Натприродната сила, како и мистериозната моќ која припадниците и на двете верски групи им ги припишуваат на многубројните и разновидни забрани и прописи, обредните активности кои се одвиваат за време на сите значајни моменти во човечкиот живот (раѓањето, бракот и смртта), претставува примитивно сфаќање за една невидлива и необична сила или моќ која лежи во основата на секое манаистичко-тотемистичко сфаќање на првобитната религија, како основа на сите развиени религиски идеи во светот.

Преку анализата на обредите поврзани со животниот циклус, воочивме дека забраните и табуите претставуваат најстар слој во формирањето на религиските идеи и претстави, како и сите магиски постапки поврзани со нив. Тоа ни овозможи во основа да го истакнеме присутното верување во корисната, позитивна, или штетна, негативна моќ на објектите кои се ставени под забрана и кои и по форма и по значење го претставуваат најстариот слој на религиската свест која припаѓа на тотемистичко-анимистичките претстави. Ваквите забрани, всушност, се однесуваат на забраните за допир, гледање, скрнавeње, непочитување или уништување на почитуваните предмети или појави и тие потсеќаат на реликти на архаичните табуа во религиите на многу народи во светот. Тие се забележуваат од најопштите човекови дејствувања поврзани за самоодржување, па се до најважните моменти во човечкиот живот (раѓањето, бракот и смртта), но и после смртта, како што се забележува во седмата глава посветена на забраните поврзани со исхраната.

Облиците кои се јавуваат како реликти на манаистичко-тотемистичките религиски претстави се испреплетени и со анимистички претстави за животот и светот. Присуството на анимистичките претстави како колективен поим на природната сила, мистериозната моќ на космогонијата, на водата и огнот кои дејствуваат заедно со вегетацијата, како магиска прочистувачка сила се изразени во обичаите поврзани со животниот

циклус кои се претставени во четвртата глава. Нивното присуство во склоп на народната религија претставува значаен параметар на народната култура на Македонците.

Христијанските и исламските елементи ги претставуваат најмладите слоеви во религиските идеи на припадниците и на двете верски групи. Во рамките на истражуваниот простор религиските претстави под влијание на христијанската црквена религија од една страна, и ориенталните влијанија од друга страна, придонеле до создавање на нови рамки на христијанско-библиските и ориентално-канонски одредби.

Поврзувањето на сите значајни обреди и обичаи со христијанскиот и исламскиот црквен клендар, како и системот на забрани поврзан исклучиво со религискиот систем, придонеле претходните содржини на религиските претстави да добијат сосема нова форма. Православието и исламот влијаеле ваквите претстави да се поврзат исклучиво со божествените симболи и системот на забрани да добие нагласено религиско-канонски карактер, што е забележано од анализата во третата глава.

За Македонците со православна вероиповед може да се каже дека имаат изградено посебен надземски свет, кој нема многу обележја на христијански, односно црковен карактер. Нивната поврзаност со Бог и вербата во него не е на највисок степен, иако постои големо почитување кон него и одредени светители. Се забележува сеуште голем степен на почитувањето на забраните во текот на одредени календарски празници, но во нивната основа во голема мера се истакнуваат анимистичко-тотемистички религиски претстави.

За Македонците со исламска вероиповед може да се каже дека постои кривка поврзаност со прописите на исламската религија, а нивната доминантност е особено значајна за јавниот живот и тоа претежно се однесува на женскиот свет во склоп на хетерогената селска заедница, што може да се забележи од анализата во петтата глава. Во обредниот циклус многу забрани од религиска природа попримиле општествен карактер. Имено, преку почитувањето на религиските забрани од страна на припадниците на двете

верски групи се создал еден народен модел на однесување кој се одликува со заемност и безконфликтност.

Кај Македонците со православна вероиповед ваквите забрани пропишани со исламската религија повлекле одредени промени во нивното однесување со цел да не се отстапи од народниот модел, условен од хетерогеноста на селските заедници. Разликите кои се направени како резултат на исламската религија, не успеале да ги одделат луѓето да земат свое учество во обредната практика поврзана со најважните моменти во животот на човекот (раѓањето, свадбата и смртта), иако само во обредите што се од јавен карактер. Нивното придржување или нарушување од одделни личности се префрла во групните заемни односи и претворени во норми на секојдневниот живот, а не на религиите, тие се рамнат по вредност со религиозните императиви и ги сврзуваат во заеднички ред луѓето од различните општности во селото.

Имено, од истражувањата во хетерогените селски заедници може да се забележи дека таму каде што преовладува православаното население во народносната свест кај Македонците со исламска вероиповед присутно е чувство на заедничка етничка припадност, почитување на авторитетот на семејствата кои со децении го граделе етничкиот соживот, заемно помагање, посетување, флесибилност во почитувањето на религиозните норми. Во заедниците, пак, во кои преовладува албанското население ваквиот модел на заедничко живеење е целосно или делумно срушен, најверојатно поради големото влијание на надворешните политички фактори и се забележува нагласено почитување на религиозните норми со цел да се нагласи големата подвоеност и различитост во секојдневното и обредното однесување на луѓето.

Сепак, гледано во целина, анализата на системот на забрани покажа дека сите забрани од религиска природа во својата позадина ја задржале и својата општествена функција, иако во изменета форма и со послаб инетезитет. Ваквата определба на забраните како неминовна поврзаност на религиозни и општествен контекст во склоп на народната религија, од друга

страна, и денес влијае на функционирањето на мултиетничките и мултирелигиските селски заедници како социјални и обредно религиски заедници.

Conclusion Thoughts

Prohibitions i.e. taboos, represent inseparable, essential, and definable regulators which in a cultural- historic, social or ethnic context, they establish restrictions and boundaries, control of all things with which man lives, copes, and fights, with the aim of functioning properly as a part of the inner mechanism with which every society maintains its structural integrity. Their definition and proper placing in the context of people's culture and people's religion were particularly important because in that way we had the opportunity to discover their meaning through the human recognition of the world where he lived, in what way he regulated all basic activities and needs, and what kind of ideas he created by belonging to a particular community or group.

Dolneni community represents a specific environment in respect of its historic and cultural past, and the specific verbal and nonverbal symbols too. Our analysis of religious ideas of both ethno religious groups, Macedonians with Orthodox religion and Macedonians with Islamic religion, has revealed that the area which was chosen as a frame of our research has got several cultural layers: relics which are close to the earliest general human religious ideas; remains which are a reflection of a higher level of human awareness and have a general human meaning; as well as relics which belong to the developed religions, Christianity and Islam, i.e. Christianized and Islamized relics of the earliest religious human understanding.

Therefore, the base of our researches has been the determination of the people's religion specifics which conforms with the people's culture of the Macedonians. The subjects from the people's religion, which in this case they are Macedonians with Orthodox religion and Macedonians with Islamic religion who realize themselves within the frames of Christian Orthodoxy and Islam, do not impair the Christian intensity, more precisely Orthodoxy or Islam. The analysis showed that the level of their awareness did not thoroughly depend on the official religious choice, but on the overall system of people's religion which to a great extent was conditioned by its multi layered structure, and functioning as Christian, Orthodox or Islamic. In that sense, people's religion

represents a dynamic complex system in which several different elements and segments are interwoven and each of them, in a particular way depending on what religion it belongs to, functions within the frames of the people's culture, i.e. in the culture of specific heterogeneous communities. This category of dynamics in people's culture contributes towards these communities with all their specifics to influence the overall system of behaviour in a collective sense emphasizing the community as a specific entity, and consisting of more ethno religious groups. The research refers to the broad masses of people in heterogeneous communities, i.e. peasantry for they belong to the category of people which is a dominant cultural factor in the Middle Ages and present too.

In the chapter dedicated to the culture and religion we showed all the differences, overlaps and linking points between the two religions, Christianity and Islam, with the aim to reach to the people's awareness in these communities, more accurately to establish the basic characteristics of a religious awareness of the Macedonians with Islamic religion. Through the analysis of the two religions' basic principles, only the formal religious choice can be noticed within the two religious groups, because their ignorance, even more their disrespect for the religious dogmas speaks about one special category of people's religion, the existence of people's Christianity and Orthodoxy.

The third chapter is dedicated to the conceptual and theoretical determination of the taboos in the cultures of the archaic communities, more precisely since the Animism and its manifestation through the time courses until today. According to certain theories, the prohibitions were created in the frame of the earliest religious awareness, in people's animist and totemic concepts. Considering the fact that the prohibitions or taboos comprise all those activities, places, creatures, objects, even words or phrases which are strictly alienated from the every day use and in a way are considered to be holy or dedicated, dangerous or clean, they have distinguished themselves as a very important structural element in the culture of a certain ethno religious group and therefore a great importance has been put on the research of this problem.

The analysis of the concepts holy, dangerous and dirty to a great extent has contributed towards the cultural choice of the forbidden space and forbidden time, emphasizing the basic parameters of the boundaries or boundary passages during man's life. On the other hand it has enabled us to see the prohibitions and taboos' great role

which reveals all the consequences from their disrespect or indifference, as well as the sanctions which come as a result of destroying the space and time boundary. Therefore, the cemeteries, religious places such as the church and mosque, mills, boundaries, village centre etc., as well as the period known as deaf age, holiday time, the time of non baptized days or the period in which the demon forces and creatures dominate were emphasized with the aim to mark the binary cultural model of “permitted” and “not permitted” within the people’s culture. In that way, in the perception of this model of religious thinking and behaviour, a clear differentiation of its basic parts cannot be noticed, but certain overlaps can be noticed, because of the indefinite ethno cultural identity of the Macedonians with Islamic religion.

The creation of the people’s concepts on the behalf of the two religious groups has conditioned the subjects from a specific ethno religious and social community to strive for creating, keeping and using the mutual identification elements, and in that way creating the mechanisms for mutual cultural linking, as well as elements for distinguishing from the others.

The relationship between the religion and ethnicity is an important subject of all researches in respect of ethnicity, without taking into consideration the difference in the theoretical approach, religion is one the most important characteristics of the ethnic community. With the analysis in the fourth, fifth and sixth chapter a lot of individual and collective rituals are emphasized, and the subjects from the two different religious groups in the Diaspora notice them and choose them as the most important elements for establishing, keeping and presenting their imaginary ethnic community and differentiation. By the close examination of the religious behaviour and informers’ attitudes for the religion’s role in keeping the ethnicity, we have seen the causes too that led to different understanding of the religious and ethnic belonging in a synchronic and historic perspective. The analysis of the religious behaviour, in the relationship between the religion and the ethnic belonging, emphasizes the understanding that the religion is a part of the cultural tradition and a significant element that influences people’s behaviour, but not thoroughly. The created model of mutual living for the community survival is something that has the greatest influence on the behaviour in the heterogeneous rural communities, and it has been proved by the analysis related to the life ritual cycle. In

addition, every human activity, every significant moment from people's lives in the heterogeneous rural communities ,even before they were created or conceived, are related to a lot of beliefs and customs, prohibitions and limitations which in their basis they only have an "imaginary notion" of their real life where more cultural layers are noticed and have a direct influence on the religious awareness of the subjects from the two different religious groups.

The researches have shown that remains of elements from primitive mentality can be noticed in the contemporary characteristics of spiritual life. The feeling for collective, strong relation among the subjects without the difference in their religious belonging and the regulation of all of their activities with the natural forces and events, relations in respect of the flora and fauna with the help of the system of prohibitions and taboos are the basic characteristic of every primitive mentality. Supernatural force, as well as the mysterious power, which the subjects from both religious groups subscribe them to a great number of different prohibitions and regulations, ritual activities that take part during all significant moments in man's life (birth, marriage and death), are primitive understanding of one invisible and unusual force or power which lies in the grounds of every manaist- totemic understanding of the earliest religion, as a ground for all developed religious ideas in the world.

Through the analysis of the rituals related to the life cycle , we have realized that the prohibitions and taboos represent the oldest layer in forming the religious ideas and concepts, as well as all magic procedures related to them. This enables us ,in the basis, to emphasize the present belief in useful, positive or harmful, negative power of the objects which are prohibited and according to a form or meaning they represent the oldest layer of religious awareness which belongs to the totemic-animist concepts. Indeed, these prohibitions refer to the prohibitions against touching, looking, profanation, disregarding and destroying the respected objects or phenomenon which remind of relics of archaic taboos in the religions of a lot of people in the world. They can be noticed from the most general human actions related to self-preservation, to the most significant moments in man's life (birth, marriage and death), and they can be noticed in relation to after death too as it can be seen in the seventh chapter dedicated to the prohibitions related to eating.

The forms that appear as relics of monaist-totemic religious concepts are interwoven with the animist concepts of life and world. The existence of the animist concepts as a collective concept of the natural force, mysterious power of cosmology, water and fire which function together with the vegetation, as a magic cleansing force are expressed in the customs related to the life cycle and are represented in the fourth chapter. Their existence within the people's religion represents an important parameter of the people's culture of the Macedonians.

Christian and Islamic elements represent the youngest layers in the religious ideas of the subjects from both religious groups. Within the frames of the researched place, the religious notions under the influence of Christian church religion on one hand and the oriental influences on the other hand have contributed towards the creation of new frames of Christian- biblical and oriental- canonical regulations. Linking all significant rituals and customs to the Christian and Islamic canon calendar, as well as the system of prohibitions linked purely to the religious system have enabled the previous contents of the religious notions to acquire a totally new form. Orthodoxy and Islam have influenced these notions to connect themselves exclusively with the divine symbols and the prohibition system to get a prominent religious-canonical character, which can be seen by the analysis in the third chapter.

For the Macedonians with Orthodox religion it can be said that they have created a special over ground world, which does not have a lot of characteristics of canonic or Christian character. Their relation to God and the belief in him is not on the highest level, although there is a great respect for him and particular saints. The respect for the prohibitions can be still seen to a high degree in respecting the prohibitions during particular holidays from the calendar, but the animist-totemic religious notions are emphasized to a great extent in their basis.

For the Macedonians with Islamic religion it can be said that there is a weak connection with the regulations of the Islamic religion, and their domination is especially important in the public life and mostly refers to the woman's world within the heterogeneous rural community which can be noticed by the analysis in the fifth chapter. In the ritual cycle, a lot of prohibitions from religious nature have received a social

character. Indeed, through the respect for the prohibitions on the behalf of the subjects from both religious groups, a people's form of behaviour has been created which has got the characteristics of mutuality and agreement.

These prohibitions from the Islamic religion have caused certain changes in the Macedonians with Orthodox religion in respect to their behaviour with the purpose not to alienate from the people's model, conditioned by the heterogeneity of the rural community. The differences that have been created as a result of the Islamic religion, have not succeeded in preventing the people from participating in the ritual practice related to the most significant moments in man's life (birth, marriage and death), although only in the rituals with a public character. Their acknowledgement or violence from particular persons are transferred into the mutual group relations and transformed into norms of every day life, not of religions, in respect of value they are equal to the religious imperatives and link the different people from the village into a mutual set.

Indeed, from the researches performed in the heterogeneous rural communities it can be noticed that where the Orthodox population is majority, in people's awareness of the Macedonians with Islamic religion there is a feeling of mutual ethnic belonging, respect for the family authority which for decades they were building the ethnic mutual life, help, visits, flexibility in respecting the religious norms. On the other hand, in the communities where the Albanian population is majority, this form of mutual life is totally or partially destroyed, probably because of the great influence of the external political factors and it can be noticed that there is an accentuated respect for the religious norms with the aim of emphasizing the great separation and difference in the every day ritual behaviour of the people.

However, in total, the analysis of the system of prohibitions has revealed that all prohibitions from religious nature in their background have kept their social function although in an altered form with a weaker intensity. This description of the prohibitions as an unavoidable connection between the religious and social context within the people's religion, on the other hand has an impact on the function of the multi ethnic and multi religious rural communities as social and ritually religious communities.

Кратенки

АНУ бих - Академија на науките и уметностите на Босна и Херцеговина, Сараево

Врг - Врањски Гласник на музејот, Врање

ГЕМ - Гласник Етнографског музеја, Београд

Глеи - Гласник на Етнографског Института САНУ, Београд

Глемс - Гласник на етнографскиот музеј, Скопје

Глмкм - Гласник Музеја Косова и Метохије, Приштина

Глснд - Гласник Скопског Научног друштва, Скопље

Глцм - Гласник Цетињског Музеја, Цетиње

ЕР - Etnološki pregled, Beograd

Збеи - Зборник Етнографског Института, САНУ, Београд

Збем - Зборник Етнографског музеја, Београд

Збијс - Зборник за историју Јужне Србије, Скопље

Zbjs - Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, JAZU, Zagreb,

NSF - Narodno stvaralaštvo (Folklor), Beograd

МФ - Македонски Фолклор, Скопје

Prkijf - Prilozi za istoriju, kviževnost, jezik i folklor, Beograd

Рад КФЈ (Рад КСФЈ) или (Рад КСУФЈ) - Рад Конгреса фолклориста Југославије

Сезб - Српски етнографски зборник САНУ, Београд

Извори и основна литература

- Анчев Анатол, *Фолклор и сѝниѝа*, ЕИ с музей, БАН, Софиј, 1995.
- Андонов Бинев Крсто, *Зайиси за Мариово*, Матица Македонска, Скопје, 1995.
- Анастасова Фима, *Обичаи околу градење на куќа во Реканскиот крај*, Зборник, Етнологија, Нова серија бр. 1/1992, Музеј на Македонија-Археолошки, Етнолошки и Историски, Скопје 1995;
- А. Бранко, *Црквено право, дружи део (Брачно право и црквено судски ѝосѝуѝак срѝске православне цркве)*, Београд;
- Anderson, N., *Islamski zakoni, Religije sveta*, Zagreb, 1987;
- Байбурин Алберт, *Мясѝоѝо и роляѝа на рѝѝуала в ѝтрадиционнаѝа кулѝура*, БЕ, Год. XIV, кн. 3-4, БАН, Софија, 1989.
- Байбурин Алберт, - Левинтон Г. А., *Похорони и свад ба*, ИОБСК, Наука, 1990.
- Байбурин Алберт, *Рѝѝуал в ѝтрадиционной кулѝуре : Сѝрукѝурно - семанѝическиѝ анализ восѝочнославянских обрѝдов*, Наука, Санкт-Петербург, 1993.
- Bandić Dušan, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko : Ogledi o narodnoj religiji*, Beograd, 1993.
- Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Drugo dopunjeno izdanje, Beograd 1997;
- Bandić Dušan, *Primena dihotomije u analizi obreda*, ES, I, Beograd, 1983.
- Бандић, Душан, *Крв у релиѝијским ѝредсѝавама нашеѝ народа*, ГЕМ, 37, Београд, 1974;
- Bandić Dušan, *Kolektivni seoski obredi kao kulturni fenomen*, Novopazarski Zbornik, 2, Novi Pazar, 1978;
- Bandić, Dušan, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, BIGZ, Beograd, 1980.
- Bandić Dušan, *Etnos*, IV, Beograd, 1982;
- Bandić Dušan, *Narodna religija Srba u 100 pojmovna*, NOLIT, Beograd, 1991.
- Бакалов Георги, *Христијанството, Историја на релиѝиѝѝе*, ИК, Гутенберг, Софија, 1999;
- Варјактаровић Мирко, *Zašto se nerado pomiwу neka imena kod našeg naroda*, Zbornik Filozofskog fakulteta, VI-2, beograd 1962;
- Варјактаровић Мирко, *Pitanje "jednodančića" iz naših narodnih verovanja*, GEM, t. 36, Beograd, 1973.
- Варјактаровић Мирко, *Dvostruko sahranjivanje*, GZM u Sarajevo, n.s. Etnologija, tom XXIX, Sarajevo, 1974.
- Benedikt Rut, *Obrasци kulture*, Prosveta, Beograd 1976;
- Библија или Свеѝо Писмо Сѝароѝа и Новоѝа Завеѝѝа*, Београд, (б.г.).
- Бренч Анджеј, *Заједнички и особени елементи у ѝоѝребним обичајима зајадних и јужних Словена*, глеи, САНУ, XXIV, Београд, 1975.
- Bratić Dobrila, *Kolektivni seoski obredi kao zaštita od atmosferskih nepogoda*, MF, God. XVII, br. 34, Skopje, 1984.

- Bratić Dobriła, *Promene u agrarnim obredima*, Zbornik radova EI, kw. 17-18, Beograd, 1985;
- Братић Добрила, *Поновно сахрањивање убијеног ванбрачног дејетларииуална конірола кулуре над ірриродом*, ЕС ВИ, Београд-Светозарево, 1985;
- Ваміириіе во македонскііе верувања и іреданија*, Подготвиле Спировска Лепосава и Бражиновски Танас, Институт за фолклор, кн.2, Скопје, 1988.
- Vensan Luj Toma, *Antropologija smrti*, I, Prosveta, Beograd, 1980, 6.
- Виноградова Л. Н., - Толстая С. М., *Моіиив "уничіоженія - іпроводов нечисііой сілы" в восіочнославянском куіал ском обряде*, ИОБСК, Наука, Москва, 1990.
- Влаховић Петар, *Вонбрачно деіе и неке неіове особине іо нашем народном іредању*, Рад XII конгреса Савеза фолклориста Југославије у Дојрану 1966, Скопље, 1968;
- Vlahović Petar, *Običaji, verovawa i praznoverice naroda Jugoslavije*, BIGZ, Beograd, 1972.
- Vlahović Petar, *Proces islamizacije u nekim našim krajevima*, GEI, XXX, Beograd, 1981, 51-59)
- Vlahović Petar, *Procesot na islamizacijata kaj jugoslovenskite etnički grupi²*, во: Makedonci Muslimani, Skopje, 1984;
- Vlahović Petar, *Etnički pluralizam balkanskih naroda i etnos u svetlu antropologije*. Etnoantropološki problemi 1, Beograd, 1987;
- Vlahović Petar, *Etnos u antropologiji i etnologiji - okviri istraživawa*. Etnoantropološki problemi 7, Beograd, 1990;
- Бражиновски, Танас, *Поіурчувањеііо на македонскоііо словенско население одразено во македонскііе истіориски іреданија*, Македонски народни преданија, ММ, Скопје, 1991;
- Бражиновски Танас, Броцлавски Кшиштоф, *"Оној" и "овој" свеіі во некои современи македонски и іолски миіиски іреданија*, МФ, Год. XIX, бр. 37, Скопје, 1986.
- Бражиновски Танас, Соработници: Караџоски Владимир, Љ. С. Ристески, Симоска Лола, *Народна демонолоіија на Македонициіе*, ИСК-Матица Македонска, Скопје-Прилеп, 1999;
- Бражиновски Танас, Соработници: Љ. С. Ристески, Караџоски Владимир, Симоска Лола, *Народна миіолоіија на Македонициіе*, ИСК-Матица Македонска, Скопје-Прилеп, 1999;
- Vukanović Tatomir, *Selo kao socijalna zajednica sa naročitim osvrtom na Sretečku Župu u APKM*, glmk, br. IX, Muzej Kosova i Metohije, Priština, 1965;
- Вукановић Татомир, *Нарицање код Срба у средњем веку*, Студије из балканског фолклора II, ВГ, књ. VI, (ВГ), Врање, 1970;
- Вукановић Татомир, *Професионално нарицање у балканских народа*, Студије из балканског фолклора IV, ВГ, књ. VIII, (ВГ), Врање, 1972;
- Вукосављевић Сретен, *Истіорија сељачког друшіїва*, Београд 1953;
- Гарнизов Васил, - *міріївиаіі и живіїе*, БФ, Кн.2, БАН, Софиа 1994;

- Geertz Clifford, *The Interpretation of Cultures : Selected essays* London : Fontana Press
- Генчев Стоян, *Ойлакване при смрт, сватба и изјаване у бугари и руси*, БЕ, Год. VII, БАН, Софија, 1983;
- Генчев Стоян, *Теренното иследване - инструмент на етнографијата*, БЕ, Год. I, кн. 2, Софија, 1990;
- Георгиева Иваничка, *Светиот, ои којто идати децата*, БЕ, Год. 1, кн.1, БАН, Софија, 1990;
- Giro Pjer, *Semiologija*, Prosveta, Beograd, 1983;
- Goldziher J., *Le dogme et la loi de l'islam*, Paris 1958;
- Grison Pierre, *Riječnik simbola*, Zagreb 1983;
- Групче Асен, *Прилог кон оштити и историски одредници на обичајното право*, Прилози за обичајното право на македонскиот народ, МАНУ, Скопје, 2000;
- Gurevič Aron, *Problemi narodne kulture u srednjem veku*, Grafos, Beograd, 1987;
- Gurevič Aron, *Kategorije sredvekovne kulture*, Matica srpska, Beograd, 1994;
- Daglas Meri, *Čisto i opasno, Analiza pojmova prljavštine i tabua*, Prevela s engleskog, Ivana Spasić, Plato, Beograd 1993;
- Daglas Meri, *Prirodni simboli*, Svetovi- Oktoih, Novi Sad - Podgorica, 1994.
- Данова, Н., *Представата за "другия", Врзки на съвместивост и несъвместивост между христијани и мюсюлмани в Бугария, АИ" Марин Дринов,* Софија, 1995;
- Divac, Z., *Transformacije seoske porodice u savremenim uslovima*, Zbornik radova EI, kw. 17-18, Beograd, 1985;
- Dirkem, Emil, *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd, 1982;
- Драгојловић Драгољуб, *Институција колективне одговорности код балканскох Словена у редњем веку, во. Обичајно право и самоуправе на Балкану и у суседним земљама, САНУ, Посебна издања, књ. 1, Београд 1974;*
- D. Drljača, *Przwnależność religijna jako podstawa tożsamości etnicznej (na przykładzie Muzułmanów w Serbi)*, Sprawy Narodowosciowe Seria nowa t. II/1993/2. 1/2, Poznan 1993;
- Дробваковиј Боривоје, *Stalni godišni ili verski praznici*, Etnologija naroda Jugoslavije, prvi deo, Beograd, 1960;
- Dugandjija, N., *Religija i nacija*, Zagreb 1983, str. 23-27
- Ѓаковић Бранко, *Posmrtni obiçaji i obredi*, Etnografski muzej, Zagreb, 1955.
- Ѓаковић Бранко, *Hrana i piće u posmrtnim obredima, a posebno kao viaticum*, ET, 8, Zagreb, 1985.
- Ѓаровић Lasta, *Zemlja u basmama*, МФ, Год. XVII, бр. 33, Скопје, 1984.
- Giro P., *Semiologija*, Prosveta, Beograd, 1983.
- Ѓорчевић Драгутин, *Живот и обичаи народни во Лесковачкој Морави*, СЕЗБ LXX, Живот и обичаји 31, Сан Београд, 1958;
- Ѓорђевић Тихомир, *Двоструко сахрањивање*, Гласник Скопског Научног Друштва, књ. III, Одељење друштвених наука 1, Скопје, 1928.
- Ѓорчевић Тихомир, *Девојачка невиност у нашем народу*, Гем 3 Београд, 1928;

- Đorđević Tihomir, *Zle oči u verovanju muslimana u Ohridu*, GEM, br. IX, Etnografski Muzej, Beograd, 1934;
- Ђорђевић Тихомир, *Наши народни животи : Неколики самрџни обичаји у Јужних Словена*, том 4, Просвета, Београд, 1984.
- Đorđević Tihomir, *Preislamski ostaci među jugoslovenskim muslimanima*, Naš narodni život, kw. 4, Prosveta, Beograd, 1984;
- Đorđević Tihomir, *Deca u verovanjima i običajima našeg naroda*, Idea-Beograd/Prosveta-Niš, 1990;
- Ђорђевић Р. Тихомир, *Етнологишка наука у Јужних Словена*. Наш народни живот, књ. 1. Београд, 1930, изд. Геце Кона, 1-22.
- Ђулиоски, Ц., *Пољребније обичаи кај Македонцијџе муслимани во селџиџа Горно и Долно Косоврасџи*, Историја, фолклор и етнологија на исламизараните Македонци, Скопје, 1987;
- Евдокимов П., *Тумачење чина свеџе џајне брака, У Православни брак и џородиџа*,
- Евзлин, Михаил, *Космогониј и ритуал*, Москва.
- Елијаде Мирча, *Свеџо и џрофано*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1986;
- Елијаде, Мирча, *Миџиџи за вечнџо заврџане : Арехџиџи и џовџорение*, Христо Ботев, Софија, 1994;
- Ердељановић Јован неколико етничких проблема код Јужних Словена. Зборник радова посвећен Јовану Цвијићу, Београд 1924, 359
- Етнологиџ*, Списание на Здружението на етнологите на Македонија. Скопје 1992;
- Етнологишки преглед 1959-1990. Етнологишко друштво Југославије : Ethnological Review. Ethnological Society of Yugoslavia, Beograd.
- Желязкова, А., *Врџки на съвместивост и несъвместивост между христијани и џюсюлмани в България*, Международен научен семинар, Софија 1994;
- Желязкова, А., Алексиев, Б., Назърска, Ж., *Пюсюлманските обшности на Балканите и в България: Исторически ескизи*, Международен център по проблемите на малцинствата и културните Взаимодействија, Софија, 1997.
- Жигулски, К., *Празник и култура*, Партиздат/Софија, 1989.
- Žirar Rene, *Nasilje i sveto*, Кпјиџевна заједница Novog Sada, 1990;
- Задрожџињска Ана, *Семејни обреди : сџоредбена моноџрафија на џолскиџе села Пјенџки и Тварџи и македонскоџо село Јабланица*, Скопје, 1994;
- Зборник Миладиновци 1861-1961*. 1961. Скопје.
- Зборник: Етнологија. 1993*. Музеј на Македонија - Археологишки, Етнологишки и Историски. Нова серија. Скопје. //Bulletin : Ethnology, New Series No.1, Museum of Macedonia : Archeological, Ethnological and Historical, Skopje, 1992.
- Зечевић Слободан, *Десна и лева сџирана у срџском народном веровању*, ГЕМ 26, Београд, 1967;
- Зечевић Слободан, *Миџска биџа срџских џредања*, Београд, 1981.
- Зечевић Слободан, *Кулџи мрџивих код Срба*, Београд, 1982;

- Zulević, Ševkija, *Spisi o religiji i ateizmu*, Svetlost, OOUR Izdavačka djelatnost, Sarajevo 1980. str 393-394;
- Иеромонах Серафим (Роуз), *Душа после смрти*, Санкт - Петербург, 1995.
- Институт за национална историја Скопје, *Прилеј и Прилејско низ историјата*, кн. I, Скопје, 1971.
- Историја на македонскиот народ, А. Стојановски, *Колонизација и исламизација*, Историја на македонскиот народ, книга прва, Скопје, 1969;
- Историја на македонскиот народ*, Институт за национална историја Скопје, кн. II, 1972;
- Иордан Пеев, Исламът, *История на религиите*, ИК, Гутенберг София, 1999;
- Јеротић Владета, *Психоанализа и култура*, БИГЗ, Београд, 1980;
- Јиричек К., Историја Срба, књ. I,
- Јовановић Милка, *Поново или двосмруко сахрањивање*, глеи, IX - X, (1960-1961), САНУ, Београд, 1961, 212-218;
- Јовановић Бојан, *Српска књига мртвих, :Танатологије I*, Градина, Ниш, 1992;
- Jovanović Bojan, *Magija srpskih obreda*, Svetovi, Novi Sad, 1993;
- Johnson W. Allen, *Research methods in Social Anthropology*, Edward Arnold, London, 1978;
- Karsten, R., *The origin of religion*, London, 1935;
- Каж Биркет-Смит, *Патови културе*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1960;
- Карл Маркс, Фридрих Енгелс, *О религији*, Загреб 1976;
- Keler Juzef, *Kultura i religija*, Radnička štampa, Beograd 1981;
- Kovačević Ivan, Semiologija rituala*, Prosveta, Beograd, 1985;
- Конески, Б. Берзити-Брсјаци. Прилози XIV, 1, МАНУ, Скопје, 1989.
- Коран, Загреб 1974, стр. 838-878;
- Корубин, Благоја, Националноста и јазикот, *Македонци Муслимани*, Скопје 1984;
- Kostić, S., *Socijalna struktura kao uzrok asimilacije etničkih grupa-data na primeru jednog beogradskog naseqa*. Etnoantropološki problemi 3, Beograd, 1988;
- Kostić Sofija, *Socijalna struktura kao uzrok asimilacije etničkih grupa-data na primeru jednog beogradskog naselja*, Etnoantropološki problemi 3, Beograd, 24-29.
- Kroeber, A. L., The Nature of culture, London 1968, str. 301-309;**
- Крчовски-Пејчиновиќ, *Избрани текстови*, Кочо Рацин, Скопје 1963;
- Крџева Анна, *Етничност, национална идентичност, граѓанство*, Меѓународен център по проблемите на малцинствата и културните Взаемодействија, София, 1995;
- Крталов Христо, *Социологија на селото*, ФФ, ИС, Скопје 1996;
- Kulišić Špiro, *Tragovi arhaične porodice u svadbenim običajima Crne Gore i Boka Kotorska*. Glasnik Zemaljskog muzeja V i H, Sarajevo, 1956;
- Лапе Љубен, *Колонизација и исламизација у Македонији*, Историја народа Југославије, II, Београд 1960;
- Lič Edmund, *Kultura i komunikacija*, Prosveta, Beograd, 1983.

- Lowmianski Henryk, *Religia Slowian i jej upadek (VI-XII v.)*, Warszawa, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979, prema prevodu u rukopisu: Lovmjanjski Henrik, *Religija Slovena i njen rasad (VI - XII v.)*.
- Лозанова Галина, *Обредни ѿрајези ѿри ѿоґребение у јужниѿе славјани*, БЕ, Год. II, кн. 1, БАН, Софија, 1991.
- Levy-Bruhl L., *Primitivni mentalitet*, Zagreb, 1954;
- Levi-Stros, K., *Totemizam danas*, Beograd 1990;
- Лиманоски Нијази, *Еѿничкиѿе ѿромени и исламизацијаѿа во Македонија*, Македонци Муслимани, 1984, 73
- Лиманоски Нијази, *Исламската религија и Македонциѿе со исламска вероѿовед*, Македонска книга, Скопје, 1989;
- Лиманоски Нијази, *Савремени асѿекѿи националноѿ ѿреѿорода Македонаца муслимана-кулѿура, обичаи, ѿрадиције и језик- Зборник" Језици и културе у дотицајима"*, Пула, 1989;
- Македонија во делата на сѿранскиѿе ѿаѿоѿисци: 1850 - 1864*, подготвил Александар Матковски, Мисла, Скопје, 1992;
- Мајендорф, Ј., *Брак у свейлосѿи ѿравославне ѿеологије*, Теолошки погледи 3, Београд, 1974;
- Мајсторови}, S., *U traganju za identitetot*, Slovo. Ljubve-Prosveta, Beograd, 1979;
- Malinovski Bronislav, *Magija, nauka, religija*, Beograd, 1971;
- Marett, R. R., *The Threshold of religion*, London, 1914;
- Матковски, А., *Дејсѿвувањето на арамискиѿе и крцалискиѿе бенди*. Историја на македонскиот народ, книга прва, Скопје, 1969
- Матковски А., *Крејосниѿиѿвоѿо во Македонија*, Скопје 1978 Матковски, А., *Исламизацијаѿа како метод на ѿацификација во Дебарскиот крај*, Македонци Муслимани, Скопје, 1984;
- Merton, Robert K., *O teorijskoj sociologiji*, Zagreb, 1979;
- Милаш, Н., *Правила ѿравославне цркве са ѿумачењима I*, Задар, 1894;
- Милаш, Н., *Правила ѿравославне цркве са ѿумачењима II*, Задар, 1896;
- Milić Voin, *Sociološki metod.*, NOLIT, Beograd, 1965;
- Младеновић Марко, *Породично ѿраво*, књ. 1, Привредна штампа, Београд, 1981;
- Moren Edgar, *Љовек i smrt*, BIGZ, Beograd, 1981;
- Menković, Mirjana, *Odevanje u funkciji etničkih simbola : Keče kao izraz etničkog identiteta Albanaca danas*. Etnoantropološki problemi 7, Beograd, 51-55.
- Nagel, Joane, *Constructing Ethnicity : Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture*. Social Problems, vol. 41, Iss. 1, 152-176.
- Nayden, Robert M, *Imagined Communities and Real Victims : Self-determination and Ethnic cleansing in Yugoslavia*. American Ethnologist, Vol. 23, Iss. 4, Nov.1, 783-801.
- Николић Видосава, *Срѿска ѿородична задруѿа у мейохијским селима*, ГЕИ САНУ 7, Београд, 1974;
- Northcote W. Thomas, *Taboo u Encyclopaedia Britannica*, jedanaesto izdanje, 1911;
- Њасилењски, Јерзс С., *ТАБУ а ѿарадсѿмаѿс еѿнолоѿии*, Варсзања 1989;

- Обрембски Јозеф, *Македонски етнографски и фолклорни материјали*, Кн. 2, Редакција Вражиновски Танас, Соработници: Јовановска Соња, Караџоски Владимир, ИСК-ММ, Скопје/Прилеп 2001;
- Opšta enciklopedija, tom 1, IP "Vuk Karadžić", Beograd, 1971;
- Ortner Šeri, *Žena spram muškarca kao priroda spram kulture, Antropologija Žene*, Prosveta, Beograd 1983;
- Pavićević Vuko, *Sociologija religije*, Bigz, Beograd 1980;
- Pavković F. Nikola, *Selo kao obredno - religijska zajednica : Balkanski Sloveni*, ES, knj. I, Beograd, 1978, 51-52.
- Pavićević Aleksandra, *Narodni i crkveni brak u srpskom seoskom društvu*, Etnografski institut SANU, Beograd 2001
- Pagels Elaine, *Gnostička jevandjelja*, Rad, Beograd, 1981;
- Паликрушева Галаба, *Исламизацијата на Горбешиите и формирање на ѓорбешкајта субѓруја*, Скопје, 1965, докторска дисертација (ракопис).
- Панкова В., *Народно сиваралашииво око смрти код Горбеша*, Rad XI-og Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom, 1964, Zagreb, 1966;
- (Пантелић, Н., *Снахачесиво у Србији*, ГЕМ, 36, Београд, 1973;
- Рарић Жарана, *Polnost i kultura*, Beograd 1997;
- Пенушлиски Кирил, *Појавата на интересот за нашето народно творешиво, Одбрани фолклористички трудови 1-5*, Македонска книга, Скопје 1988, 121-127;
- Пенушлиски Кирил, "За развојните стремежи и постигања на македонската фолклористика од ослободувањето до нашиве дни". *Одбрани фолклористички трудови 1-5*, Македонска книга, Скопје 1988, 168 - 178.
- Петреска Весна, *Кулиот на иреициите во некои свадбени обичаи*. МФ, 54, Скопје, 1999;
- Петреска Весна, *Свадбата како обред на иремин кај Македонциите од Брсјачкајта етнографска средина*, ИФ-Скопје 2002;
- Petrović Edit., *Etnički identitet kao element teorije o etnosu*, Etnoantropološki problemi 3, Beograd, 1988;
- Petrović Edit, *Etnički kontinuitet i etnocentrizam*, Etnoantropološki problemi 8, Beograd, 1990;
- Покропек Марјан, Стрончек Томаш, *Сиредбена монографија на македонскојто село Јабланица и ѓолскиите села Пјеники и Твароги: Народна архивекијура*, Том 2, за фолклор, "Марко Цепенков"-Скопје, Катедра по етнологија и културолошка антопологија-Варшава, Посебни изданија, Кн. 20, Скопје 1992;
- Prošić-Dvornić, Mirjana, *Pogrebni ritual u svetlu obreda prelaza : na primeru Stonskog Primorja*, Etnološki Pregled, 18, Beograd, 1982, 43.
- Prošić - Dvornić, M., *Etnos i strategija*, Etnoantropološki problemi 7, Beograd, 1990;
- Пучков П., *О соотношении конфессиональной и этнической общности*. Советская этнография . 6, Москва 1973;

- Пучков П., Этнос и религия, этнические процессы в современном мире, Москва 1987;
- Rajković, Zorica, *Obilježja etnografske građe i metode vezina terenskog istraživanja*, EP 12, Ljubljana, 1974;
- Redklif Braun, A. R., *Tabu*, Teorije o društvu II, Beograd, 1969;
- Redklif Braun, *Struktura i funkcija u primitivnom društvu*, Prosveta, Beograd, 1982;
- Religiozni obredi, običaji i simboli*, Radnicka stampa, Beograd, 1980.
- Речник на народната митологија на Македонија, редактор: Танас Вражиновски; составиле: Танас Вражиновски, Соња Зоговиќ, Владимир Караџоски, Соња Јовановска и Билјана Ристоска-Јосифовска, ИСК-ММ, Скопје/Прилеп, 2000;
- Rihtman-Auguštin Dunja, *Struktura tradicijskog mišljenja*, ŠK, Zagreb, 1984;
- Ристески С. Љупчо, *Обредни ритуали на јомени и задушници во народната религија на Македонија*. Етнолог 7-8, Скопје 1997.
- Ристески С. Љупчо, Митските претстави за оној свет во народната традиција на Македонците, 2000 година, (во печат);
- Ристески Љ. С., *Категорички ритуал и време во народната култура на Македонија*, Скопје 2002, докторат одбранет на ПМФ, Завод за етнологија;
- Rječnik biblijske teologije, *Kršćanska sadašnjost*, Zagreb, 1980
- Rohajm, *Nastanak i funkcija kulture*, BIGZ, Beograd, 1976;
- РСЗ : *Попис на население и ситановије во 1981 година*, СП, бр.18, Скопје, 1982;
- Светиева Анета, *Обредни лебови за Бадник-вовед во сакрално*, Етнолог бр. 7-8, ЗЕМ, Скопје, 1997;
- Симпозијум о методологији етнологских наука*, САНУ, књ. 2., Београд, 1974;
- Смаилагиќ Н., *Класична култура ислама*, Загреб 1973;
- W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, Drugo izdanje, London 1907;
- Соколовски Методија, *Турски изворни податоци од XV-XVI*, Скопје 1936;
- Соколовски Методија, *Сиахи-шимариоци христијани во Прилејската нахија во средина на 15 век*, Годишен зборник на Филозофскиот факултет во Скопје. Кн. 19, 1967;
- Соколовски Методија, *Осврт на исламизацијата во Македонија во XV и XVI век*, Македонци Муслимани, Скопје, 1984;
- Српски митолошки речник*, Ш. Кулишиќ, П. Ж. Петровиќ, Н. Пантелиќ, НОЛИТ, Београд, 1970, с.в. Задушнице, 132-133.
- Steiner, F., *Taboo*, London, 1956;
- Стојановски Александар, *Дервенциството во Македонија*, ИНИ, Скопје, 1974;
- Стојановски Александар, *По прашањето за ипеклото на имените Торбеи и за негово првично споменување во пишаниите извори*, Историја, фолклор и етнологија на Македонците со исламска вероисповед. Скопје, 1987;
- Stojković Branimir, *Evropski kulturni identitet*, Prosveta, Niš 1993;
- Сурдел Доминик, *Исламот*, Издателска кшта, Одри, 1999;

- Ташева, М., *Некои ојределби на еџничноста и еџничката грџа во социлошката теорија*, Годишен Зборник 6 на Филозофскиот факултет на Универзитетот "Св. Кирил и Методиј" - Скопје, 1996;
- Ташева, М., *Исламизацијата и нејзините современи последици*, Етничките групи во Македонија: историски контекст, Скопје, 1997;
- Ташева, М., *Религиозноста и еџничката припадност*, Етничките групи во Македонија: современи состојби, Скопје, 1998;
- Thomas, N., *Taboo*, Enciklopaedia Britannica, London, 1911;
- Толстој, С. М., 2001, поредицата "млеко", Словенска митологија. Енциклопедиски речник, превод од руски, Радмила мечанин, Љубинко Раденковиќ, Александар Дома, Београд 2001;
- Трета књига Мојсјева, XXIV;
- Триповиќ Милан, *Село и култура*, Нови Сад 1987;
- Трифуновски Јован, *Кичевска котлина*, Скопје 1968 година;
- Трифуновски Јован, *Западна Македонија (некои карактеристички еџнички проблеми)*, Балканика, VIII, Белград 1977
- Трифуновски, Јован, *Албанско становништво у Македонију*, Београд, 1988, стр. 48-61
- Троицки, С., *Чистотоа и нечистотоа полноо живоото у браку*, у Православни брак и породица, 1995;
- Тројановиќ Сима, *Вашра у обичајима и живоото српскоо народа*, Просвета, Београд, 1990.
- Turner W. Victor, *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, Routledge - Кеган Паул, Лондон, 1969, 112.
- Turner V. *Simvol i ritual*, Nauka, Moskva, 1983, 39-40.
- Филиповиќ Миленко, *Еџничке прилике у Јужној Србију*, Скопје, 1937;
- Filipović Milenko, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, SEZ, LVI, Beograd, 1939;
- Filipović Milenko, *Zvanica ili uzov, ustanova uzajamnog goštewa, Čovek među quđima*, Beograd, 1991;
- Filipović Milenko, *Selo kao zajednica*, Lepenica: priroda, stanovništvo, privreda i zdravlje, Sarajevo, 1993;
- Фианенго, *Пориекло и друштвена улога религиие*, Загреб, 1950;
- Фотев Георџи., *Другиот етнос*, АК "Марин Дринов", Софиа, 1994.
- Foerbať, L., *Predavanja o sutini religije*, Beograd, 1955;
- Foucault, Michel, 1969, *L'archeologie du savoir*, "Gallimard", Pariz, 1969;
- Freud Sigmund, *Gesammelte Werke VIII, Beitrage zur Psychologie des Liebeslebens*, S. 88 i 91. Imago, London, 1950;
- Frojd Sigmund, *Totem i tabu*, Odbrana dela Sigmunda Frojda 4, izd. Matice Srpske, Novi Sad. 1969;
- Frojd Sigmund, *Totem i tabu*, (Prevod od germanski Pavle Milekić), MS, Beograd, 1981;
- Freizew, J. G. *Totemism end Ehogamy*, sv. Prostorot I, 1910,
- Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, 1911;
- Хаџи-Васиљевиќ Јован, - *Јужна Сџара Србија*, Кн.1, Београд 1909;
- Хаџи-Васиљевиќ Јован, *Прилеј и његова околина : Историјско - географска излагања*, Изд. Чупићеве задужбине, Београд, 1902; 55-57.

- Haxi-Vasilevi}, J., *Muslimani na{e krvi u Ju`noj Srbiji*, Beograd, 1924;
- Henry, L., *Porijeklo religije*, Zagreb, 1952;
- Hiti Filip, *Istorija Arapa*, IP "Veselin Masleša", Sarajevo 1973;
- Horigan, Stephen, *Nature and Culture in Western Discourses*, "Routledge", London&Njurork, 1988;
- Цвијић, Јован - *Основе за географију и геологију Македоније и старе Србије*, СКА, Београд 1906.
- Цвијић Јован, - *Балканско Полуострво и Јужнословенске земље*, Кн. 1, Београд 1922.
- Cvitković Ivan, *Odnos između nacionalnog i konfesionalnog identiteta*, Kulturni i etnički identiteta u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana, JUNIOR, Niš 2002;
- Чајкановић Веселин, *Студије из религије и фолклора*, сезб, Живот и обичаји народни, књ. 13, СКА, Београд, 1924.
- Чајкановић Веселин, *О српском врховном богу*, СКА, Посебна издања књ. СХХХII, књ. 34, Београд, 1941.
- Чајкановић Велесин, *Речник српских народних веровања о биљкама*, СКА, САНУ, Београд, 1985, с.в. Храст: 240, 295-296; орах: 184, 286-287.
- Чајкановић Веселин, *Мити и религија у Срба*, Београд, 1973, 209-211.
- Чајкановић Веселин, *Имена од урокав, во Мити и религија у Срба*, СКЗ, 1973;
- Џајкановић Veselin, *O magiji i religiji*, Beograd, 1985;
- Чубриловић Васа, *Сеобе и еџничке ѓромене у југословенским земљама од XV-XX века*, Историја народа Југослвије књ. II, Београд 1960.
- Џемс, Е. О., *Упоредна религија*, Матица Српска, Нови Сад, 1990, 340.
- Chevalier J., Cheerbrant, A. - *Rijecnik Simbola . Mitovi, sni, obicaji, likove, brojevi*, Nakladni Zavod, Zagreb 1983, s.v. Ples, 513.
- Шапкарев, А. Кузман, *Избрани дела*, 5 тома, Мисла, Скопје, 1976, 96,1 01-102.
- Šimanski Edvard, *Religiozni običai, obredi i simboli vo islamot*, Radnička štampa, Beograd 1980;
- Šimanjski, Edvard, Muhamed, *Osnivači velihih religija*, RŠ, Beograd, 1978;
- Schmalfluss Lothar, *Religije sveta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb i Grafički zavod Hrvatske, Izdavačka djelatnost, Zagreb
- Ўернберг, Л. *Первобятнај религиј в свете Етнографии*, Ленинград, 1936, 450-452.
- Škalić A., *Turcizmi u narodnom govoru i narodnoj kniževnosti Bosne i Hercegovine*, kw II, Sarajevo 1957;
- Šnevajs E., *Glavni elementi samrtnih običaja kod Srba i Hrvata*, GLSND, t. V, Skopje, 1928.
- Webster, H., *Le tabou*, Paris, 1952;
- Westermarck, *Poreklo i razvitak pojmova morala*, I, s. II sv. White Lesli, *Nauka o čoveku: Studija o čoveku i civilizacije*, Kultura, Beograd 1970;
- Wundt, W., *Religion und Mythus*, II, sv., 1906;