Весна Петреска
vesnapetreska@hotmail.com

Близина/далечина при средбата од „онаа страна”

ABSTRACT. Петреска Весна, *Близина/далечина при средбата од „онаа страна”* (Proximity/distance at the meeting on “the other side”). „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2. Poznań 2012. Adam Mickiewicz University Press, pp. 231–249. ISBN 978-83-232-2409-9. ISSN 2084-3011.

Folk healers and their ability to heal can be connected with death or the being owned by death. This deeply archaic structure is evident in how knowledge is acquired, namely that it is passed on from mother to daughter or granddaughter/grandson in a place that suggests a connection to the other world (water, bridge). It is also evident in the fact that the women performing charms must be postmenopausal. Also important is the fact that when knowledge is acquired through dreams and visions, the soul of the initiate or the initiate him- or herself must be in touch with the other world and then return to life by passing over a thin line: a bridge as wide as a hair or a straw. This is a condition akin to death followed by eventual recuperation. Another important point is the difference in physical appearance to those treated, for example, old, white, a pale face, piercing eyes, small, slouching, etc. All these incorporate the idea that the communication with the “other world”, “the other side”, is always given to those people that somehow were in touch with the other world, which from that perspective are far from us, but originating from our environment and transferring the message that they are also close to us. The connection with the other side, with the other, distanced world was also seen in the time-space structure on the charms.

Keywords: proximity/distance, folk healers, charms and incantations, space, time

Културните категории близина/далечина се разгледуваат преку нивната етнолошко-антрополошка интерпретација во народните лекувања и кај народните лекувачи кои се дел од традиционалната македонска култура. Овие категории се разгледуваат во просторно-временски и во социјален контекст. Во просторно-временски контекст, се разгледуваат на определени простори кои се поимаат како блиски или далечни простори, како „туѓи” или пак „гранични”, или пак во опре-

делено време кои ги добива истите атрибути. Во социјален контекст, оваа опозициона двојка можеме да ја разгледуваме преку лицата кои „комуницирале” или „комуцираат”, со „другиот свет”, „со онаа страна”, кои од таа перспектива за нас се далечни, но потекнувајќи од нашата средина и пренесувајќи ни ја пораката, за нас се истовремено блиски.

Во македонската традициска култура, но и во традициската култура на соседните балкански словенски и несловенски народи, било длабоко вкоренето верувањето дека со помош на магија се делувало на успехот/неуспехот во некоја продуктивна активност или во целокупниот живот на човекот. Оттаму во традициската култура значаен сегмент претставувало магиското нанесување на зло и магиското отргнување на злото или магиското лечење. Со сферата на „магиско”, се обдарени поедини суштества „од онаа страна”, кои најчесто му нанесуваат некое зло на човекот, и тоа во моменти на негова најдобра физичка кондиција, како и поедини лица од овоземниот свет, кои исто така се обдарени со моќта да прават магии, „да им нанесуваат зло”, но и лица кои имаат способност да „ги растураат магиите” и да лечат. Во таа смисла, „магиското” (во смисла магиско разболување, магиско нанесување штета на продуктивните активности, магиско отстранување на злото или магиско лечење) од една страна се поврзува со натприродното, односно со натприродните суштества, а од друга страна се поврзува со конкретни личности од овоземниот свет. При разгледување на категориите близина/дистанца, при „средбата од онаа страна” или при „средбата со другиот свет”, во социјален контекст главниот акцент ќе биде ставен на лицата кои се способни да ги „растураат” магиите, а со тоа и да лекуваат (бидејќи во традиционалната македонска култура, болестите во прв ред биле последица од правењето „магии”), а биле познати под народните термини бајач/-ка, баснар/-ка, исцелител/-ка, кушачка, итн.

Лицата кои биле способни да ги „растураат” магиите, а со тоа и да лекуваат, може да се каже дека биле со спротивни карактеристики од оние лица што ги „правеле” магиите. Додека оние што ги „прават” магиите се врзувале за женскиот пол, овде полот не бил од пресудна улога, туку важно било лицата на извесен начин да биле во допир со другиот свет. Така, доколку се работи за женски лица, тоа

биле жени кои веќе престанале да раѓаат. Истражувањата на полскиот антрополог Јозеф Обрембски, во 30-тите години на XX век, во Македонија, во пределот Порече, во селото Волче, истакнуваат дека „права баснарица” можела да биде само жена што престанала веќе да раѓа и знаела да бае повеќе разни болести (бидејќи секоја жена требала да ги владее основните вештини и техники на народното лечење за домашни потреби), со што станувала позната во својата селска заедница, па и пошироко. Уште за време на неговите теренски истражувања, вистински баснарици или бајачки во Порече, според критериумот на популарноста и ефикасноста на баењата биле малубројни и доста стари[1]. Поновите теренски истражувања вршени во истиот предел потврдуваат дека населението од овој предел слушнало за „правите баснарици”, некои ги знаат имињата иако никогаш не ги запознале, ниту пак виделе, а некои знаат и за покарактеристичните нивни реквизити – еленски рог, нокти од канџите на волк, волчји заби, ноже, потковици, итн[2]. Знаењата, баснарката морала да ги стекне по мајката: „мојата вера и мојата крв”[3]. Моќта на знаењето се пренесувала со вршење на определени магиски постапки[4]. Моите теренски истражу-

[1] Ј. Обрембски, *Фолклорни и етнографски материјали од Порече*, кн. I, Скопје–Прилеп 2001, стр. 185; idem, *Македонски етносоциолошки студии*, кн. II, Скопје–Прилеп 2001, стр. 55.

[2] Љ. Ристески, *Народните исцелителки во Порече од времето на Јозеф Обребски до денес*, во: *70 години од истражувањата на Јозеф Обрембски во Македонија*, Прилеп 2002, стр. 111–120; Lj. Risteski, *Traditional Healers in Poreče from the Time of Jozef Obrembski to the Present Day*, in: *Post-Yugoslav Lifeworlds. Between Traditions and Modernity*, Ljubljana 2005, стр. 133–141.

[3] Ј. Обрембски, *Фолклорни…*, стр. 185; idem, *Македонски...*, стр. 55; Т. Вражиновски, *За некои ликови на бајачки и нивниот раскажувачки репертоар*, „Македонски фолклор” год. XXII, бр. 44, 1989, стр. 86; П. Домазетовски, *Вражењето и баењето во областа Дримкол, Струшко*, „Македонски фолклор” год. XXII, бр. 44 1989, стр. 132; M. Zlatanović, *Basma i bajanje danas*, „Македонски фолклор” год. XXII, бр. 44, 1989, стр. 65.

[4] Така, на пример старата жена ќе ја поведела помладата жена на река или на некое место покрај вода. Таму над водата, помладата жена откако ќе се фатела за плетенките на старата бајачка, ќе ги кслушала зборовите што оваа и ги кажала. Потоа, наученото текст, младата жена требала три пати да го повтори во себе на три моста и три пати на црквена служба. А. Крстева, *Народната медицина во Железник*, „Македонски фолклор” год. XX, бр. 39/40, 1987, стр. 106.

вања исто така потврдуваат дека старата бајачка, требала да го пренесе знаењето на девојка или млада жена која немала свое дете[5], додека во некои јужнословенски земји на пример Србија, бајачката го пренесувала знаењето на внуците кои морале да бидат под 10 години, и тоа најчесто на оние кои им се чинеле најсоодветни за тоа занимање[6].

Услугите на баснарките, бајачките, симболично се наплаќале. Но, вистинските нивни награди претставувале истакнување на нивните позиции. Истражувањата на Ј. Обрембски покажуваат дека жената „баснарка" добивала привилегии што им припаѓале само на мажите – не морала да станува на нивен поздрав; на јавни собири, на пример свадби, таа можела слободно да се меша со мажите, да седи на нивна маса, да пие ракија со нив, да комуницира со нив како да им е рамна[7]. Покрај вакви нивни карактеристики, наоѓаме и спротивни податоци, односно дека со нив се подбивале. Многу често до таква позиција стигнале поради некоја болест. Во многу случаи луѓето им се потсмеваат дека го прават „тоа", но „Господ" им наредил да се занимаваат со тоа[8]. Слични податоци наоѓаме и во некои други јужнословенски земји, на пример Србија, за бајачот Борко кој бил мал, неразвиен, со детски глас и служел за потсмев на луѓето[9]. Кај Унгарците кои живееле во Војводина, „учените жени", под кои се подразбирале жени обдарени со посебни способности, биле во тесен контакт со натпри-

[5] АИФ м.л. бр. 3870, инф. Д.М. р. 1935 г. во село Мождивњак – Кривопаланечко, живее во село Псача – Кривопаланечко. Снимила: Весна Петреска во село Псача во 2000 г.

[6] M. Zlatanović, op. cit. 65; Љ. Раденковић, *Народне басме и бајања*, Ниш–Приштина–Крагујевац 1982, стр. 7.

[7] Ј. Обрембски, *Македонски...*, стр. 56.

[8] АИФ м.л. бр. 2885, инф. М.Т., р. 1934 г. во село Пашино Руфци – Прилепско, живее во село Канатларци – Прилепско. Снимил: Танас Вражиновски.

[9] Ј. Цветановска, *Искуство блиску до смртта како влез во натприродното*, „Етно-културолошки зборник" књ. VII, 2001/2002, стр. 118. (Цитирано според: Ј. Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, Београд 1965, стр. 10–13). Веста дека овој бајач е избран да лечи народ, му ја соопштила Св. Петка, по шест месеци измачување (не можел да јаде, да спие, не можел да ја извршува брачната должност, само седел во столот во постојан занос). Веднаш по доживеаната визија, Борко се искапил во вода во која имало босилок и оздравел.

родните сили и се разбирале во суеверие. Во физичкиот изглед тие биле со збрчкани лица, ситни, со мал раст. Подгрбавеноста и другите телесни мани ги разликувале од обичните луѓе. Меѓу нив имало и такви кои на лицето имале брадавици или други обележја. Имале продорно око со кое можеле сè да видат и низ секој предмет. Умееле да ги читаат мислите на луѓето. Поголем број од нив, кога оделе користеле стап. Вистинските „учени жени” за укажаната помош ништо не примале[10]. Понекогаш, особено во поновите теренски истражувања како да не се прави разлика помеѓу магионичарка а и бајачка, па се вели „тие прават, па после мораш да одиш кај нив да растураат”[11]. За двојната нивна природа сведочи и верувањето дека бајачките и гледачките често се повампирувале. Се верувало дека додека тие биле живи влегувале во врски со нечистите сили[12]. Слични податоци наоѓаме и за Словенија, дека жената добива репутација на магионичарка, ако во бројни случаи таа е вмешана во лечење, познавање на лековите растенија, итн[13]. За двојната нивна природа исто така сведочат истражувањата на средновековните и раните модерни мистици, каде нивните абнормални однесувања подеднакво можат да бидат знак на божествено или ѓаволско поседување или пак истражувањата за светите луѓе денес во просторите на Југоисточна Европа[14]. Воопшто може да се каже, дека односот на средината кон нив се движи во две насоки: од една страна тие може да предизвикаат почит, а од друга страна страв и потсмев. Ова значи дека односот на средината кон бајачите/бајачките во многу случаи зависи од самите нив, односно, од приодот што го имаат кон луѓето кога им се обраќаат за

---

[10] O. Penavin, *Narodno lečenje kod Mađara u Jugoslaviji*, „Македонски фолклор” год. XVIII, бр. 36, 1985, стр. 77.

[11] Сопствени теренски истражувања.

[12] Т. Вражиновски, *Народна митологија на Македонците*, асистенти: Љ.С. Ристески, В. Караџоски, Л. Симоска, Прилеп–Скопје 1998, стр. 223.

[13] M. Mencej, *Witchcraft in Eastern Slovenia and Western Macedonia – a Comparative Analysis*, in: *Post-Yugoslav Lifeworlds...*, стр. 42.

[14] É. Pócs, *Possession Phenomena, Possession Systems. Some East-Central European examples*, in: C*ommunicating with the Spirits. Demons, Spirits, Witches*, vol. I, *Communicating with the Spirits*, eds G. Klaniczay, É. Pócs, in collaboration with E. Csonka-Takáa, Budapest–New York 2005, стр. 127.

помош. На таков начин се создава колективно мислење за дадената бајачка и во зависност од тоа дали е тоа позитивно или негативно, таа ќе биде прифатена и почитувана или пак ќе биде предмет на негирање, страв и потсмев[15].

Друг начин за достигнување на позиција на народни исцелители се нивните сонови и визии, кој е познат и на други места во Европа[16]. Првиот сон или првата визија се појавувале во оној период од животот на идниот исцелител кој бил одбележан со поминување низ сериозна и интензивно доживеана телесна и/или духовна криза, која го доведувала, објективно или субјективно, во состојба блиску до смртта или помеѓу животот и смртта. Најчести облици на кризата биле: долготрајна болест која продолжува и откако сите познати можности за нејзино лекување се исцрпени, „премирање" (народен термин за состојба во која не се забележуваат манифестации на живот), длабока депресија која обично настапува во подолг период на себеизмачување предизвикано со субјективно чувствување на вина и/или отфрленост од страна на заедницата. Истражувачите на теренот на Македонија, регистрирале неколку животни приказни на бајачки кои моќта ја стекнале кога биле безнадежно болни[17].

Она што е карактеристично за соништата и визиите на народните исцелители е дека тие ги следат традиционалните модели и покажуваат висок степен на согласност со народните претстави и верувања за оној свет и начини на кои во него може да се влезе. Во посета на „оној свет" била нивната *душа-дух*. Според македонските народни верувања, душата излегува од телото и заминува на „тој свет" во мигот на смртта. Но, за разлика од смртта, кога нејзиното заминување е дефинитивно, душата може да го напушти телото и повторно во него да се врати кога човекот е само „премрен" (најчесто по грешка заради исто

[15] Т. Вражиновски, *За некои ликови…*, стр. 88.

[16] Да се види на пример: É. Pócs, *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, Budapest 1999, стр. 151; eadem, *Possession…*, стр. 126–127.

[17] АИФ м.л. бр. 2885, инф. М.Т.; С.Д.; Ѓ.Б. Снимил: Танас Вражиновски во 1982 г.; АИФ м.л. бр. 2935, инф. С.О.Т., р. 1900 г. Снимил: Танас Вражиновски во с. Света – Демирхисарско во 1981 г.; Ј. Цветановска, op. cit., стр. 117–122; Т. Вражиновски, *За некои ликови…*, стр. 86; П. Домазетовски, op. cit., стр. 132.

име и презиме со оној кому му било судено да умре, но и за да му биде наложено да изврши некоја мисија во овој свет) или додека спие и сонува. Сонот и смртта, народот ги смета за многу блиски состојби. Смртта се означува како „голем сон", а сонот како „мала смрт"[18]. Во митската трипартитна структура на светот, оностраното се врзува за просторите на Горната и Долната земја, во кои претстојуваат божествените и демонските суштества и вечно живеат умрените, а христијанизираната митска слика ги вклучува и рајот и пеколот. Пристапот до овие светови подразбира качување (по скали, дрво, планина) и слегување (низ пештера, дупка), што се чести мотиви, особено качувањето на небото, во соништата и визиите на народните исцелители. Според народните претстави, „оној свет", посебно „светот на умрените", е одделен од светот на човекот со голема вода. Таа преставува своевиден комуникациски мост помеѓу реалноста од оваа страна и реалноста од онаа страна[19]. Во соништата на народните лекувачи покрај водата, многу често се јавува и тесниот мост или греда, со што уште повеќе се засилува неопходноста од успешниот премин на тешката граница. Овој „успешен премин" е нагласен во раскажувањето на сопствените животни приказни на народните лекувачи „тесен мост или греда колку едно влакно, по кои успеваат да поминат само праведните"[20]. Поврзаноста или пак разграниченоста на двата света со мост и вода е чест мотив при сонување средба со починат сродник[21].

Клучната сцена на запознавањето со „тајните знаења во лекувањето" е средбата со некое натприродно суштество, без разлика дали станува збор за предхристијанска или христијанска провиненција, кое всушност и му наложува на идниот исцелител откако ќе се врати во светот на луѓето, да отпочне со извршувањето на доверената мисија. Вакви верувања се широко распространети кај сите балкански на-

[18] Ј. Цветановска, op. cit., стр. 118.

[19] Т. Вражиновски, *Речник на народната митологија на Македонците*, Прилеп–Скопје 2000, стр. 108, s.v. вода.

[20] Љ. Ристески, *Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово*, Прилеп 1999, стр. 20.

[21] В. Петреска, *Етнографија на современиот семеен живот во македонското семејство. Традициски и нови културни модели во обредноста и семејниот живот*, Скопје 2008, стр. 160.

роди[22]. По правило, станува збор за оние натприродни суштества на кои народната традиција (предхристијанска и христијанска) им припишува исцелителски својства: самовили, Св. Петка, Богородица, Исус Христос или самиот Господ[23]. Често, враќањето во живот е условено со прифаќањето на „одбирот”[24], односно со прифаќањето на позицијата на исцелител/-ка. Доколку „одбирот” бил одбиен следувале казните. Интересна е една животна приказна, во која информаторката имала умрено 4 деца, бидејќи не сакала да работи за баење. По неколкуте средби со Господ, кога крајниот одбир бил самиот живот „ако работиш сега ова јас што ти наредувам, по оваа сламка ќе поминеме, ако не работиш, да откажиш за ова, ќе те пуштиме удолу по сламката, ќе пропаднеш удолу и поќе нема да бидиш, а ја ќе летнам”[25], изборот се прифаќа, страдалникот оздравува и станува исцелител, а како награда за баењето добила две машки деца[26]. Можеме да забележиме дека се работи за поопшта и архаична форма на „одземањето” на извесни лица од страна на натприродниот свет, и е во согласност со архаичниот дуален систем, каде што покрај оние кои се

---

[22] É. Pócs, *Fairies and witches at the boundary of South-Eastern and Central Europe*, „FF Communications” no. 243, Helsinki 1989, стр. 47–48; Љ. Раденковић, *Народне басме и бајања*, Ниш–Приштина–Крагујевац 1982, стр. 12.

[23] Во архивските материјали наоѓаме податоци дека некоја жена, сестра на информаторот успевала во задачата на народен исцелител со помош на икона. Според зборовите на информаторот во телото на сестра му била влезена самовила. Оној што имал мака, што верувал дека е фатен од магија, одел кај исцелителката, која ја ставала иконата на она место каде што се верува дека е магијата и самовилата и го кажувала начинот на лечење на жената – исцелителката. Во овој случај убаво можеме да ги видиме синкретизмот во народните верувања од предхристијанско и христијанско време (самовилата е влезена во телото на жената, а лекувањето се врши со икона). Информаторот кажа уште еден случај за маж, од село Извор – Прилепско, кој „гледал” преку некој светец. Всушност, мажот паѓал во некој вид „транс” или занос, или едноставно како да спиел, кога ја остварувал комуникацијата со светецот, и кој всушност му кажувал за начинот на лечење. АИФ м.л. бр. 2885, инф. С.Д. Баења со икони сретнуваме и кај М. Цепенков. (М. Цепенков, *Македонски народни умотворби*, кн. 9, Скопје, стр. 404–407).

[24] Ј. Цветановска, op. cit., стр. 120.

[25] АИФ м.л. бр. 2885, инф. М.Т.

[26] АИФ м.л. бр. 2885, инф. М.Т.

докопале до натприродното/местото на смртта/ во забранетото време, ќе припаднат „таму” и следствено на тоа самовилата (која е претставник на смртта) ќе ги земе нив, т.е. тие ќе умрат; во оваа категорија влегуваат и оние кои се многу блиску до смртта, т.е. „без статус”, квази-мртви и може да се смета дека ова за нив значи иницијација[27].

Во истражувањата на Ј. Обрембски во 30-тите години на XX век во пределот Поречe, има забележано само една жена – богобојната од село Речане, која комуницирала со светците преку соништа и визии. Таа влегувала во контакт со светците, кои и се појавувале и го изразувале своето задоволство, а најчесто незадоволство од селските работи. Во поставувањето на дијагнозите на луѓето се раководела од нејзините соништа. Тогаш можела да им каже на нејзините клиенти што да прават: да одат во црква со молитва и дарови или кај баснарката да се лекуваат. За услугите не наплаќала, а парите и даровите луѓето ги оставале во близина на некој вид црквичка, што ја изградила за медитација во дворот и каде одела по своите визии[28]. И во поновите теренски материјали, бајачката сонувач успешноста на лекувањето ја постигнува со помош на натприродните суштества (самовили, светци) кои и го кажуваат начинот на нивното лечење (одење на лековити води, со баење, на доктор, итн)[29]. Во многу случаи начинот на лекување бајачот го добива во разговор со икони. Таков бил случајот со бајачот Василко од селото Крапа – Порече. Пред да стане бајач, тој бил во лиминална состојба помеѓу животот и смртта. После „будењето” од оваа состојба тој станал „бајач”, „гледач”. Во решавањето на проблемите на луѓето, тој се раководел со помош на зборувањето со икони[30]. „Светите лекувачи” биле познати насекаде во Европа. Работењето на лекувачите со помош на христијанските светци (во најчест случај тоа беа Богородица, различни христијански светци) се смета дека е резултат на струењето кон христијанизацијата[31]. Може да се каже дека бајачите/бајачките, народните исцелитиели или лекувачи се медијатори и дека нивните лекувачки способности се тесно поврзани

---

[27] É. Pócs, *Fairies...*, стр. 39–41.
[28] Ј. Обрембски, *Македонски...*, стр. 56.
[29] АИФ м.л. бр. 2885, инф. М.Т.
[30] M. Mencej, *Witchcraft...*, стр. 57.
[31] É. Pócs, *Between...*, стр. 153–154.

со нивните можности за „гледање"[32] (способноста да се види од што е предизвикана болеста – од очи, од човек, а по можност и името на сторителот). Оваа способност ја добиваа со помош на натприродното, како и со нагласениот контакт со светот на мртвите или другиот свет[33]. Ова е во согласност со тврдењата дека сакралното се јавува како невидливо, а способноста на гледање се разгледува сама по себе како особина со која се обдарени боговите[34], и гледањето има за цел да се совлада невидливото „сакралното". Во нашите материјали контактот со другиот свет го видовме преку соновите, кога душата на исцелителите била во другиот свет, враќањето во животот е условено со успешно поминување на тенката линија – мост колку влакно, сламка, состојба блиску до смртта пред конечното оздравување итн. Во случајот кога способноста за баења се пренесува преку сродници, врската со другиот свет ја гледаме во фактот што може да бае жена што престанала да раѓа[35], како што и предавањето на баењето се врши на река и на мост.

Во просторно-временски контекст категориите близина/дистанца ги сретнуваме при лечењето на народните лекувачи, кое во најголем број случаи се вршело со помош на баење, кое според традициската култура се сметало и како единствен и исклучителен начин на исцелување. Самата постапка на баење содржи комплементарни дејствија на вербални и невербални обредни постапки. Баењето може да се разбере како комуникација составена од дејства и пораки, во чиј состав влегуваат неколку елементи, односно субјекти кои учествуваат во тајноста на баењето: а) болниот, или човекот што бара некоја помош, кој всушност е само пасивен сведок, б) бајачката, која е испра-

---

[32] Ibidem.

[33] Ibidem, стр. 156.

[34] V.Vs. Ivanov, *Kategorija „vidljivo" – „nevidljivo" u tekstovima arhaičnih kultura*, „Treći program radio Beograd" br. 42, III, Beograd 1979, стр. 367.

[35] Во македонската традициска култура животот на човекот е исто така структуриран. Целокупниот успех на еден човек се состои од основање семејство, одгледување потомство и нивно одомување. Оттаму кога жената престанала веќе да раѓа, т.е. ја губи таа способност, значи дека таа ги исполнила условите определени од заедницата и е сѐ поблиску до нејзиниот физички конечен завршеток – со смртта, па оттаму и поблиску до другиот свет. Аналогно на ова, таа е поблиску со другиот свет, на неа и е доделена улогата да може да лекува.

ќач, но потоа и примател на пораката, и воедно посредник помеѓу болниот и натприродните сили, в) натприродните сили кои ја примаат пораката[36].

Во вербалните обредни постапки што ги користи бајачот/бајачката во базичниот културен код, а кои главно се засноваат на силата на зборот, а верата во силата на зборот била својствена на поголем дел од индоевропските народи[37], треба да се спомене во прв ред истерувањето на болеста во простори што според народните претстави не припаѓаат на човекот, не се културно совладани, тие се надвор од селската заедница. Просторот што е надвор од социјалниот и сакралниот простор на селото се поима како пуст, мртов. Всушност, истерувањето на нечистата сила, односно болеста, во народните баења се заснова на претставата на нарушување на границата на социјалниот (човечки) и несоцијалниот (нечовечки) свет[38]. Затоа и баснарот/-ката настојува болеста да биде истерана во нејзиниот простор, во простори кои според митските кодовни конотации се поврзани најнапред со патиштата, а потоа со местата кои го означуваат оној, другиот свет, светот на демонските суштества. Вербалните искази јасно искажуваат дека болеста се праќа во простори со исклучителни знаци на митската реалност на оној свет, места каде што се оди, а од кои нема враќање – Лелек Поле, Неврат Поле[39], во простори каде ги нема атрибутите на човечката култура, ниту пак основните симболи на здрава заедница полна со живот (село без петел, каде пес не лае, каде мачка не мјаука – што значи пусто село, каде нема црква и не се слушаат камбаните, деца не се крштеваат, невести не се венчаваат)[40]. Може да се забележи

---

[36] Т. Вражиновски, *За некои ликови…*, стр. 83.

[37] Ц.И. Дмитриева, *Народные представления о болезня и отражание их в русском фолклоре (сравнително с фолклором Южниых Славян)*, „Македонски фолклор” год. XVII, бр. 33, 1984, стр. 119.

[38] Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији јужних Словена*, Београд 1996, стр. 49.

[39] Ј. Обрембски, *Фолклорни…*, стр. 207; Љ. Раденковић, *Народне...*, стр. 70–71, 96–97, 139–140, итн.

[40] М. Цепенков, *Македонски…*, кн. 9, стр. 289, 300, 408; Ј. Обрембски, *Фолклорни…*, стр. 207; Љ. Раденковић, *Народне...*, стр. 53–55, 58, 68–69, 75–77, 79–80, 84, 93, 99, 141, итн.

дека некогаш и местото од несоцијалниот свет се опишува како подобро и поприфатливо од она во кое живее болниот. Ова значи дека покрај далечината и неповратноста, друг атрибут на митската реалност на оној свет е тишината, односно пусто место (каде пес не лае, каде мачка не мјаука; деца не се крштеваат, невести не се венчаваат). Граничните простори и отварањето на границите, со цел болеста да може да си замине се чест мотив во баењата: „Беше заградено,/сега т'оградујеме, да си одиш./ Беше заорано,/ сега т'оторафме, да си одиш..."[41]. „До сега беше заградено,/ сега т'одградујеме./ До сега беше заорано,/ сега т'одорујеме…/ Ојси преко девет планини,/Преко девет конаци…"[42]. Всушност, метафорите на отворени и затворени граници, кои систематизираат различни модели на болести и човечкото тело се доста познати[43].

Истражувањата на просторите каде се истерува нечистата сила кај словенските и балканските народи, но и кај некои индоевропски народи, покажува дека најчесто тоа се: гора, планина, вода, море, земја, камени предели, по патишта, раскриници, во висина, определени населени места, и сите тие имаат обележје на *диво и туѓо* место. Моделот на нивниот избор се гради со помош на бинарните опозиции: *блиску/далеку, свое/туѓо*, на кои се надоградуваат опозициите *ниско/високо, плитко/длабоко, тесно/широко*[44].

Разгледувајќи го просторно-временскиот контекст на баењата, се забележува дека тие се изведуваат само на определени места, на пример покрај огниште, на прагот на куќата, на буниште, на раскрсница, на брегот на река, покрај воденица, на камен, на гроб итн. Сите овие места или имаат некоја симболика или се хтонски обележани[45]. Се-

[41] Ј. Обрембски, *Фолклорни…*, стр. 206.

[42] Ibidem.

[43] M. Kamppinen, *Cognitive Systems and Cultural Models of Illness. A Study of Two Mestizo Peasant Communities of the Peruvian Amazon,* „FF Communications" no. 244, Helsinki 1989, стр. 11, 50.

[44] Љ. Раденковић, *Народне...*, стр. 326, 346, 334–335; Љ. Раденковић, *Симболика…*, стр. 53, 75; R. Fabijanović, *Egzorcizmi u etnički homogenim i etnički heterogenim sredinama (na primeru nekih balkanskih naroda),* „Македонски фолклор" год. XXII, бр. 44, 1989, стр. 71–73.

[45] Љ. Раденковић, *Народне...*, стр. 8–9.

миотичноста на просторот во обредите, но и во баењата (м.заб.) остро се зголемува; стануваат значителни спротивностите, кои што се игнорираат во секојдневните практики[46]. Врските на семиотичките бинарни опозиции се длабоко сакрални и тие се откриваат пред сè во обредите кои се извршуваат во пресвртливите, граничните „меѓните” периоди од човечкиот живот[47]. Значењето на премин на граничните периоди од човечкиот живот, се засилува што токму овој премин се врши на определени делови од просторот, посебно оние што се во врска со куќата и што се јавуваат како гранични. Меѓутоа, границите мора да се сфатат контекстуално, односно ситуациски. Така, ако ги земеме категориите свое/туѓо; внатре/надвор; ќе видиме дека се тие променливи и непостојани, а значењата што со себе и во себе ги носат, пожелно е исто така ситуациски да се разгледуваат. Во таа смисла, **просторот на своето, блискиот простор (внатрешниот простор) и просторот на туѓото, далечниот простор (надворешниот простор)** мора да се разгледуваат одделно за секоја ситуација, при што најзначајни при нивното убицирање се категориите – граница и гранична област[48]. Тоа особено зависи од тоа дали согледувањето се врши на макро или на микро план. Структурата на просторот на макро план се поклопува со структурата на просторот на микро план. Така, земајќи ги во предвид баењата, структурата на просторот бликсу/далеку или внатре/надвор на макро план ја гледаме кога баењата се вршат на раскрсници, покрај река, покрај воденица, на граница на селскиот атар, на гроб, итн., додека на микро план, тоа е куќата, со нејзиниот центар кој го претставува огништето. Огништето како базичен елемент на структурата на куќата, кој е средишен, но и граничен простор на кој небеското се спојува со земното и подземното – по вертикала преку веригите, оџакот и чадот, како елементи на космичката оска, а по хоризонтала преку пепелта и дното

---

[46] А.К. Байбурин, Г.А. Левинтон, *К описанию организации пространства в восточнославянской свадьe*, „Руский народный свадебный обряд”, Исследования и материалы, ред. К.В. Чистов, Т.А. Бернштам, Ленинград 1978, стр. 91.

[47] Н.И. Толстој, *Бинарне опозиције типа десно-лево, мушки-женски*, Ниш 1995, стр. 118.

[48] Љ. Рисетски, *Просторот и границите меѓу световите*, „ЕтноАнтропоЗум”, бр. 1, 2001, стр. 154–179.

на огништето, извор на топлина и место каде се припрема храна[49], го гледаме и преку обредните и магиските активности кои биле врзани како за обредите од животниот циклус, така и оние од календарскиот циклус, стопанскиот живот, обичајното право, исцелителски обреди итн. Може да се каже дека семиотиката на огништето, а подоцна и на печката како негов наследник, односно нивните симболички, митолошки и обредни аспекти се многу богати и добро расчленети. Во досегашната литература се допирани или детално разработени следните значења: еквивалент на макрокосмос; космички центар (хоризонтален аспект) и космичка оска (вертикален аспект); елемент на граница и премин помеѓу „овој” и „оној” свет; еквивалент на подземје, на „оној свет”, на „светот на мртвите”; центар и еквивалент на куќата (во просторна и материјална смисла); центар и еквивалент на „куќата” т.е. семејството (во социолошка смисла); еквивалент на жената и нејзините гениталии (во материјална т.е. биолошка и општествена, т.е. социолошка смисла)[50]. Секое оддалечување од центарот кон периферијата се граничните области, додека самите граници на куќата во потесен микро план се прагот, вратата, прозорите, додека на малку поширок микро план се дворот, кој би бил гранична област, но сѐ уште припаѓајќи на своето, додека оградата, капијата, би ја претставувала границата меѓу својот и туѓиот простор, односно внатрешниот и надворешниот. Затоа, и баењата во голем дел се вршат на прагот на куќата, во дворот.

Временските периоди кои се поволни за баење се: во **годишниот календар** (голем број баења се вршат околу Велигден, односно на Велики четврток и Велики петок, Ѓурѓовден итн., и тоа обично од болести кои подолго траат или за љубов, или како претпазување од болест, или се прават магии со кои се сака на некого да му се нанесе зло); **положбата на месецот** (баењето е успешно кога се менува месецот, а магија се прави кога доаѓа до помрачување на месецот); **дено-**

[49] *Словенска митологија. Енциклопедијски речник,* ред. С.М. Толстој, Љ. Раденковић, Beograd 2001, стр. 400; Т. Вражиновски, *Речник...*, стр. 308–309.

[50] Н. Чаусидис, К. Костјантин, Г. Наумов, *Пећ као жена и мајка у словенској традиционалној култури: семиотика, митологија, обреди, лингвистика, дијахроне компарације*, т. 10: *Кодови словенских култура*, Београд 2008, стр. 13.

вите во неделата (успешни се оние денови кои ги персонифицираат женските божества – среда, петок, недела, но некои баења се изведуваат и во вторник, четврток и сабота; **денот-ноќта** (се бае во рана зора, пред сонце или навечер после заод на сонце, а во полноќ обично се прави црна магија)[51].

Паѓа во очи дека местата и времето каде се бае се хтонски обележани (врската со огнот, огниште праг, земја, плодови од земја, отсуство на сонце, т.е. светлост итн.) како и посебното однесување на учесниците на баењето, кое има митски карактер (во некои случаи тоа е спротивно од вообичаеното општествено однесување, па може да се нарече и „антиоднесување”)[52]. Во оваа смисла може да се спомене магиската постапка со болно дете што се вршела кај Лесковац, Србија. Родителите на болното дете се соблекувале голи, мажот се качувал на кров и одел до оџакот, а жената со детето стоела крај огништето. Мажот низ оџак ја фрлал неговата кошула, а жената ја фаќала. Потоа се симнувал од кров и крај огништето над детето вршеле полов акт. Овој магиски обред се изведувал рано наутро, помеѓу првите и втори петли[53].

На основа на погоре изнесеното можеме да констатираме дека лекувачките знаења на народните лекувачи – бајачи/бајачки, односно нивните баења се архаичен остаток на народната медицина[54]. Поради тоа што баењето претставувало единствена и исклучителна форма на исцелување на луѓето, народните исцелители во поголем број случаи уживале исклучителен углед во своите општесвени средини, имале свој посебен имиџ, статус, формирале посебна субкултура[55], но понекогаш се истакнувала и нивната дуална природа. Нивната дуална природа најмногу доаѓа до израз во верувањата дека тие биле во врска со „нечистите сили” и дека оние што лекувале – баеле, истовремено знаеле да прават и магии. Меѓутоа, самиот факт што ваквите инфор-

---

[51] Љ. Раденковић, *Народне...*, стр. 8.

[52] Ibidem, стр. 9.

[53] Ibidem.

[54] Ш. Кулишић, П.Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Нолит, Београд 1970, стр. 16, 77; спор. С.М. Толстој, Љ. Раденковић, *Словенска...*, стр. 16–18.

[55] Љ. Ристески, *Народните...*, стр. 120.

мации се од понов датум, говори дека вербата во нивната моќ се намалува.

Она што е карактеристично за народните лекувачи и нивната способност за лекување, е тоа дека нив можеме да ги доведеме во врска со смртта, или поседувањето од смртта[56], која се смета како длабока архаична структура, што го видовме како во двата случаја со здобивањето со овие знаења: преку сроднички принцип – од мајка на ќерка или внука/внук, но секогаш на места кои конотираат со другиот свет (вода, мост); жената која бае да престанала веќе да раѓа; додека во случаите кога овие знаења ги добиваат преку сонови и визии, речиси секогаш нивната душа или пак самите тие биле во допир со оној свет, враќањето во животот е условено со успешно поминување на тенката линија – мост колку влакно, сламка, состојба блиску до смртта пред конечното оздравување; така и во различноста во физичкиот изглед на оние што лекуваат, на пример, стар, бел, испиен во лице, продорни очи, подгрбавеност, мал итн.

Соништата и визиите се сметаат за природна состојба на народните исцелители кои моќта ја здобиле преку нив. Нивната примарна вредност е што низ нив се остварува комуникација со натприродните суштества – спасители кои ги решаваат егзистенцијалните кризи на човекот и на заедницата. Но, со тоа значењето на соништата и визиите не се исцрпува. Тие со нескриена возбуда се прераскажуваат во народот и на тој начин ги надополнуваат и збогатуваат народните претстави и верувања за оној свет. Можеме да ги препознаеме во фолклорните творби (легенди, волшебни приказни) чии јунаци, слегувајќи во Долната земја или качувајќи се на Небото, остваруваат увид во друга реалност[57]. Ги сретнуваме и во апокрифите, кои според нивните истражувачи биле широко распространети и имале значително влијание врз македонското народно творештво[58]. Постои уште еден аспект, а тоа е дека личните увиди во оној свет, и особено во светот на умрените, добиваат статус на „докази” за континуитетот на

[56] É. Pócs, *Possession...*, стр. 93.

[57] К. Шапкарев, *Избрани дела*, кн. 5, Скопје 1976, стр. 156; М. Цепенков, *Македонски народни умотворби*, кн. 4, Скопје 1980, стр. 48.

[58] В. Стојчевска-Антиќ, *Апокрифи*, Скопје 1996, стр. 17, 81, 185.

животот, кој по смртта само преминува во друг облик на постоење. Тие ја потврдуваат и засилуваат вербата во идејата за бесмртноста, која е еден од потпорните столбови на секој религиозен систем[59].

Врската со другата страна, со другиот, далечниот свет, ја видовме и во временско-просторна структура на баењата. Болеста се праќа во места што се одредени за другиот свет (Неврат Поле, Лелек Гора, каде петел не пее, каде куче не лае, итн.), времето на изведување на баењето понекогаш се изведува во време што е наменето за „оној свет”, местата каде што се врши баењето често се поврзани со „оној свет”, и на макро план баењата се вршат на гроб, раскрсници, на воденици, на селски атар, или пак протнување низ дупки, што одговара на симболичкото умирање и повторно раѓање, а на микро план баењата се вршат на огниште, на праг, во двор, или симболички направен круг, кој исто така го одделува внатрешниот од надворешниот простор[60]. Ова е значаен комуникациски принцип – да се има некој вид односи со смртта, на која подоцна се додаваат други форми – здобивање на знаењата преку натприродни суштества (самовили) или од христијанска провиненција (светци, ангели, но и самиот Господ). Во секој случај обележјата на просторите каде се истерува болеста се поврзуваат со диво и туѓо место, моделот на нивниот избор се гради со помош на бинарни опозиции блиску/далеку, свое/туѓо, на кои се надоградуваат ниско/високо, плитко/длабоко, тесно/широко, и негативното се врзува за вториот член на опозицијата.

Литература

Байбурин А.К., Левинтон Г.А., *К описанию организации пространства в восточнославянской свадье,* „Руский народный свадебный обряд”, Исследования и материалы, ред. К.В. Чистов, Т.А. Бернштам, Ленинград 1978, стр. 89–105.

Вражиновски Т., *За некои ликови на бајачки и нивниот раскажувачки репертоар,* „Македонски фолклор” год. XXII, бр. 44, 1989, стр. 83–88.

Вражиновски Т., *Народна митологија на Македонците,* Скопје–Прилеп 1998.

[59] Ј. Цветановска, op. cit., стр. 121.

[60] Cf. Љ. Раденковић, *Народне...*, стр. 8–9.

Вражиновски Т., *Речник на народната митологија на Македонците*, Прилеп–Скопје 2000.

Дмитриева С.И., *Народные представления о болезня и отражание их в русском фолклоре (сравнително с фолклором Южниых Славян)*, „Македонски фолклор” год. XVII, бр. 33, 1984, стр. 119–126.

Домазетовски П., *Вражењето и баењето во областа Дримкол, Струшко*, „Македонски фолклор” год. XXII, бр. 44, 1989, стр. 129–148.

Zlatanović M., *Basma i bajanje danas*, „Македонски фолклор” год. XXII, бр. 44, 1989, стр. 65–68.

Ivanov V.Vs., *Kategorija „vidljivo” – „nevidljivo” u tekstovima arhaičnih kultura*, „Treći program radio Beograd” br. 42, III, Beograd 1979, стр. 397–401.

Kamppinen M., *Cognitive Systems and Cultural Models of Illness. A Study of Two Mestizo Peasant Communities of the Peruvian Amazon*, „FF Communications” no. 244, Helsinki 1989.

Крстева А., *Народната медицина во Железник*, „Македонски фолклор” год. XX, бр. 39–40, 1987, стр. 103–132.

Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н., *Српски митолошки речник*, Београд 1970.

Mencej M., *Witchcraft in Eastern Slovenia and Western Macedonia – a Comparative Analysis*, in: *Post-Yugoslav Lifeworlds. Between Traditions and Modernity*, Ljubljana 2005, p. 37–67.

Обрембски Ј., *Фолклорни и етнографски материјали од Порече*, кн. I, Скопје–Прилеп 2001.

Обрембски Ј., *Македонски етносоциолошки студии*, кн. II, Скопје–Прилеп 2001.

Penavin O., *Narodno lečenje kod Mađara u Jugoslaviji*, „Македонски фолклор” год. XVIII, бр. 36, 1985, стр.75–82.

Петреска В., *Етнографија на современиот семеен живот во македонското семејство. Традициски и нови културни модели во обредноста и семејниот живот*, Скопје 2008.

Pócs É., *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, Budapest 1999.

Pócs É., *Fairies and witches at the boundary of South-Eastern and Central Europe*, „FF Communications” no. 243, Helsinki 1989.

Pócs É., *Possession Phenomena, Possession Systems. Some East-Central European examples*, in: C*ommunicating with the Spirits. Demons, Spirits, Witches*, vol. I, *Communicating with the spirits*, eds G. Klaniczay, É. Pócs, in collaboration with E. Csonka-Takáa, Budapest–New York 2005, стр. 84–151.

Раденковић Љ., *Народне басме и бајања*, Ниш–Приштина–Крагујевац 1982.

Раденковић Љ., *Симболика света у народној магији јужних Словена*, Београд 1996.

Ристески Љ., *Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово*, Прилеп 1999.

Рисетски Љ.С., *Просторот и границите меѓу световите*, „ЕтноАнтропоЗум” бр. 1, 2001, стр. 154–179.

Ристески Љ., *Народните исцелителки во Порече од времето на Јозеф Обребски до денес*, во: *70 години од истражувањата на Јозеф Обрембски во Македонија*, Прилеп 2002, стр. 111–120.

Ристески Љ., *Категориите простор и време во народната култура на Македонците*, Скопје 2005.

Risteski Lj., *Traditional Healers in Poreče from the Time of Jozef Obrembski to the Present Day*, in: *Post-Yugoslav Lifeworlds. Between Traditions and Modernity*, Ljubljana 2005, стр. 133–141.

Словенска митологија. Енциклопедијски речник, ред. С.М. Толстој, Љ. Раденковић, Beograd 2001.

Стојчевска-Антиќ В., *Апокрифи*, Скопје 1996.

Толстој Н.И., *Бинарне опозиције типа десно-лево, мушки-женски*, Ниш 1995, стр. 101–119.

Fabijanović R., *Egzorcizmi u etnički homogenim i etnički heterogenim sredinama (na primeru nekih balkanskih naroda)*, „Македонски фолклор” год. XXII, бр. 44, 1989, стр. 69–76.

Цветановска Ј., *Искуство блиску до смртта како влез во натприродното*, „Етно-културолошки зборник”, књ. VII, 2001/2002, стр. 117–122.

Цепенков М., *Македонски народни умотворби*, кн. 9, Скопје 1972.

Цепенков М., *Македонски народни умотворби*, кн. 4, Скопје 1980.

Чаусидис Н., Рахно К., Наумов Г., *Пећ као жена и мајка у словенској традиционалној култури: семиотика, митологија, обреди, лингвистика, дијахроне компарације*, Београд 2008, стр. 13–114.

Шапкарев К., *Избрани дела*, кн. 5, Скопје 1976.