

Мирчевска П. Мирјана (Македонија)

СЕЛАТА ВО ЕТНОГРАФСКИОТ ПРЕДЕЛ ГОРНА РЕКА КАКО РЕЛИГИОЗНО-ОБРЕДНИ ЗАЕДНИЦИ

Айсѝпракѝ: Почитувајќи ги правилата на однесување од индивидуален, но особено од колективен тип, населението на Горна Река (македонско-албански северозападен пограничен простор), живеејќи во исклучително изолирана географска средина, потпрено само на себе, покажува голема приврзаност кон конкретни обредни активности. Во трудот се анализирани обредните дејства на Горнореканците од колективен тип, на ниво на целата селска заедница. Анализата е направена во однос на апотропејската заштитно-иницирачка улога и моќ што ја имаат преземените активности претставени преку принципот на колективна партиципација (селска слава), принципот на делегација (василичари и додоле) и преку принципот на индивидуален застапник (селски кум на Светијованово кумство).

Клучни зборови: Горнореканци, принцип на колективна партиципација, селска слава, принцип на делегација, василичари, додоле, принцип на индивидуален застапник, Светијованово кумство

Етнографскиот простор на Горна Река, како резултат на вековната просторна одвоеност од поразвиените предели во Македонија и пошироко, а особено поради недостатокот на посовремени комуникациски врски со другите предели и отсуството на поголем урбан центар дури и во поширокиот етнографски предел на Река, бил предодреден да се потпре самиот на себеси и на своите сознанија во сите сфери на живеењето. Релативно малите села со мал број население, честопати составено само од жени, старци и деца, поради екстензивното сточарење и печалбарството, речиси и не трпело никакви поголеми влијанија во однос на обичајното живеење и опстојување во овој природно и историски изолиран простор. Во овој контекст, животот се одвивал на еден вообичаен, длабоко вкоренет традиционален начин со систем на верувања, чија рамнотежа не можело ништо и никој да ја наруши. Живеејќи во вака изолирана средина, Горнореканците биле принудени да го почитуваат колку **индивидуалното** исто толку, а во некои случаи дури и повеќе, **колективното** правило на однесување. Опстојувањето и прифаќањето на семејството во пошироката заедница секогаш биле подредени на колективните правила на однесување. Сè што било од доменот на заедничкото колективно однесување не трпело никакви отстапувања, за разлика од индивидуалното, за кое во одделни случувања имало исклучоци. Горнореканската селска заедница речиси и не се обидувала да внесе новини во кој било сегмент од живеењето. Ова особено се однесува за длабоко вкоренетите верувања и обичаи со претхристијански, но и со христијански,

односно со исламски елементи. Промените во обичаите врзани за селото како обредно-религиозна заедница биле сосема забавени. Обичаите, по дефиниција, вклучувале строго дефинирани норми на однесување, кои стриктно се одржувале во определено време и простор, со конкретна причина. Како нераскинлив дел од обичаите се обредите, кои „со своето **условно-симболично** дејство се пример на континуитет и традиција“, важни за заедницата на која ѝ припаѓаат (Petar Vlahović, 1990: 14). Истовремено, заедничката селска обредност била особено важна за процесот на консолидација на селската заедница. Основната цел на колективните селски обреди била заштитната, така што тие се практикувале тогаш кога целото село имало моментална потреба од заштита (додоле), но и тогаш кога според верувањето требало да се изведе обредот како превентива (обредни игри со маски, *џокрџи*), без оглед на моменталната ситуација. Токму поради тоа, самиот обред се смета за симболичен израз, бидејќи содржи некаква религиска идеја, чувство или активност, која преку замислено дејство дејствува на одредени предмети или појави (Петар Влаховиќ, 1988: 9). Самиот обред што имал заштитна функција на ниво на целата селска заедница можел да се изведе на неколку начини. Првиот е **принципот на колективна партиципација**, кога во изведувањето на обредот учествува целото село (во Горна Река тоа е селската слава), вториот е **принципот на делегација**, кога се избира определена група луѓе која ја презема улогата на застапник на интересите на целата заедница (во Горна Река тоа се *василичариџе* и *додоле*) и третиот е **принципот на индивидуален застапник** (Душан Бандиќ, 1978: 111-119) (во Горна Река тоа е селскиот кум на Светијовановото кумство, во определени ситуации и разни бајачки), кога се избира еден човек/жена од заедницата кој/а ја презема улогата на заштитник на колективните маалски и селски интереси.

Како пример за **принципот на колективна партиципација**, во горнореканските села се вбројуваат обичаите и обредите што се изведуваат од страна на сите селани - членови на заедницата, во празнувањето на **селската слава**. Истиот термин *слава* го употребуваат и во меѓусебната вербална комуникација кога го користат албанскиот јазик¹ (Душан Недељковиќ, 1934: 104). Секое село си има свој заштитник и најчесто името на заштитникот го носи и селската црква. Празнувањето на локалниот селски патрон-заштитник на селото е длабоко вкоренето во свеста на овдешното население. Горнореканците велат дека денот на славата е најважниот ден во годината за сите луѓе што живеат во селото. На тој ден не се работат секојдневните работи, туку треба да се искаже сета почит кон заштитникот на селото со празнувањето во негова чест, односно со правењето на обредниот леб, посета на службата во селската црква и со пречекувањето или одењето на гости. Во многу од горнореканските села, поради малиот број жители, немало постојано поп, туку тој доаѓал само по потреба, за слава, свадба и за погреб. За денот на селската слава, попот целото претпладне го поминувал во црквата на служба, истовремено осветувајќи го лебот. Секое

¹ Состојбата и денес не е изменета, лични теренски истражувања, 1999, 2000 год.

домаќинство месело петолебие - *дение* со проскурник, од кое едно служело за *нафора*, две се носеле како *йеан леб* дома и две земал попот. Петолебието се правело од *чисџо брашно*, секое семејство и во најголемата сиромаштија чувало по 4-5 килограми пченично брашно за славскиот леб. Гостите, пак, доаѓале вечерта спроти празникот, бидејќи на самиот ден се одело во црква на служба, а попладнето мажите оделе на гости кај оние што го носеле истото име како и светецот². Храната што се подготвувала за нив можела да биде мрсна или посна, во зависност од славата. Но, основното јадење било грав со пастрма, компир-манџа или зелка. За посните слави, гурбетџиите носеле суви риби нанижани на конец, цариградска риба - *цилојнки*, дури од Цариград. Бидејќи најголем дел од славите се во зимскиот период, се пиела греана ракија од *цаѓали* сливи, но и црвено вино, исто така донесено од Цариград³.

Интересно е дека Горнореканците не прават разлика во однос на улогата и функцијата на селската слава и на домашната или куќна слава. И едната и другата ја имаат заштитната апотропејска функција и моќ. Единствената разлика е само во тоа што селскиот патрон го штити целото село, сите заедно, а домашната, само семејството кое го прославува. Иако во литературата се забележани повеќе мислења за причините поради кои се прославуваат заштитниците (Веселин Чајкановиќ, 1985: 13; Петар Влаховиќ, 1985: 138-147), Горнореканците сметаат дека празникот, светецот, треба да го заштити селото/семејството од секакви несреќи, да има здравје, берикет и благосостојба за луѓето и за стоката. Таа е секогаш празник на живите. За нив се организира и обредна гозба во секој дом, односно ручек-вечера, кога гостите вербално ги искажуваат желбите за благосостојба, здравје и за плодност. Како што обредната трпеза е основното обележје на домашната слава кога се искажува гостопримството⁴ (Миленко Филиповиќ, 1985: 159) така таа е едно од обележјата и на селската слава со истото значење, но сфатена и како „молбена жртва за плодност“ (Jovan Janićijević, 1986: 212). Бидејќи секое село има своја селска слава, посетите се на релација домаќини од едно село - гости од други села. На овој начин станува збор за условни односи, бидејќи оној што отишол на гости, истовремено има обврска и да ги пречека сегашните домаќини, но како гости кога тој ќе ја празнува својата селска слава. На овој начин, славското празнување има периодичен - цикличен карактер, секоја година на ист датум со континуирана функција. Една од главните карактеристики на прославувањето на селската слава била можноста за воспоставување, чување и одржување на меѓуселските комуникации во пределот, кои од своја страна, пак, истовремено придонесувале за зацврстување на заедницата и на нејзиниот етнички идентитет.

Бидејќи населението во Горна Река е мешано, во смисла на внатрешни миграции, оние семејства што се доселени од едно во друго горнореканско

² Информаторка Јакимовска Милица, с. Волковија (лични теренски информации).

³ Информаторка Аврамовска Босилка, с. Врбен (лични теренски информации).

⁴ Повеќе за улогата и функцијата на гостопримството, види кај: Чајкановиќ Веселин, *Госпојиримство и њеофанија*, Мит и религија у Срба, Београд, 1973 г.

село ја слават својата стара слава. На пример, доселениците од Ничпур во Врбен, како своја „селска слава“ ја слават Св. Архангел Михаил - ничпурската селска слава, а не Св. Никола (зимски) која е врбенска слава⁵. Денес, бидејќи најголем дел од горнореканските села се раселени, селските слави се прославуваат само во неколку од нив, онаму каде што живее макар и еден

член од семејството. Така, за селската слава Митровден (8.11./26.11.), во селото Волковија, во куќата на Милица Јакимовска, која живее сама, дошле на гости тројцата синови од Скопје и двете ќерки од Врбен со своите семејства⁶. Дел од иселените Горнореканци селската слава ја празнуваат и во градските средини каде што живеат денес. Многу почесто прославувањето се манифестира само со принесување бескрвна жртва, манифестирана преку кршење на колач во црката, „за здравје“, без обредната трпеза, која во овие случаи се прави само за куќната слава, а не и за селската.

Принципот на делегација подразбира избирање на одредена група која ќе врши определени активности, но со колективна цел - заштитна или иницирачка, поттикнувачка, предизвикувачка функција која се однесува на целата селска заедница. Како пример за заштитната функција се **василичарите**. Обредот се изведувал на 12.1./30.1. Главни учесници во овој обред биле исклучително машки деца на 10-12 до 14-годишна возраст. Возрасни не учествувале. Децата се собирале околу 4 часот наутро спроти празникот на св. Василиј Велики, од каде што и потекнува името на учесниците во овој обред, и го започнувале обредното обиколување на сите куќи во селото. Не смееле да изостават ниту една куќа, сите семејства морале да бидат посетени. За ваквата обиколка на селските куќи, секоја домаќинка им давала на децата грав, јајца, маст, брашно, месо, компири. Децата ги носеле собраните работи дома кај некој од учесниците во поворката, каде што мајката им приготвувала јадење. Јадењето, подготвено од добиените производи, било наменето само за василичарите. Според овој опис, речиси сè е идентично со веќе познатите обредни игри кои се изведуваат за време на празникот Василица и во други наши предели⁷. Но, освен основната визуелна разлика, во смисла на употребата на маските, која во овој етнички предел наполно отсуствува, постојат и други разлики. Горнореканците веруваат дека секоја година на празникот Св. Василиј се будела мечката и излегувала да јаде⁸. Јадењето требало да го дадат децата. Иако овие две реченици беа единствените елементи на кои информаторите се сеќаваа во контекст на поврзувањето на празникот на св. Василиј со веќе заборавениот култ кон мечката, сепак во пошироката литература се забележани слични појави во

⁵ Информатор Аврамовски Ранко, с. Врбен (лични теренски информации).

⁶ Информатор Јакимовска Милица, с. Волковија (лични теренски информации).

⁷ Повеќе за оваа проблематика во Зборникот на трудови од меѓународниот симпозиум „Обичаи со маски“, Вевчани-Струга, 1996 г.

⁸ Информатори: Аврамовска Босилка, с. Врбен, Спировска Ана, с. Кракорница, Станковска Петкана, с. Врбен (лични теренски информации).

други етнопределски целини на Балканот⁹. Во горнореканските села, освен децата, во обредот учествува и една домаќинка. Бидејќи производите се во сурова состојба и повеќето од нив (брашно, месо, грав, компири) не можат да се јадат така, потребно е некој да ги зготви. Така се појавува домаќинката - мајката на некој од василичарите, која го приготвува јадењето од продуктите собрани од сите селски домаќинства. Но, обредната храна ја јадат само децата-василичари. Објаснувањето што го дава Иван Ковачевиќ (Ivan Kovačević, 1985: 28) во овој контекст се однесува за специјалниот код на релација човек : природа = човек : мечка, кој нè доведува до декодираниот материјал:

	Обред на Св. Василиј (размена варено-сурово)	општество и култура
човек : мечка →	-----	= -----
	митски херој (св. Василиј)	натчовечки и натприродни сили

На крајот се добива целосна формула, која во нашиот случај би била:

	решение во рамките на човечката моќ	општество и култура		обред на Св. Василиј
човек : природа →	-----	= -----	=	човек : мечка → -----
	решение надвор од човечките можности	натчовечки и натприродни сили		митски херој

Како општа констатација, со помош на семиолошка анализа на овој обред, се изведува заклучокот дека, иако во минатото верувањата во однос на мечката се доведувале во врска со „трагите на тотемизмот“ (Шпиро Кулишиќ, 1970: 17-19), сепак, според поновите истражувања, „човековиот однос кон мечката претставува дел од општиот однос кон природата, однос кој со елементарната борба за егзистенција нужно е окарактеризирана како антагонистичка“ (Ivan Kovačević, 1985: 28).

Како пример за изведба на обреди по **принцип на делегација** е и обредот за измолување дожд, во Македонија познат како *додоле*, *вајдудуле*, *ојдодоле*, *дождоле* и слично. Црковно-христијанскиот празничен систем установен во минатото, до голем степен бил направен според

⁹ Според едно од преданијата, „мечката била човек кој бил претворен во мечка бидејќи го месел лебот со нозе“, според Дучиќ Стеван, *Живои и обичаји племена Куча*, СЕЗ, кн. XLVIII, Београд, 1931 г.; Кулишиќ Шпиро, *О улози и значењу живоиинског и људског полагеника*, Етнологски преглед, кн. 6-7, Београд, 1968 г.; истиот, *Из сѝаре срѝске религије*, Београд, 1970 г.; Levi-Stros Klod, *Totemizam danas*, BIGZ, Beograd, 1979 г.; Ђорђевиќ Тихомир, *Природа у веровању и предању нашег народа*, СЕЗ, кн. LXXI, Београд, 1958 г.; Kovačević Ivan, *Semiologija rituala*, biblioteka XX vek, Beograd, 1985g.; Bandić Dušan, *Primena dijalektičke dihotomije u analizi obreda*, Etnološke sveske, br. 1, Beograd, 1978 г.

општонародниот земјоделско-сточарски календар и „бил исполнет со содржина што само во одредена мера била синхронизирана со некои религиозни претстави“ (Илија Манолов, 1977: 139). Магиската контрола на дождот била една од најважните работи кои специјално избрано лице ги изведувало во корист на заедницата. Во овој контекст, како најважни се издвојуваат активностите со кои требало да се обезбеди доволна количина дожд (Џемс Џ. Фрејзер, 1992: 92). Кај балканските народи, а и кај многу други народи надвор од Балканскиот Полуостров, речиси без исклучок се изведувале обредни игри за измолување дожд. Со оглед на балканските културни основи, како резултат на територијалната поврзаност помеѓу различните народи на Балканот, и нивните обичаи за измолување дожд се истоветни или многу сродни (Блаже Ристовски, 1977: 37). Бидејќи луѓето верувале дека сушата како појава, односно непаѓањето дожд е господова казна за некој претходно направен грев (Тихомир Ђорђевиќ, 1958: 58), требало да се направи „нешто“ за господ да се умилива и да „пушти“ дожд. Според Блаже Ристовски, иако потеклото на овие обичаи не е докрај разјаснето, сепак може да се каже дека тие имаат општословенски карактер, иако не може сосема да се апстрахира и податокот дека и „староседелските народи на Балканот си имале свои обичаи за измолување дожд од разните богови и дека подоцна, во текот на развитокот во **лимитрофитетот на една средина**, се дошло до разновидни контаминации и адаптации што толку се испомешале, па денеска станува вонредно тешко да се протолкуваат патиштата на тој развиток“ (Блаже Ристовски, 1977: 37). Токму во еден таков лимитрофен простор во каков што се наоѓа етничкиот предел Горна Река се среќаваат елементи кои можат да се поврзат со старобалканската култура, но и со претхристијанските и христијанските традиции на Горнореканците. Иако определени автори сметаат дека во високопланинските села не постои потреба од изведување обреди за предизвикување дожд, бидејќи „проблемот за дожд не постои“, сепак е евидентиран и кај Каракачаните, иако се сточари (Илија Манолов, 1977: 144).

Исто така, и во Горна Река овој обред се изведувал, иако се работи за високопланински сточарски населби. Како и во најголемиот дел од етничка Македонија, така и во Горна Река обредот се нарекувал *додоле*. Најчесто се изведувал во почетокот на летниот период, ако немало врнежи од дожд. Додолето било девојче на возраст од 9 до 12 години, не повозрасно, накитено со зеленило и со јоргован¹⁰. Самата возраст на додолето, пак, се доведува во врска со потребата тоа да биде „сексуално чисто, т.е. девојче пред првата менструација“ (Ivan Kovačević, 1985: 79). Вака накитено, додолето и другите девојчиња кои учествувале во целокупната изведба на обичајот го обиколувале селото. Пред секоја куќа застанувале, пееле додолски песни со молба до бога да заврне, а домаќинките го поливале со вода. На овој начин, по пат на имитативна или хомеопатска магија, верувале дека како што е додолето накиснато така и земјата ќе се накисне од врнежите кои треба да паднат. Познатото верување дека сличното произведува слично, односно дека

¹⁰ Информаторка Јосифовска Милица, с. Волковија (лични теренски информации).

последницата личи на својата причина, е забележлива и кај ова население. Но, според Весна Чулиновиќ-Константиновиќ, освен принципите на имитативната магија, треба да се истакнат и принципите на контагиозната магија, манифестирани преку зеленилото што е наредено околу обредниот субјект (Vesna Čulinović-Konstantinović, 1963: 86), околу додолето. Додолето го дарувале со храна и со прехранбени продукти (масло, месо, шеќер, брашно), од кои се приготвувало јадење во домот на додолето. Се собирале *žosīiii*, односно оваа обредна храна ја јаделе девојчињата што учествувале во додолската поворка¹¹. Додолскиот обред можел да се повтори повеќепати, доколку паднатата количина дожд била мала, но сите информатори истакнуваат дека по изведувањето на додолето, најдоцна по една недела заврнувало¹².

Во Горна Река обредот имал пригоден карактер и се изведувал во кој било ден во период на суша, но во селото Маврово, село во Мавровско Поле, со кое Горнореканци имаат многу врски во етничкото живеење, истакнуваат дека обредот се изведувал исклучително на празникот Спасовден (Вознесение Христово). Но, овој празник, пак, секогаш е во четврток¹³, четириесет дена по Велигден. На тој начин, можеби се зачувани траги од претхристијанската традиција на верувањето во култот на словенскиот громовник Перун, „како господар на дождот и на громот“ (Слободан Зечевиќ, 1975: 127-128). Авторот Слободан Зечевиќ дури смета дека и самиот термин *дудуле* најверојатно е изведен од синонимното име на богот Перун, кој освен општословенското име, имал и свое месно име Додо, кое се јавувало само кај Јужните Словени. Миленко Филиповиќ исто така наоѓа траги од Перуновиот култ во терминологијата, преку терминот *īēīеруда*, како синоним или алтернатива на името додоле (Milenko Filipović, 1948: 77). Во некои предели на Р. Бугарија, пак, обредот на *īēīеруда* е соединет со обредот *žерман* (Михаил Арнаудов, 1934: 585), кога на два различни начина се настојува да се предизвика дожд, преку имитативната магија (*īēīеруда*) и преку принесување супститут на човечка жртва претставена како кукла од кал (*žерман*), за да се умиливаат лошите демонски сили. Иако во литературата се среќаваат автори кои на поинаков начин ги поврзуваат обредните дејства за измолување дожд (Петар Петровиќ, 1952: 378), сепак се чини дека, следејќи ја етимологијата на зборот *додолето* (*īēīеруда*, *īēīероне*, *īрīоруше*), објаснувањата на М. Филиповиќ и на С. Зечевиќ можат да се прифатат како веројатни. Горнореканците повеќе од 40 години не го изведуваат овој обичај, така што нивните основни знаења за него се однесуваат само на причините поради кои се изведувал обредот, како и на некои елементи поврзани конкретно со додолето (полот, возраста, семејниот статус, зеленилото). Со оглед на истоветноста на многу елементи во обредот

¹¹ Информаторка Јовановска Филка, с. Врбен (лични теренски информации).

¹² Лични теренски истражувања во Горна Река, 1999, 2000 г.

¹³ Во подалечното минато, Мијаците од селото Смилево (Битолско) исто така правеле *вајдудуле*, само во четврток, спореди: Константинов Хр. Душко, *Лейнишје обичаи, ѝесни и игри во мијачкојто село Смилево (бишолско)*, „Македонски фолклор“, год. X, бр. 19-20, Скопје, 1977г., стр. 179.

кои се забележуваат кај сите балкански народи (Македонци, Срби, Бугари, Хрвати, Албанци, Грци), може да се зборува за заеднички општобалкански културни елементи. Слични обредни дејства, со иста цел, се изведуваат во цела Европа и пошироко (Наталија Н. Велецкаја, 1977: 87-100). Со сигурност може да се каже дека секаде каде што се изведувале, овие обреди биле во тесна врска со измолувањето благосостојба од силите што владееле со природните појави, како основен предуслов за живот во минатото.

Принципот на **индивидуален застапник** како заштитник на селската заедница во Горна Река се манифестира преку **избраниот кум** на Светијовановото кумство или преку индивидуален претставник на ниво на селско маало, село или на група села на празникот Богојавление (18,19,20. 1.), меѓу народот познат како Водици. Самиот празник се состои од тридневна празнување: Водокрст (18.1. по н.к.), Богојавление, или Водици (19.1. по н.к.), и Собор на св. Јован Крстител. Со овие празници, всушност, завршуваат таканаречените *некрстиени денови*. Според христијанизираната варијанта на народната религија, тоа е периодот од Христовото раѓање (7.1. по н.к.) до неговото крштевање во реката Јордан на празникот Водици (19.1. по н.к.). Според народното верување, тоа е време кога „долниот свет“ е отворен, а по земјата шетаат разни караконцули, толосуми, јапери, лугати, нанесувајќи им штета на луѓето. Тогаш излегувале и мртвите од гробовите, влегувале во куќите и присуствувале на гозбите (Веселин Чајкановиќ, 1973: 50). Како решение за овој критичен период, црквата нудела молитви, но народот сепак останувал на своите стари верувања (Petar Vlahović, 1972: 88) и на своите начини на заштита. Во рамките на системите за заштита, нашето население во овој период се воздржувало и од повеќето домашни работи: не предело, не плетело, не шиело, „бидејќи Богородица сеуште била леунка а водата не била крстена“ (Марко Цепенков, 1972: 56-68). На овој начин се покажува колкаво било верувањето во моќта на водата меѓу населението. Во случајов, водата како симбол е место каде што се истерувала нечистата сила (Љубинко Раденковиќ, 1996: 49, 51), а истовремено со осветувањето таа добивала нова, позитивна, заштитна, волшебна моќ. Впрочем, целото македонско население силно верува во заштитната моќ на водата наполнета на Водици, дури и ако во неа не е фрлен крстот и не е осветена. Се верува дека на тој ден сите води се исцелителни, со силно потенцирана профилатичка моќ. Водата уште повеќе е исцелителна доколку истовремено е и осветена со фрлањето на крстот. Секое семејство чува дома од оваа вода и ја употребува за пиење или за мачкање во случај на болести, против уроци или против други лоши влијанија врз луѓето, но и врз добитокот.

Во своето празнување на Водици, Горнореканците имаат многу заеднички елементи во обичаите со Мијаците од Долна Река. Живеејќи во непосредно соседство со нив, активностите што ги имале Мијаците на овој празник, исто така, биле дел и од горнореканското прославување на празникот. Постојат одредени разлики кои, сепак, во суштина не го менуваат самиот обичај, бидејќи истите законитости важат и кај Мијаците и кај

Горнореканците¹⁴. Обредната пракса почнува на 17.1. по полноќ¹⁵, кога се врзува крстот¹⁶. За разлика од Мијаците, кои крстот го врзуваат во домот на стариот кум, Горнореканците го прават тоа надвор. Две жени земаат две клопчиња волнен конец со бела и со црвена боја и едната од едната страна на патот, а другата од другата страна, одмотувајќи ги, истовремено ги всукуваат во шарен, црвено-бел конец. Всукувањето треба да заврши кај *ајазмаџа*, односно кај лековитата вода¹⁷. Авторите што се занимаваат со проучувањето на симболиката на боите, на белата и на црвената боја им посветуваат особено внимание. Според нив, белата боја е симбол на светлоста, чистотата, вистината, поврзана со празниците (Џек Тресидер, 2001: 15-16), со создавачка моќ. Црвената боја, пак, која се смета за најзначајната боја во традициската култура воопшто, е симбол на крвта, радоста, животната сила и на здравјето. Односот или врската бело-црвено може да го симболизира машкиот и женскиот принцип, односно позицијата на промена, каде што спаѓа и оздравувањето и прочистувањето, односно заштитата од нечистите сили (Љубинко Раденковиќ, 1996: 281-294). Освен апотропејската функција, црвената боја ја има силно нагласената профилактична моќ, додека белата боја одредени автори ја поврзуваат со подземниот, хтонскиот свет (Gabriela Šubert, 1984: 141). Црвено-белите конци всукани во клопче се носат во куќата на кумот, каде што се наоѓа крстот. Околу пладне, 13-14 часот, се собираат жени кај кумот и таму го месат обредниот леб - *џоѓача*. Обредниот леб е благ, го месат од „чисто“ брашно, со квасец и шеќер. Тој треба да е доволно голем, „да има за сите“. Бидејќи лебот претставува бескрвна жртва, со неговото принесување треба да се обезбеди напредок на целата заедница. Обредниот чин на јадење на секој обреден леб е тесно поврзан како со сточарската така и со земјоделската обредност и истовремено ѝ припаѓа и на аграрната и на сточарската магија (Анета Светиева, 1984: 136-137; 1990: 22). Но воедно, јадењето на обредниот леб има и симболична улога и се поврзува и со колективитетот, односно со заедништвото на целото село, бидејќи заедничкиот ручек како чин претставува повторно обредно принесување заедничка жртва, со што на единствениот можен начин, со жртвен чин, се почнува нов верски живот (Миѓа Елијаде, 1991: 270). Обредното шарање на лебот го прави девојче или млада невеста со тесто од кое се прават вегетативни мотиви врз тестото и плетенка со која се обиколува лебот. Исто така, со помош на сребрениот крст, кој се носи на градите на синцирчиња со празничната женска народна носија на Горнореканците, се прават отпечатоци во форма на шарки помеѓу растителните мотиви.

¹⁴ Всушност, некои автори сметаат дека во подалечното минато, Горна Река сочинувала една целина со Мијаците, Смиљаниќ Тома, *Мијаци, Горња Река и Мавровско Поље*, СЕЗ, књ. 5, СКА, Београд, 1925 г., стр. 74.

¹⁵ Обредот, во суштина, почнува на 18.1. по н.к. (на Водокрст), во раните утрински часови. Информаторка Аврамовска Босилка, с. Врбен (лични теренски информации).

¹⁶ Во одделни предели во Македонија, Водокрст се сметал речиси за делник, работен ден без некои празнични елементи, Обрембски Јозеф, *Македонски етносоциолошки студии*, книга II, Институт за старословенска култура - Прилеп, Скопје-Прилеп, 2001 г., стр. 236.

¹⁷ Информатор Јовановски Јован, с. Врбен (лични теренски информации).

Како што може да се види од изложениот емпириски материјал, во првиот дел од Водопост (до 18 часот) е застапена исклучително женската обредност, додека машката обредност е во вечерните часови и во следните два дена на овие празнувања. Вечерта, стариот кум го носи крстот, клопчето од црвено-бел конец, чамово гранче и босилек во селската црква Св. Никола. Улогата на босилекот во духовното живеење на Македонците е голема, така што и Горнореканците веруваат во неговата апотропејска, профилактичка и „божја“ моќ, исто како и другите словенски народи. Босилекот со својата миризба симболично ги поврзува земното и небеското, но бидејќи во обредите најчесто се наквасува со вода, добива и подземно, хтонско значење (Љубинко Раденковиќ, 1996: 214). Чамовото гранче, пак, како дел од зимзелено растение, е многу отпорно и издржливо дрво кое брзо се обновува¹⁸. Освен тоа, во зимскиот период е единствено зелено дрво во пределот, со листови-иглички. Свештеното лице, попот, започнува да го намотува конечот околу крстот. Намотувањето го продолжува кумот сè додека не се потроши конечот. Откако ќе се намота крстот, се става во сад полн со вода, заедно со босилекот. На овој начин, водата што е во садот истовремено се осветува, добивајќи ја својата заштитна функција. Крстот преноќува во црквата сè до утредента, кога го добива својот нов сопственик - кумот-заштитник на селото. Утредента, на 19 јануари утрото, попот заедно со стариот и со новиот кум, придружуван од сите машки членови на заедницата, оди кај *ајазмаџа*, каде што го фрла крстот во водата, а момчињата го фаќаат. Во некои горнорекански села целиот обред се изведувал во кругот на црквата, во голем сад со вода. Оној што ќе го фател крстот се сметало дека ќе биде многу среќен во таа година, но и целата заедница со него. Истиот ден, на Водици, сите мажи што го носеле името Боге славеле именден и вечерта им доаѓале визитари. Исто така, и оние што го носеле името Јован славеле именден, но на 20 јануари. Новиот кум приредувал обреден ручек за сите гости од селото¹⁹ и за гости од другите села доколку заеднички се избирал кум. Во селото Врбен некогаш исто така им се давал ручек на гостите, но денеска кумот дава само мезе, салата и ракија. Светијовановите гости одеа во секоја куќа во селото каде што имало млада невеста, односно каде што невестата е помалку од една година. Таму седнувале и откако ќе се напиеле нешто, си заминувале.

Во руралните средини во Македонија, на празникот Св. Јован му се дава извонредно големо значење. Иако во многу етнички предели, каде што во минатото се изведувале обреди за овој празник, денес состојбата е сосема поинаква, сепак луѓето сè уште паметат дел од тие обичаи. Денеска празникот сè уште е зачуван во поширокиот етнички предел на Река. Светијовановото кумство како обред во својата суштина има заштитна

¹⁸ „Чамовото дрво и да не го садиш, само си расте. Шумата се сечи, ама чамот пак брзо порастува, јако е...“ Информатор Јосифовски Методија, с. Кракорница (лични теренски информации, 1999, 2000 г.).

¹⁹ Во 1995 година, во селото Беличица крстот бил во домот на Ќирко и на Верица Рафајловски и тие пречекале вкупно 95 гости на ручек „на денот“. Информатор Јовановски Јован, с. Врбен (лични теренски информации).

функција која има моќ преку еден индивидуален претставник - кумот, да заштити едно маало или целото село. Колкава е вербата во неговата заштитна улога дознаваме од податокот што се однесува на Мијаците, кај кои во ноќта додека крстот се наоѓал во црквата, а не кај кумот-заштитник, секој си правел крст од слама, кој ја преземал улогата на заштитник до утредента, кога крстот го земал новиот кум, со што престанувале опасностите за заедницата, а со тоа и за поединецот (Галаба Паликрушева, 1975: 65-66). Во некои од селата во Горна Река се избирале повеќе кумови, односно колку што имало маала, толку имало и кумови. Понекаде заедно се здружувале „по две маала во еден крст“ и заеднички ги изведувале сите обредни дејства. Ваквата состојба се среќава во селата што се поголеми и имаат поголем број жители (на пример, во Врбен), па следствено, се здружувале заедно по две-три маала и заеднички го славеле крстот. Ваквото здружување се правело со цел сите селани да дочекаат да го „земат крстот“, зашто, во спротивно, би поминале многу години и некој воопшто не би дочекал за време на својот живот Светијованското кумство да биде во неговиот дом. На овој начин, кумот го избира селската заедница и тој исполнува определен обред во име на таа заедница. Едновремено, ваквото селско кумство, како преодна категорија (Јозеф Обрембски, 2001: 237), му овозможува на секое семејство да ја доживее таа улога. Но, најголемиот дел од горнореканските села биле мали и се избирал само по еден кум. Исклучок правело селото Врбен, каде што имало пет Свјованови кумови (во секое маало одделно). Некои од селата се здружувале заедно и заедно го „врзувале крстот“. Таков бил случајот со селата Рибница, Нивишта, Тануше, Жужње, Бибај, кои го врзувале крстот во селото Ничпур²⁰. Денеска состојбата е сосема изменета, така што и ничпурци веќе не го врзуваат крстот во Ничпур, туку во Гостивар. Од сите горнорекански села, традицијата на Свјовановото кумство како што е опишана сè уште се празнува во селото Врбен, најмногу поради фактот што тоа е единственото горнореканско село населено со Македонци во кое миграцијата како процес делумно е сопрена поради хидроцентралата „Врбен“, каде што е вработено дел од ова население.

Библиографија:

Арnaudовъ, Михаил

1934 *Праздниченъ оѣнь, Очерки њо Бѣлѣарския фолкоръ*, Издание на Министерството на народното просвѣщение, София.

²⁰ Информатори Игњатовски Славко, Игњатовска Тренда, с. Ничпур (лични теренски информации, 1999, 2000 год.).

Бандић, Душан

1978 *Колективни сеоски обреди као културни феномен*, Новопазарски зборник, бр. 2, Нови Пазар.

Vlahović Petar,

1972 *Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije*, BIGZ, Beograd.

1985 *Прилози проучавању крсне славе*, зборник О крсном имену, библиотека „Баштина“, Београд.

1988 *Значај новопазарског краја за проучавање народних обичаја*, ЕС, IX, Београд-Нови Пазар.

1990 *Kontinuitet u antropologiji i etnologiji*, Etnoantropološki problemi, sv. 8, Beograd .

Велецкая Н. Наталия,

1977 *Рудименти индоевропских и древнебалканских ритуалов в славяно-балканской обрядности медиации сил природы* (додола-пеперуда-герман), МФ, год. X, бр. 19-20, Скопје.

Ђорђевић Тихомир,

1958 *Природа у веровању и предању нашег народа*, СЕЗ, књ. LXXI, Београд.

Elijade Mirča,

1991 *Istorija verovanja i religijskih ideja*, knj. II, biblioteka „Karijatide“, Beograd.

Зечевих Слободан,

1975 *Елементи наше митологије у народним обредима уз игру*, Зеница.

Јанаџијевић Јован,

1986 *U znaku Moloha: antropološki ogled o žrtvovanju*, Beograd.

Kovačević Ivan,

1985 *Semiologija rituala*, biblioteka „XX vek“, Beograd.

Кулишић Шпиро,

1970 *Из сѣаре срѣске религије*, Београд.

Манолов Илија,

1977 *Лейниѣе обичајни ѣесни во југозајадна Буѣарија*, МФ, год. X, бр. 19-20, Скопје.

Недељковић Душан,

1934 *Горњореканска еѣноѣсихолошка ѣруѣа*, ГСНД, књ. XIII, Скопје.

Обрембски Јозеф,

2001 *Македонски еѣносоциолошки сѣудии*, кн. II, Институт за старословенска култура - Прилеп, Скопје-Прилеп.

Паликрушева Галаба,

1975 *Кумсѣвоѣо и ѣобраѣимсѣвоѣо на Свеѣи Јован*, МФ, год. VIII, бр. 15-16, Скопје.

Петровић Петар,

1952 *О Перуновом кулѣу код Јужних Словена*, ГЕИ, САНУ, 1-2, Београд

Раденковић Љубинко,

1996 *Симболика свеѣа у народној маѣији Јужних Словена*, БИ, САНУ, посебна издања, књ. 67, Београд.

Ристовски Блаже,

1977 *Македонскиѣе додолски и друѣи обичаи и ѣесни за дожд*, МФ, год. X, бр.19-20, Скопје.

Светиева Анета,

1984 *Процес на есѣѣѣизација и рационализација во обликувањѣо на некои обредни лебови во Македонија*, МФ, год. XVII, бр. 34, Скопје.

1990 *Гурѓовденскиите обредни лебови во Македонија и нивната функција во обичаите и верувањата*, МФ, год. XXIII, бр. 46, Скопје.

Тресидер Цек,

2001 *Речник на симболи*, библиотека „Свинга“, Скопје.

Filipović Milenko,

1948 *Tragovi Perunova kulta kod Južnih Slovena*, GZMS, III, Sarajevo.

1985 *Слава, служба или крсно име у писаним изворима до краја XVIII века*, О крсном имену (зборник), библиотека „Баштина“, Београд.

Фрејзер Ц. Цемс,

1992 *Златна грана, истражување магије и религије*, библиотека „Поседна издања“, књига шеста, Београд.

Цепенков Марко,

1972 *Македонски народни умотворби*, кн. IX, Народни верувања, Скопје.

Чајкановић Веселин,

1973 *Госпојимство и иеофанија, Мит и религија у Срба*, Београд.

1985 *Слава*, О крсном имену (зборник), библиотека „Баштина“, Београд.

Čulinović-Konstantinović Vesna,

1963 *Dodole i prporše, Narodni običaj za prizivanje kiše*, Narodna umijetnost, Zagreb.

Schubert Gabriela,

1984 *Konac, vrpce i tkanina kao magijska sredstva narodne medicine u jugoistočnoj Evropi*, МФ, год. XVII, бр. 33, Скопје.