УДК 27-5 (=163.3)

Љупчо С. Ристески (Македонија)

ФЕНОМЕНОЛОГИЈА НА НАРОДНАТА РЕЛИГИЈА. ПРИМЕРИ ОД МАКЕДОНСКАТА НАРОДНА ТРАДИЦИЈА

Апстракт: Проучувањето на еден многу значаен антрополошки проблем каков што е религијата претставува комплексен и сложен истражувачки предизвик. Имајќи ги предвид досегашните диференцирања на специфичните категории култура, сметаме дека е неопходно да се дефинираат и различните категории религиски системи. Се разбира, тука се задржуваме на категоријата религија што соодветствува на народната култура. Во етнолошката наука не постои дефинитивен консензус околу користењето на еден термин со кој треба да се опфати оваа специфична категорија. Митот, односно митското мислење се определувачките категории врз кои почива вкупниот систем на перцепирање и создавање на претставите на човекот за него и за светот. Во митовите се изнесени најсветите вистини за луѓето, за нивните предци, за нивната земја, така што е сосема разбирливо што овие фундаментални конституенти на идентитетот на луѓето се вреднуваат како свети вистини во свеста на луѓето и во нивните митски знаења и претстави.

Клучни зборови: народна религија, мит, обред, Македонци.

Проучувањето на еден многу значаен антрополошки проблем каков што е религијата претставува комплексен и сложен истражувачки предизвик. Имајќи ги предвид досегашните диференцирања на специфичните категории култура, сметаме дека е неопходно да се дефинираат и различните категории религиски системи. Се разбира, тука се задржуваме на категоријата религија што соодветствува на народната култура.

Во етнолошката наука не постои дефинитивен консензус околу користењето на еден термин со кој треба да се опфати оваа специфична категорија. Се користат термините народна религија (Бандиќ 1991: 10), рурално христијанство (Елијаде 1992: 167), народна теологија (Елијаде 1992: 167), фолклорна религија, народно христијанство, народна теологија (Бандиќ 1991: 10; Елијаде 1992: 177-179), синкретично христијанство (Анкова: 9-10), паганско православие (Обрембски 2001: 9-15) и др.

До неодамна во Македонија се сметаше дека не постојат поопсежни теориски истражувања на категоријата народна култура. Меѓутоа, со излегување од печат на студиите на полскиот етнолог и

антрополог Јозеф Обрембски, стручното мислење на етнолошката јавност во голема мера се смени, а што е многу поверојатно, допрва, преку критичките анализи на неговото дело, ќе се согледаат неговите пионерски анализи на овој извонредно значаен проблем. Во триесеттите години од XX век, Јозеф Обрембски, истражувајќи ја народната култура на Поречаните во Македонија во контекст на религиите на народите во источна Европа, утврдил дека станува збор за целосно специфична категорија религија според нејзините карактеристики. Тој во своите студии ја нарекува паганско православие. Народната религија, како посебна категорија, тој ја дефинира како „состав, создаден од ред составни елементи, разнородни во генетски однос, состав, во кој постарите пагански елементи се испомешани и се поврзани со специфичен систем со поновите елементи и христијанскиот концепт“ (Обрембски, кн. 2, 2001: 9-15). Истражувањето на специфичностите на народната култура и религија на поречкото општество, како и теориската подлога што ја имал во тоа време како докторанд кај Б. Малиновски, му овозможиле на Обрембски толку муниционзно и релевантно да ја оцени и да ја процени категоријата народна култура, така што неговата теориска анализа во целост може да се смета како релевантна и актуелна сè до денес. „Овој религиозен систем“, смета Обрембски, „кој е сепак, составен дел на неговата култура и кој на црковната организација и припаѓа делумно, се разбира, е комбинација на пагански и домашни елементи со христијански наслаги, комбинација која создава многу својствена структура, збиена, консеквентна, во која хетерогените елементи биле споени во една целина на некое православно паганство, прилагодено кон општествената организација и потребите на македонскиот селанец и асимилиран од неговите основни концепции и културни позиции. Во тој однос локалниот систем на народната религија без сомнение има сличен карактер со оној, кој бил во изминатите десетилетија или столетија својствен на народите на другите словенски земји“ (Обрембски, кн. 2, 2001: 10).

Значи, под поимот народна религија треба да се подразбре религискиот комплекс кој во текот на долг историски период бил карактеристичен за широките народни маси, поточно за селанството на широкиот простор на Балканот, па со тоа и во Македонија. Овој факт е мошне значаен поради тоа што категоријата луѓе што нè интересира - селанството, е доминантен културен фактор во текот на средниот век, додека пак „повисоките“ или учените слоеви на просветеното религиско учење, особено од периодот на христијанизацијата на Балканот, биле сконцентрирани во многу тесни кругови, особено во градските или во христијанските црковни центри. Во прилог на нашето мислење за особеноста на народната религија како посебна антрополошка категорија одат и фактите што покажуваат дека оваа категорија била доминантна на

Балканот и покрај опстојувањето на многу други официјални верски учења, култови и во претхристијанскиот период.

Во таа смисла, категоријата народна религија претставува сложена структура, во која функционираат разнородни елементи и сегменти според нивната генетска и функционална природа, но тие функционираат хармонично, што придонесува народната религија да не претставува само состав од различни религиски вредности, туку напротив, да функционира динамички, придонесувајќи таа и нејзините составни елементи да се развиваат во специфични антрополошки феномени.

Народната религија на Македонците ги има овие базични карактеристики, така што истражувачите можат да ги откриваат сите видови напластувања (прединдоевропски, индоевропски, палеобалкански, ориентални, словенски, христијански, исламски и сл.), да ги откриваат разликите или промените во функционалните и семиолошките карактеристики на определени сегменти на религијата. Но, тоа што тука сакаме да го истакнеме како посебна специфичност на народната религија на Македонците, а, најверојатно, овој заклучок би можел да се прошири и на другите народни религии од нашето поблиско окружување, е тоа што митско-религиското мислење на луѓето во културниот контекст што ги карактеризира народните култури не знае за ваков вид диференцијација и сегментација на она што го смета за своја религија. Значи, луѓето не знаат дека во нивната религија постојат различни религиски елементи. Тоа значи дека својата религија, а особено својот митско-религиски поглед на светот го сметаат за комплексен и сеопфатен, така што функционира беспрекорно во тој поглед. Значи, припадниците на народната религија, која во овој случај се реализира под закрилата на православното христијанство, ниту во еден момент не го доведуваат во прашање интензитетот на христијанството, уште повеќе на православието. Напротив, целиот овој сложен и сеопфатен комплекс на народната религија функционира како христијански, односно како православен.

Идентичен заклучок може да се донесе и за религиските чувства на Македонците со исламска вероисповед, кои и покрај кревките врски со ортодоксниот ислам, себеси се сметаат за „вистински муслимани“. Како што е познато од историографијата, еден дел од Македонците, по турските освојувања на Македонија, поради одредени општествено-политички и економски околности го прифаќале исламот, со што формално се стекнувале со определени права, кои, инаку, никако не можеле да ги уживаат како „неверници“ во Турското Царство. Процесите на исламизација се одвивале различно во различни периоди и области во Македонија, бидејќи тоа не е проблем на нашето истражување, тука ќе посочиме само дел од поновите истражувања, кои

ги покажуваат резултатите од овие процеси (Историја 1998: 102-118; Светиева 1992: 21-23; Соколовски 1984: 65; Лиманоски 1993).

За утврдувањето на специфичностите на категоријата народна култура кај исламизираните Македонци, за нас се многу позначајни резултатите од етнолошките истражувања кои покажуваат многу слични или идентични карактеристики на религијата како и во случајот со народната религија на Македонците-христијани. Овие факти само ја потврдуваат уште еднаш нашата теза, како и тезата што ја изнел и Ј. Обрембски, дека категоријата народна култура претставува систем или состав од повеќе различни традиции, кои, сепак, во зависност од официјалната религија што населението ја прифаќа во определени културно-историски и општествени услови, може да биде христијанска или муслиманска. Многубројните етнолошки истражувања на теренот покажуваат дека во системот на народната религија на исламизираните Македонци, сè до денес се вклучени многу религиски елементи од предисламскиот период. В. Петреска (Петреска 1998: 7-144), по примерот на дел од исламизираните Мијаци од западна Македонија, покажува дека во пролетниот обреден календар се зачувани многубројни 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.

Митот и митското мислење и категоријата народна религија

Митот, односно митското мислење се определувачките категории врз кои почива вкупниот систем на перцепирање и создавање на претставите на човекот за него и за светот (Леви-Строс 1988: 103-236; Леви-Строс 1989: 202-228). Значи, во народните култури, слично како и во културите на архаичните племиња, митот треба да се набљудува како основен феномен на човечката култура, или, поточно, како единствено релевантен систем на религиско и на општествено уредено однесување на луѓето во определена култура. Притоа, Мирча Елијаде, големиот истражувач на митот и на историјата на религиската мисла воопшто, смета дека „митот е културна и извонредно сложена реалност (...), света приказна, а со тоа и ’вистинска приказна‘, бидејќи секогаш се однесува на стварноста“ (Елијаде 1992: 17-18). Според тоа, митот не може да се набљудува како некаква фикција, замисла, фантазија или измислица според која луѓето го организираат целото свое однесување. Напротив, митот се темели врз свеста и претставите на луѓето за реалните настани, вистинските приказни кои ги обврзуваат луѓето да се владеат според пропишаните правила. Во митовите се изнесени најсветите вистини за

луѓето, за нивните предци, за нивната земја, така што е сосема разбирливо што овие фундаментални конституенти на идентитетот на луѓето се вреднуваат како свети вистини во свеста на луѓето и во нивните митски знаења и претстави. Оттука произлегува значајниот факт, кој го утврдил М. Елијаде, дека: „Во општествата каде што митот сè уште живее, домородците прават разлика помеѓу митовите како вистинити приказни и басните и сказните, кои ги нарекуваат лажни приказни“ (Елијаде 1992: 20).

Според тоа, поимот митска реалност е, можеби, најрелевантен за да може да се искаже вкупното митско доживување на луѓето, а притоа да не се почувствува дека тие, всушност, се наоѓаат во некаква виртуелна реалност. Можеби за истражувачите и за современиот човек, набљудуван од една историска и временска дистанца, митските претстави и митската реалност претставуваат само митски претстави за нешто што не постои, но треба да се обидеме конечно да сфатиме дека она што е митско за нас денес, за луѓето во нивното општествено и културно окружување, ниту размислувањето, ниту свеста, ниту пак поимањето на светот и на околината е митско. Ништо од сето тоа не е митско (замислено, фантастично) за нив, туку напротив, тоа е единствената реалност за нив. Доколку така ја поимаме митската реалност, ќе бидеме на вистинскиот пат да ги разбереме основните поставки на функционирање на митската свест, а со тоа и да ги протолкуваме позначајните категории што учествуваат во конструирањето на митската реалност.

Втемелувачот на современите тенденции во проучувањето на симболичките форми на комуницирање на луѓето, особено на митското мислење, Ернст Касирер, смета дека митското мислење е „единствениот облик на свеста со строго утврдени карактеристични црти“ (Касирер 1985/II: 29) во културите на архаичните народи и во народните култури на европските народи. Според него, митската свест, односно митското мислење, има повеќе специфични карактеристики, кои му ги даваат основните белези. Како значајна карактеристика на митското мислење може да се смета тоа што „нему му недостасува категоријата на ’идеалното‘, па затоа, кога ќе се најде во врска со нешто што има природа на чисто значење, тоа мора да се претвори во нешто што е стварно, во нешто што наликува на постоење за да може воопшто да се изрази“ (Касирер 1985/II: 50). Тоа значи дека митското мислење не создава претстави на ниво на идеи, туку веднаш истите ги преточува во нешто што може да биде поприфатливо, допирливо, видливо, нешто што низ форма на активност, нешто што ќе биде пресоздадено во реалност. Во таа смисла, митското мислење „се покажува како ’конкретно‘ мислење во вистинската смисла на зборот: сè што ќе опфати тоа, доживува посебна конкретизација, меѓусебно срастува. Додека научното

сознание тежнее кон спојување на јасно раздвоените елементи, митското забележување допушта она што го спојува, конечно да се совпадне. Наместо единство на спојување, како синтетичко единство, значи како единство на различното, овде се појавува реално поистоветување, коинциденција“ (Касирер 1985/II: 73,76).

Притоа, во поимањето на предметите и на појавите, митската свест не прави разлачување на замисленото од реалното, на објектите (предметите) од претставите (сликите) за нив. Токму поради тоа, сосема е сеедно дали ќе бидат вклучени вистинските предмети или само сликите или алузиите за нив, при што процесот на активно дејствување непречено ќе продолжи да се остварува. На тој начин се создаваат митските категории на каузалитет, кои најчесто се потпираат врз фактите на сетилните сознанија. Митскиот каузалитет подразбира дека секој допир, блискост или некаква сличност на предметите и на појавите во просторот и во времето најнепосредно се смета како однос на причина и последица. Дури и таму каде што од денешна перспектива би се сметало дека нештата се резултат на случајност или на некаква коинциденција, митското мислење најчесто ги отфрла таквите претпоставки, тежнеејќи одговорот да биде поврзан со причинско-последичните релации на појавите (Касирер 1985/II: 56, 58). Во митското мислење и во митското дејствување, делот од некој објект сосема ја заменува целината, при што може да биде искористен исто толку успешно колку и целината. Всушност, овој мисловен принцип е основа на феноменологијата на магијата во која владее односот на заемност помеѓу целината и нејзините делови. Имајќи ги предвид анализите за видовите магиско дејствување на Џ. Фрејзер и на многумина по него, сметаме дека најцелосно звучи дефиницијата на Б. Јовановиќ дека магиското мислење се реализира според правилата на дејствување според магиски аналогии. Оваа мисловна категорија ги опфаќа сите варијанти на митското мислење.

Иако е повеќе од јасно дека мисловниот процес е категорија која е во целост базирана врз системот на комуникација низ симболи, сепак треба да се изнесат неколку појаснувања, кои поблиску ја дефинираат суштината на симболите во процесот на митското мислење (Мелетински 1995: 232). Имајќи ги предвид претходно изнесените заклучоци за карактеристиките на митското мислење, произлегува дека ситемот на мисловно создавање се заснова врз корпус симболи, кои поврзани на соодветен начин ги презентираат посакуваните замисли. Меѓутоа, сфаќањето, односно поимањето на есенцијата на симболите од денешнава перспектива, значително се разликува од онаа во контекстот на митското мислење. Имено, би можело да се каже дека дури и не постои кристализирана претстава за симболот како форма низ која, по пат на будење на асоцијации, успешно се пренесуваат информациите

помеѓу учесниците во комуникацијата. Митската свест, предметите или појавите, кои претставуваат или треба да претставуваат симболи, ги подразбира не како пренесувачи, туку како носители, поседувачи и чувари на есенцијата (моќта) што ја имаат појавите или предметите. Симболите не презентираат, тие не асоцираат, туку ја носат кондензираната магиската моќ. Ваквото сфаќање Е. Касирер го нарекува супстанцијално (Касирер 1985/II: 67-68).

Во културите каде што пренесувањето и организацијата на информациите се ориентирани превосходно преку обредот (какви што се, впрочем, народните култури), значајно е да се забележи дека не постои еднороден семиолошки систем специјално утврден за фиксирање, чување и за преработка на информациите, туку тоа се прави преку институцијата на обредот. Притоа, во системот на знаковното и симболичко комуницирање се користат елементите од природното и од културното окружување на човекот (елементи од околината, предмети, делови од живеалиштето, од храната, од облеката итн.), придавајќи им, притоа, посебни симболички значења (Бајбурин 1993: 11).

Имајќи ја наум основната категоризација на религија што ја направил Емил Диркем, при што првата категорија ги опфаќа религиските верувања, а втората религиските обреди, би можеле вкупните вредности на митското мислење и на митската свест да ги категоризираме во две основни групи, и тоа:

- митско-религиски претстави и знаења (стекнати се и постојат на ниво на митското мислење);
- митско-религиски активности (активности на луѓето што се во согласност со митските знаења и претстави)

Како резултат на мисловните процеси, во свеста на луѓето се создаваат претстави, верувања, знаења кои се единствениот репер во создавањето на сликата за себеси, за другите и за светот. Според тоа, збировите на вредностите на митското мислење „се организирани според кодови - системи од условни знакови и симболи, кои со својот збир го артикулираат духовниот профил на дадена заедница, нејзиниот поглед на свет“ (Кодови I/1 1996: 5-6).

Ако може да се заклучи дека митските претстави, знаења и верувања се резултат од процесот на спознавање на митската реалност и, најчесто, се преточени во логички целини од единствени суштински единици, како што се кодовите, тогаш произлегува дека единствената можност да се дејствува, да се постигне некаква реакција во смисла на организација или преструктурирање на овие знаења е преземањето активности, или, поточно, обредното дејствување. Обредот е единствениот медиум што овозможува да се дејствува заради интервенирање во митската реалност.

Обредот - единствена форма за актуелизација на митската реалност

Во овој дел сакаме да се задржиме на неколку суштински прашања поврзани со обредот. Сакаме да ја истакнеме суштината на обредот, кој низ формите на строго утврдени правила на однесување им овозможува на луѓето да ги насочат своите активности кон создавање, пресоздавање или трансформирање на митската реалност според нивните културни потреби.

Тоа значи дека обредот, како иманентно антрополошки и културен феномен, има особена природа, во контекстот на културите и на општествата, да функционира како единствена форма на дејствување, форма низ која може да се создава, да се твори, да се пресоздава, да се работи. Значи, обредот не можеме да го разгледуваме како вид формална претстава, перформанс, туку напротив, како чин во кој и низ кој актерите најдиректно и најнепосредно учествуваат во создавањето нови општествено-културни моменти или пак ги пресоздаваат старите според принципите на цикличното повторување, а според обрасците на прапочетоците (Ристески 2001: 1-41). Затоа со право, Е. Касирер, разгледувајќи ги античките култови и мистерии, заклучува дека „тоа што се случува во овие обреди, како и во повеќето култови-мистерии, не е само имитирање на некое случување, туку самото тоа е случување и негово непосредно извршување; тоа е дромена како реално и стварно случување, затоа што е сосема делотворно“ (Касирер 1985/II: 50-51). Драгослав Антониевиќ во студијата „Дромена“, посветена на проучувањето на обредноста со маски кај балканските народи, укажува дека грчкиот збор δρωμενα произлегува од глаголот δραω ’чини, работи, дејствува‘ (Антонијевиќ 1997: 7), сметајќи дека дромената е „вид стереотипизација на некоја активност, не сосема практична, но сѐ уште неодвоена од неа, реминисценција и антиципација на стварното дејствување“ (Антонијевиќ 1997: 8). Тој инсистира на оваа суштинска карактеристика, на дромената, да се гледа како на „дело, чин, средство, активност, случување...“ (Антонијевиќ 1997: 24).

Според тоа, треба да се заклучи дека сите елементи на обредот се во функција на обредот, на дејството, на работата, на заштитата. Условно речено, митската свест го подразбира обредот како основен медиум за актуелизирање на реалноста. Со него се добива, со него или преку него се уништува, се лекува, се убива. „Церемонијата покажува, обредот преобразува, а преобразбата доаѓа најмногу до израз во обредното 'раѓање' од лиминалната состојба - барем во обредите од животната криза“ (Турнер 1989: 169). Во обредот, местото на естетизацијата или на негово „дотерување“ е минимализирано или се јавува како второстепена појава дури во секуларизираните обредни

форми, во кои многу од изворните облици веќе избледеле или се трансформирале (Ристески 2001: 2-3).

Во контекст на погоре изнесените тези за суштината на обредот, ќе се задржиме на разгледувањето на некои од семантичките значења што самиот термин обред ги има(л) во традицијата на словенските народи. Тоа, најверојатно, ќе биде уште една потврда дека онтолошкото значење на зборот е поврзано со поимот на активноста, дејството, работата.

Во „Толковниот речник на рускиот јазик“, под овој термин е запишано следново: „обряд - церемония, чин; ряд строго определенных обичаем действий, сопровождающих и оформляющих совершение актов преимущественно культового характера“ (Усхаков 1974: 707, с.в. обрјад) (церемонија, чин; ред од дејства строго утврдени од обичајот, кои се изведуваат со придружни активности, првенствено од култен карактер).

Во Фасмеровиот „Етимолошки речник“, под одредницата **обряд** се нагласува дека терминот потекнува од зборот *об-рѧдъ, упатувајќи на подетално објаснување кај зборот ряд - укр. ряд, срус. рядъ, стсл. рѧд дъ, буг. ред(ът) со значења „ред, поредок, линија“; срп., хрв. rêд ’ред’, слов. ręд „поредок, ред“, чеш. řęd „поредок, класа, ред, строј“, пол. rzęd, како и на глаголите што произлегуваат од зборот ред, чие основно значење, недвосмислено, е да се реди, да се подредува, да се стави во ред, а што е многу интересно, зборот ręditi во чешкиот јазик значи и „да се управува“ (Фасмер 1978: 108, с.в. обряд, ряд, рядит, ряжу).

Во „Толковниот речник на живиот руски јазик“ на Владимир Даљ, изнесени се прекрасни примери кои покажуваат дека во живиот руски јазик од крајот на XIX век, многу од изворните семантички форми на зборот обред биле јасно и недвосмислено во употреба, при што семантиката на зборот и неговото значење ја покажуваат директната врска со дејството, активноста, при што нештата се извршуваат, се подредуваат, се реализираат. Дадени се многу примери од кои можат да се видат различните семантички значења на зборовите: обряж·ть, обрядить „средување, чистење, доведување во ред“: *хозяин домь обряжаеть* - домаќинот го снабдува, го одржува домот; хозяйка домь обряжаеть - домаќинката се грижи за куќата (ја средува куќата); кто коровъ обрежает - кој се грижи за кравата (за сè што е потребно да се направи со неа - забел. Љ.Р.); обрядит невесту - спремање, украсување, облекување, да ѝ се стави венецот (нарядитъ къ в'нцу); окрутники обрядилис - преоблечени, преправени, маскирани, а зборот обряд „домаќинство, поредок, устројство (организација) во куќата, навика, употреба, примена“ (Толковый словарь II/1881: 618, с.в. обряжать, обрядить).

Од изнесените податоци би можеле да заклучиме дека исконското и основното семантичко значење на поимот обред претставува редот, подредувањето, преуредувањето, организирањето. Значи, определбата и сфаќањето на обредот како дејство или активност

што се одвива под строго определени и општествено и културно утврдени обрасци се второстепени, а примарно, обредот претставува основна, единствена активност, чин на доведување на нештата во ред, подредување, средување, местење или преуредување на нешто што и дотогаш било во некаков ред, кој поради некакви причини бил нарушен. Всушност, тоа е и првичната и основна идеја врз која почиваат сите култури досега, а тоа е идејата дека светот, а со тоа и човекот и сè друго настанало од нередот, хаосот, од ништото, но секогаш преку формите на активност, дејствување на природните или на божествените сили, при што примордијалниот чин е чин на структурирање, организирање на хаотичните елементи и создавање на Светот. Ете затоа најзначајниот корпус обреди во својата суштина ја содржат и ја носат идејата за повторното преуредување на светот, повторната космизација и хармонизација, но заснована врз принципите на прасоздавањето и правремето. „Тоа обновување (повторување) на актот на создавањето во ритуалот (слично на повторувањето во приказните) ја актуелизира самата структура на живеењето, придавајќи им на целината и на нејзините делови невообичаено засилена симболичност и семиотичност, и служи како гаранција за безопасноста и благосостојбата на колективот“ (Топоров 1982: 16).

Заклучок

Иако не постои дефинитивен консензус во врска со употребата на единствен термин што го опфаќа типот религија што се практикува во народните култури, сепак, на крајот, за нас најприфатлив е терминот народна религија. Под поимот народна религија се подразбира религиски комплекс кој во текот на долг историски период бил карактеристичен за народните маси, поточно за селанството на поширокиот простор на Балканот, а со тоа и во Македонија. Овој факт е мошне значаен поради тоа што категоријата луѓе што е предмет на нашиот научен интерес, селанството, е доминантен културен фактор во текот на средниот век, додека пак „повисоките“ слоеви, или учените слоеви, на просветеното религиско учење, особено од периодот на христијанизацијата на Балканот, биле сконцентрирани во многу тесни кругови, особено во градските или во христијанските црковни центри.

Во таа смисла, категоријата народна религија претставува сложена структура во која функционираат елементи и сегменти разнородни според својата генетска и функционална природа, но тие функционираат хармонизирано. Тоа придонесува народната религија да не претставува само состав од различни религиски вредности, туку напротив, да функционира динамично, што ѝ овозможува и самата таа и

нејзините составни елементи да се развиваат како специфични антрополошки феномени.

Практикантите на народната религија, која во случајот со Македонците се реализира под закрилата на православното христијанство или, во еден дел, на исламот, ниту во еден момент не го доведуваат во прашање интензитетот на христијанството или на исламот. Напротив, во свеста на луѓето, во зависност од нивната формална религиска определба, целиот овој сложен и сеопфатен комплекс на народната религија функционира како христијански православен или исламски.

Исто така, во анализата покажавме дека во народните култури, слично како и во културите на архаичните заедници, митот треба да се набљудува како основен феномен на човечката култура, или, поточно, како единствено релевантен систем на религиско и на општествено уредено однесување на луѓето во определена култура. Според тоа, митот не може да се набљудува како некаква фикција, замисла, фантазија или измислица според која луѓето го организираат своето севкупно однесување. Напротив, митот се темели врз свеста и претставите на луѓето за реалните настани, вистинските приказни што ги обврзуваат да се владеат според пропишаните правила. Во митовите се изнесени најсветите вистини за луѓето, нивните предци, за нивната земја, па затоа е сосема разбирливо тоа што овие фундаментални конституанти на идентитетот на луѓето се вреднуваат како свети вистини во нивната свест и во нивните митски знаења и претстави.

Користена литература:

Антонијевић Драгослав, Дромена, САНУ, Балканолошки институт, Посебна издања, књ. 72, Београд 1997.

Бандић Д., Народна религија Срба у 100 појмова, НОЛИТ, Београд 1991.

Гуревич Арон, Категорије средњевековне културе, Матица српска, Београд 1994.

Елијаде Мирча, Аспекти на митот, Култура, Скопје 1992.

Историја на македонскиот народ Македонија под турска власт (од XIV до крајот на XVIII век), Том 2, Ред. Александар Стојановски, ИНИ, Скопје 1998.

Мацевиќ Мирјанка, Демогеографска анализа на природното движење на населението во Република Македонија, докторска дисертација одбранета на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ на ПМФ - Скопје 2000.

Обрембски Јозеф, Фолклорни и етнографски материјали од Порече, Кн. 1, Редакција Вражиновски Танас, Соработници: Јовановска Соња, Караџоски Владимир, ИСК-Матица македонска, Скопје 2001.

Обрембски Јозеф, Македонски етносоциолошки студии, Кн. 2, Редакција Вражиновски Танас, Соработници: Јовановска Соња, Караџоски Владимир, ИСК-Матица македонска, Скопје 2001, 279.

Пропп А. В., Фольклор и действительность, Москва 1976.

Ристески Љупчо С., Појам и место светаца у македонској народној религији, во: Култ светих на Балкану, Библиотека Лицеум, Књ. 5, Крагујевац 2001.

Толковий словарь живаго великорускаго язика, Владимыра Даля, Т. II, С. Петербург - Москва, 1881.

Толковий словарь живаго великорускаго язика, Владимыра Даля, Т. III, Москва, 1999.

Тољстој Н. И. Језик и култура, Језик словенске културе, Просвета, Ниш 1995.

Топоров В.В., Первобитние представления о мире (общий взгляд), во: Очерки истории естественнонаучних взглядов в древности, Москва 1982.

Фасмер Макс, Этимологический словарь русского язика, Т. III, Москва 1978.

Янкова Венета, Мотивьт „делба на светци“, Етнографски проблеми на народната култура, Т. 6, БАН - Етнографски институт с музеу, София 1999.

Bošković-Stuli Maja, Usmena književnost nekad i danas. O pojmovima usmena i pučka književnost i njihovim nazivima, Prosveta, Beograd 1983.

Gurevič Aron, Problemi narodne kulture u srednjem veku, Grafos, Beograd 1987.

Elijade Mirča, Istorija verovanja i religijskih ideja, I, Prosveta, Beograd 1991.

Elijade Mirča, Istorija verovanja i religijskih ideja, II, Prosveta, Beograd 1991.

Elijade Mirča, Istorija verovanja i religijskih ideja, III, Prosveta, Beograd 1991.

Kasirer Ernst, Filizofija simboličkih oblika: Jezik, Prvi deo, Novi Sad 1985.

Kasirer Ernst, Filizofija simboličkih oblika: Mitsko mišljenje, Drugi deo, Novi Sad 1985.

Lord Albert B., Pevač prica : Teorija, Tom 1, Idea, Beograd 1990.

Strauss Claude, Strukturalna antropologija, Stvarnost, Zagreb 1989.

Rihtman-Auguštin Dunja, Struktura tradicijskog mišljenja, Školska knjiga, Zagreb 1984.

Rihtman-Auguštin Dunja, Etnologija naše svakodnevnice, Školska knjiga, Zagreb 1988.

Turner V., Od rituala do teatra : Ozbiljnost ljudske igre, August Cesarec, Zagreb 1989.

Ushakov N. D., Tolkovyj slovar' russkogo jazyka, 4 volumes, Slavica publishers, Reprint series, No.1, Part. II, Cambridge 1974.