

Весна Петреска (Македонија)

МЕТОДОЛОШКИ АСПЕКТИ НА СОВРЕМЕНИТЕ ТЕРЕНСКИ ИСТРАЖУВАЊА ПРИ СМРТТА

Анстракт: Тргувајќи од фактот што етнологијата и социокултурната антропологија се втемелуваат како емпириски науки што настојуваат да дојдат до сознанието со теренски истражувања, ќе бидат дадени и контурите на современите теренски истражувања. Главниот акцент во трудот е насочен кон методолошкиот пристап при теренските истражувања за истражување на социјалната димензија на смртта и нејзината комуникациска функција преку гробовите, семејните гробови и надгробните споменици, пред сè во градот Скопје, што значи дека во многу случаи теренот ми е многу блиску, дури може да се каже просторно блиску до мојот дом. При истражувањата се земаат предвид и непосредните забележувања, набљудувања и учествувања во разни обредни активности или т.н. инсајдерски пристап на истражувачот.

Клучни зборови: етнологија, социокултурна антропологија, теренски истражувања, социјална димензија на смртта, комуникациска функција, надгробни споменици.

Тргувајќи од фактот што ќе се осврнам на некои „нови“ или „старо-нови“ обредни однесувања во современото македонско семејство, а со оглед на тоа што етнологијата и социокултурната антропологија се втемелуваат како емпириски науки што настојуваат да дојдат до сознанието со теренски истражувања, ќе бидат дадени и контурите на современите теренски истражувања¹. Се осврнувам на современото семејство, што значи дека ќе се истражува сегашноста. Главниот акцент ќе биде ставен на современата градска секојдневност, ако се земе предвид фактот дека во повоениот период, т.е. во социјалистичкиот период, беа развиени миграциите село – град, со што имаме многу преселби во градовите, особено во Скопје, а тоа се должеше на процесите на индустријализација и модернизација и претворање на

¹ За современите теренски истражувања види повеќе: В Петреска, Етнографија на современите семеен живот во македонското семејство. Традициски и нови културни модели во обредноста и семејниот живот. Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, кн. 70, Скопје, 2008, с. 7–13; В. Петреска, Категориите близина и дистанца: Етнолошко-антрополошко истражување на народната култура. Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, кн. 72, Скопје, 2008а, с. 5–12.

селанството во работничка класа (Ацески 1996: 40–41; Петреска 2008: 17–18). Ова значи дека во многу случаи теренот ми е многу блиску, дури може да се каже просторно блиску до мојот дом, за разлика од неодамнешните истражувања, кои под терен подразбираа истражување во селски средини, а истражувањето се вршеше врз принцип на интервју со информаторите, но понекогаш беше застапено и непосредно набљудување и забележување со учествување. Ваквите трендови во британската социјална антропологија и американската културна антропологија почнуваат од 80-тите години на XX век, кога ги напуштаат „егзотичните, далечните терени“ и се ориентираат кон „антропологијата дома“ (*anthropology at home*). Во европските етнологиите овие преместувања на полињата на интерес се гледаат во временски и просторен план (види повеќе: Rihtman-Auguštin 1988: 73–106; Беновска-Събкова 2001: 21–22; Segalen 2002: 16, 19; Čapo Žmegač, Gulin Zrnčić, Pavel Šantek 2006: 29).

Во сите елементи на истражувањето дома, во кои *инсајдертството* како методолошка постапка може да се дефинира како она во кое истражувачот е дел од општеството и културата што ги истражува, истражувачот со истражуваните дели некои основни знаења, чувства на припадност, емоции; во многу случаи теренот е конструиран од „трајно лично содејствување во определени типови општествени групации, активности и односи“; кога понекогаш станува збор за постојано присуство на терен, кога истражуваната тема е истовремено и тема на приватниот и секојдневниот живот на истражувачот, можеме да зборуваме и за автобиографско во етнологијата (Čapo Žmegač, Gulin Zrnčić, Pavel Šantek 2006: 30–34), или може да се употреби терминот автоантропологија, под кој во просторното истражување се подразбира непосредната околина, а во социјален контекст е истражување во кое истражувачот и истражуваната група ги делат премисите на општествениот живот што го потпираат антрополошкото истражување. Значи, станува збор за дефинирање на автоантропологијата во контекстуална смисла, каде сопственото станува *категорија на знаења*. Не треба да се смета дека се укинуваат плуралноста и хетерогеноста на сопствената култура и општество, но, се нагласува големиот општ заеднички фонд на знаења, концепции или искуства што ги делат истражувачот и истражуваната група во антрополошкиот проект (Gulin Zrnčić 2006: 80–81). Ова го истакнува уште Гирц (Geertz), дека културната анализа сама по себе не може да биде целосна и дека нејзината цел не е исклучиво поставување кохерентна слика на заедницата (ниту пак е тоа мерило на вредноста на културната анализа), а Клифорд и Маркус го формулираат во поимање на „многубројни значења“, „делумни вистини“ или

„контрадикторни вистини“ (Гирц 2007: 28–29; Ѓаро Źmegač, Gulin Zmić, Pavel Šantek 2006: 34²).

Современите истражувања во урбаната култура уште во 80-тите години на XX век истакнаа дека не може да се зборува за апсолутна објективност (Rihtman-Auguštin 1988: 207). Оправдувањето се наоѓа во тоа што во современото урбано секојдневие е тешко да се проучува со методот на длабинско етнолошко истражување. Сигурно е дека постојат разлики при истражување во селска и во градска средина. Во селска средина вообичаено контактите се непосредни и се комуницира усно, луѓето многу послободно зборуваат за разни прослави, различни случки од животот итн., за разлика од градска средина каде се чувствува затвореноста и осаменоста на градските жители. Но, и при истражување во селски средини има теми за кои не сакаат да зборуваат или пак треба многу повеќе време за да се добие довербата кон истражувачот (на пр. теми со кои се влегува во интимата на човекот и семејството). Затоа, во истражувањата во градски средини се препорачува истражување на културата на мали групи, каде луѓето стојат во меѓусебни интеракции, се познаваат итн. и на прв поглед изгледаат културно или цивилизациски изедначени во непрегледните градски агломерати или пак урбанизирани села (Rihtman-Auguštin 1988: 44–45). При истражувањата исто така треба да се земат предвид и непосредните забележувања, набљудувања и учествувања во разни обредни активности или т.н. инсајдерски пристап на истражувачот. Иако има и мислења што сметаат дека во ваков случај може да се постави прашањето за приватноста на одделни забележувања, како и приговор поради воопштувања врз основа на тие приватни забележувања, сепак лично сметам дека не треба да ги избегнуваме непосредните забележувања што ни се случуваат во која било прилика и да трепериме дали ќе ни се постави прашањето за приватноста на нашето забележување. Понекогаш работите ни се чинат толку „секојдневни“ што забораваме да ги кажеме; или пак многу често, вршејќи интервју со некој испитаник, тој ни вели, на пример, дека не прави никакви обреди, било да се работи за некој празник било за некој семеен настан, а при првата прилика за вакви настани кај истиот испитаник можеме да видиме вршење на цела низа обреди. Во иста врска со „приватните забележувања“, или ако сакате „субјективни“, би биле, да речеме, класичните селски, теренски етнолошки или фолклористички истражувања, на пример кога за одделна тема, ако имаме пуштен диктафон, добиваме еден одговор, а веднаш по неговото исклучување добиваме друг. Сум имала вакви бројни примери кога сум ги истражувала сродничките односи или чесноста на невестата (Петреска 2009: 146–147). Како во ваков случај научно да се

² Цитирано според: Clifford, James & Marcus, George ur. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

интерпретира? Дали тоа значи дека треба да не ги земам предвид дополнителните исказувања што не се снимени за да не се добие „приватно забележување“ или да не ги забележам ситуациите каде што, на пример, е очигледна нетрпеливоста меѓу сродниците, и со тоа да се добие една идилична слика карактеристична за етнолошките истражувања во минатото, а која во стварноста никогаш не ни постоела? Да се потсетиме на стационарните истражувања на пр. на Малиновски, Маргарет Мид, истражувањата на Јозеф Обрембски на македонски терен, кога, во заедничкиот живот со локалното население, тие вршеа теренски истражувања што се засноваа на дијалози, разговори, но тука беа и непосредните забележувања, набљудувања и учествувања во разни обредни активности и водењето на свои сопствени белешки.

Современите истражувања особено инсистираат појавите да не се разгледуваат како скаменети историски феномени, туку да се согледуваат во контекст на сегашноста со што се свртуваме кон нивната функција, која не е само просто диференцирање на утврдените факти туку вклучува и ставови и начини на однесување, па дури и потреби и желби. Накратко, предметите (појавите) не треба да се разгледуваат во нивната наводно естетска автономија (како „убави“ работи или процеси) или во историски контекст издвоени од стварноста (како реликти на поранешни форми), туку во нивната функција. Ако функцијата се постави во средиште, тогаш различните ставови за предметите стануваат позначајни од самите предмети. При тоа се востановува дека некаков посебен „народен свет“ никаде не може да се изолира од остатокот на стварноста. Постојат навистина начини на однесување, ставови и предмети што се донекаде типични за пониските слоеви, но и тие не се автономни или изолирани од културните форми својствени на повисоките слоеви, од науката и сл. (Bauzinger 2002: 231, 244–246).

Во досегашните истражувања при обредноста во врска со смртта како извори на истражување ги користев архивските материјали депонирани во Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ во Скопје, а посебен акцент беше ставен на непосредните набљудувања, забележувања (ова особено беше застапено при истражувањето на гробиштата) при учествувања во различни обредни активности. Фактот што најголемиот акцент беше ставен на моите непосредни набљудувања, забележувања при учествувања во разни обредни прилики се должи на тоа што смртта сепак е тема за која луѓето не сакаат многу да зборуваат. Мислам дека со ова ќе се сложи секој истражувач што досега ја истражувал. Истото ми се покажуваше и при истражување во селски и во градски средини. Доколку се води разговор за неа, секогаш информаторите настојуваат да го сведат разговорот на најкратки црти, или пак одговорите да бидат најконцизни, многу често со „да“ или „не“, и по кратко време самите да го прекинат разговорот – „доста со тоа“. Истражувањата покажаа дека доколку веднаш

се почне разговор за таа тема, никогаш истражувањето не е плодно. Затоа, најчестата методолошка постапка ми беше насочена кон водење интервју за т.н. „убави“ теми, за постепено да отидам кон оној момент кога животот се гаси.

Во врска со ова можеби би можеле да го споменеме историското толкување на различните сфаќања на смртта од Норберт Елијас, кое произлегува од неговата теорија за цивилизацискиот процес. Елијас докажува како во текот на историјата непрекинато се менуваат сите човекови темелни концепции, па така и сфаќањето на животот и сфаќањето на смртта. Контролата на емоциите, според тој автор, е производ од битно значење на развиената западна цивилизација и се развива до таа мера што, помеѓу останатото, чувствата врзани за смртта и самата смрт стануваат потиснати во најдлабоката интима, непријатноста и мачнината во однос кон умирањето и смртта уште повеќе се зајакнале и се поврзуваат со табуата што во претходните периоди биле врзани за половоста (Rihtman-Auguštin 1988: 182). Вакви размислувања за кризата на смртта, смртта како табу во XX век, која ја заменила забраната за сексуалноста, па се зборува и за „порнографија на смртта“ (Geoffry Gorer), потиснувањето на болката, забраната на нејзино изразување во јавноста, обврската да се страда во самотија и скришум, што ја зајакнуваат траумата предизвикана со губењето на драгата личност (Phillippe Aries), се сретнуваат кај многу други автори (Čolović 1986: 137–138). Елијас го поврзува современиот став на човекот кон смртта со современата структура на личноста, чии значајни елементи се продолжување на човековиот живот, а со тоа и потргнување на смртта на значителни оддалечености во нашите животи, што повторно придонело да се придвижи и стравот од смртта. Понатаму, особеноста на развиените западни општества што влијаела на сфаќањето на смртта е самото сфаќање на животот. Онака како што го замислуваме сопствениот живот, така ќе мислиме и за сопствената и туѓата смрт, вели Елијас, а уште од ренесансата на запад се развива образец на индивидуализам. Ние денес не се плашине од самата смрт. Се плашине од долготрајно боледување, од немоќ, живот без смисла. Смеслата на животот ја одредува смеслата на смртта. Смеслата според него е социјална категорија, и ја сфаќа ако човекот го разгледува во вкупност со сè што го опкружува. Залудно е да се бара смеслата на човековиот живот одвоено од значењето на неговиот живот со луѓето што го опкружуваат. Современата осаменост и тајната на смртта потекнуваат од смеслата што му ја придаваме на современиот живот. Умираме сами и затоа што цел живот сме настојувале да живееме сами. Умираме сами и затоа што мислиме дека сме сами и дека нашиот живот изгубил смисла (Rihtman-Auguštin 1988: 181–183). Во оваа насока размислуваат и други истражувања, односно дека главните извори за одречување на смртта

претставуваат пренагласениот индивидуализам, првенството на науката и техниката, како и хегемонијата на цивилизацијата чија особина ја чинат исплатливоста и добивката (Bodri 1992: 13). Сигурно дека на нашите простори овие ставови не можеме во целост да ги прифатиме, затоа што традицијата прозборува низ погребната и посмртната обредност, како и низ некролозите. Поновите истражувања во некои јужнословенски земји, на пр. во Србија, покажуваат дека култовите врзани за смртта, во однос на други обичаи од животниот циклус, барем формално, најмалку подлегнале на промени. Причините за ова ги наоѓаат во комплексноста на самиот феномен на смртта како вечна тајна и влијанието на религиско-магискиот начин на размислување, но и во фактот дека атеистичката идеологија била примарно антихристијанска и антицрковна, додека обредите од пагански карактер не ги доживувала како идеолошки премногу опасни. Ова било во прилог на опстанокот на цел комплекс традиционални посмртни обреди сè до денешен ден (Pavićević 2008: 24–25). Но, држат и мислењата дека понекогаш се чувствува извесно неснаоѓање пред смртта, на пример несигурност во прилики при изразување и примање сочувство, при погреб и посета на гроб, двоумење во поглед на огласувањето на смртта, знаците на жалоста и др. На една страна се јавува отпор кон традиционалните пагански и христијански посмртни обреди, на друга страна не попушта психолошката и општествената потреба да им се посвети должно внимание на смртта и на мртвите, во врска со нив да се зборува и да се прави нешто особено (Čolović 1986: 138).

Во некои современи истражувања што се занимаваат со темата на смртта се прави дистинкција помеѓу сфаќањата за смртта или идејата за смртта во различни временски периоди, на пр. во социјализмот и по него. Во нив се проучуваат смртта, погребот и споменот на јавните личности, на пр. во Србија, феноменот на смртта, односно сликите на смртта што ги креираат медиумите, и тоа првенствено печатените (Павићевиќ 2009: 223–238; Павићевиќ 2010: 39–55; Павићевиќ 2009а: 47–60), спојот помеѓу политиката и смртта (Ковачевиќ 2001: 51–55).

Во претстојниот дел ќе се осврнам на методолошкиот пристап при истражување на социјалната димензија на смртта и нејзината комуникациска функција. Значителен показател за социјалната димензија на смртта и нејзината комуникациска функција ми беа современите обреди при смрт и жалење (односите во семејствата и нивните промени, собирањето на современите семејства при смрт, текот на погребот, трошоците околу погребот, подигнувањето на споменик и одржувањето на гробот, знаците на жалост итн.). Социјалната димензија на смртта во современите обреди јасно се покажува преку поврзаност на семејствата, широки роднински врски и нивно актуелно функционирање, функционирање на соседските односи и соседската помош. Ова ја

потврдува Диркемовата анализа на смртта во австралиското општество објавена уште во 30-тите години на XX век, дека заедничката несреќа има еднаков ефект како и приближувањето на некој среќен настан: го оживува чувството на колективна припадност, кое им помага на поединците да се побараат и меѓусебно да се приближат. Исто така и општеството врши морален притисок врз припадниците на групата. Поединецот, кој е силно приврзан за општеството на кое му припаѓа, се чувствува морално обврзан да учествува во заедничките таги и веселби; да се биде незаинтересиран, би значело разбивање на врските што го соединуваат со колективот, тоа би значело да се откажеш од групата и да се самооткажеш (Дюркем 1998: 472–473). Всушност, обредите и овде говорат за колективниот интегритет, за потврдување на заедницата. *Кога социјалното чувство е болно задушено, тоа реагира со повеќе сила отколку вообичаено: никогаш не се држи толку до семејството, колку тогаш кога е подложено на тешкотија... Групата чувствува дека силите прогресивно ѝ се враќаат; и започнува одново да се надева, да живее, излегува од самата тага и тоа благодарение на самата себе* (Дюркем 1998: 475). Сигурно е дека цврсто поврзана роднинска група, која покрај тоа е и економска организација (како што тоа било случај во селските заедници), поинтензивно ќе ја осети загубата на еден свој член отколку некоја професионална група или пак некое соседство во кое поединецот учествувал само со дел од својот живот. Меѓутоа, без оглед на силата на општествените врски, човечката заедница ќе реагира на губењето на некој свој член на начин што ќе го потврди неговото постоење и заедничко дејствување (Rihtman-Auguštin 1988: 119). Во оваа смисла можеме да зборуваме и за групното единство и зачувување на идентитетот на групата. Но, во врска со последното можеме да се повикаме на Бандиќевиот термин за постепено одделување на покојникот од сферата на живите и приклучување кон сферата на мртвите, како и постепено одделување на живите од покојникот, што тој го разгледува во врска со помените (Bandić 1983: 39–47). Во оваа смисла може да се каже дека најголемо групно единство и зачувување на идентитетот на групата се покажува при самиот погреб и донекаде на 40-дневниот помен, за постепено шестмесечниот и годишниот помен да се сведат на потесниот круг роднински врски, што значи дека оние со кои покојникот бил во најнепосреден контакт најтешко се одделуваат од него, и токму за оваа група тој преминува во категоријата претци. Во врска со идентитетот на групата исто така можеме да зборуваме за неколку вида идентитети, на пример припадност кон сродничката група, идентитет на пријатели, идентитет на колегијална или работна група. Припадноста на покојникот кон поголем број идентитети секако дека е во врска и со неговата социјална положба во заедницата. Ако покојникот заземал ниска социјална положба во заедницата или општеството, тогаш

главно бил присутен идентитетот на сродничката група и евентуално идентитетот на соседската група. Доколку пак се работи за покојник што заземал висока социјална положба во заедницата или општеството, тогаш неговата припадност кон поголем број идентитети е поголема. Ова можеме да го поврземе и со процесите на сеќавање и паметење. Всушност, техниките на паметење главно се врзуваат за смртта на јавни и угледни личности, како и за настани што овозможуваат поврзување со политичките концепции и идеи, додека сеќавањето припаѓа на обичните луѓе и на нивните наследници (Павићевиќ 2009: 224).

Ако за современата култура е карактеристично дека се одликува со намалена обредност, современата обредност при смртта како да отстапува од ова правило. Она што паѓа в очи при истражувањето на обредноста во врска со смртта во градот, е тоа што таа нагласено се изразува. Овде можеме да ги видиме различните културни традиции што доаѓаат од различни подрачја на Македонија (бидејќи општествено-економските и политичките промени по Втората светска војна влијаеа на порастот на градовите), па и духовното устројство на луѓето што ги застапуваат ваквите ставови и ги изведуваат обредите. А културата, па и луѓето како нејзини носители бавно и тешко се менуваат. Исто така, сигурно дека погребот во големиот град секогаш не може да биде општествен настан како во селската заедница, но не можеме да тврдиме дека погребот ги изгубил тие својства. Доволно е да се присуствува само на еден погреб, па особено како етнолог да можат да се воочат, па ако сакате и да се направи графикон на сродничките и општествените врски и да се види колку обредноста е присутна, што за жал имав прилика да го видам во вакви настани на мои најблиски и блиски сродници. Она што паѓа в очи во периодот по 90-тите години на XX век, односно во периодот по распаѓањето на социјализмот, е отворено свртување кон религиозноста и обредноста поврзана со смртта. И за претходниот период не можеме да кажеме дека кај обичните луѓе не постоела обредноста, што веќе го констатирале и други автори (види погоре во текстот: Pavićević 2008: 24–25; Rajković 1988; Rihtman-Auguštin 1988: 119), но сепак во најновиот период имаме отворено свртување кон религиозноста и обредноста, за што добар пример е прогласувањето на петокот од духовденската задушница за неработен ден. Браќањето кон религијата, како што и често се нарекува реактуализација на религиозните гледишта, не беше само наша одлика туку може да се каже дека зеде и глобални димензии во XX век, не беше само резултат на економските и социјалните кризи и војни туку веројатно, пред сè, потреба да се најде повторно одговор на потиснатите прашања (Pavićević 2008: 27), во нашиот случај прашањата поврзани со тајната на смртта.

Социјалната димензија на смртта и нејзината комуникативна функција можеме да ги видиме уште при самото настапување на смртта, во текот на погребот, но и на помените³ што се одржуваат при тоа. Показател на социјалната страна и комуникативната функција на смртта може да биде и градењето на семејните гробови или само гробови, на што ќе посветиме поголемо внимание. Од една страна избива потрошувачкиот менталитет, а од друга страна избива гробното место што нормално мора да се купи, а чија цена е доста висока, а во прилог на потрошувачкиот дух се нудат најразлични надгробни плочи и споменици, чија цена варира во зависност од тоа која боја е мермерот, од начинот на изведбата на плочата и споменикот итн. Но, не се смета само дека семејната гробница е израз на потрошувачката. Таа може да биде и доказ за стабилизацијата на градското семејство во новото место, потврда на идентитетот на живите, кои веруваат дека овде ќе почиваат кога ќе умрат, кои всушност го стекнале и правото на граѓанство. Појавата на угледни гробници и гробови, но во многу побогато издание, била позната, на пример, и во Германија кон крајот на XIX век, кога се зацврстувало градското семејство. Се чини дека тој степен од развојот на семејството ни едно општество не може да го прескокне. Демографската промена и подвижност на населението, заедно со процесите на трансформација на селското, повеќе или помалку, патријархално семејство во градско, секако дека секогаш ја содржи и појавата на семеен гроб (Rihtman-Auguštin 1988: 163).

Во врска со гробот или семејниот гроб, како одлика на современата култура можеме да ги сметаме и надгробните споменици. Иако и во традициската култура било застапено одбележувањето на гробот со некој позабележлив знак, било да е тоа споменик било плочи преку гробот (Филиповић 1939: 471), што било во зависност и од економската состојба, сепак, во нашата секојдневна култура, како да нема семејство што има некој близок починат, а да не мисли на подигнување на надгробен споменик. Во прилог на ова говори и уредувањето на градските гробишта во Бутел што претставуваат плански направени гробишта. На гробиштата во Драчево, покрај подигнувањето на надгробни споменици, многу е распространето покривање на гробовите со лимени натстрешници, веројатно од традициската претстава што постоела во овој дел – „да имаат сенка покојниците“

³ На помените, кои ги следат и традиционалните помени (закоп, прво утро, седум или девет дена, четириесет дена, половина година и година, а некаде се сретнуваат и помени за 1½ година, 2 години, 2½ години и 3 години), а кои во денешно време се проследени и со некролозите или тажните огласи во дневните весници, нема да се задржуваме бидејќи тие се веќе обработувани во соседните јужнословенски земји, а свој мал прилог имаме дадено и за македонскиот терен (види: Rihtman-Auguštin 1978: 117–175; Rihtman-Auguštin 1988: 116–167; Rihtman-Auguštin 1988a: 310–325; Čolović 1986: 95–139; Петреска 2008: 140–147; Петреска 2008b: 411–418).

(Филиповић 1939: 402). Најчесто, надгробните споменици се подигнуваат или пак се доуредуваат (доколку претходно има подигнато споменик на стар гроб) до годината од смртта. Толкувањата на таа појава што се сретнуваат во етнoлошката литература се сведуваат главно на старите верувања за врзување на покојниковата душа, односно за нејзиното населување во надгробниот камен (како што било слично и со стеблото), што мора да се направи во текот на првата година по смртта; во тоа време, според народното верување, се распаѓа човечкото тело, а душата оди надвор од дофатот на живите и веќе не може да се задржи (Павловић 1957: 642–648; Јовановић 1992: 118–119). Но, сосем е јасно дека спомениците веќе не се поставуваат само поради тие причини, туку како „знак на внимание и пиетет кон покојникот, како некој вид обврска“. Подигнувањето на надгробниот споменик до годината по смртта се почитува денес, веројатно по сила на инерцијата и без свест за некогашното значење на тој рок. Покрај толкувањата дека надгробните споменици и другите спомен-обележја го наоѓаат потеклото исклучиво во древните анимистички верувања (надгробниот камен како седиште на душата и објект на одржување на култот), треба да се истакне дека спомениците наменети за покојниците очигледно отсекогаш имале и друга функција, и тоа комуникациска, заснована на човековата потреба преку споменикот да им се обраќа на другите луѓе, видливо да го искаже својот однос кон покојникот, на другите да им соопшти низа податоци за мртвиот, но и за себе (Rajković 1988: 61). Спомениците, спомен-плочите, крстовите и венците лоцирани на гробовите служат за оддавање почит кон покојниците, а исто така се и посредници во комуникацијата помеѓу луѓето. Тие веќе во човековата конвенција се прифатени како знаци на смртта (Rajković 1988: 63).

Надгробните споменици може да ја остваруваат комуникацијата на невербален начин – преку симболи и слики – и на вербален начин – во пишувана форма. Најчести симболи што се сретнуваат на надгробните споменици се крстот, изработен на самата спомен-плоча, или пак, доколку уште не е подигната, дрвен крст, фотографијата, но може да се сретнат и други знаци.

– *Крстот* е симбол на христијанството, упатува на верска припадност, но има и пошироко значење како знак на смртта. Истото симболичко значење (смрт) знакот крст го имал и пред христијанството, а во христијанството ја симболизира смртта на Христос, но и повеќе од тоа: сите темелни догми меѓу кои е и Христовата жртва и победата над смртта (Rajković 1988: 64).

– Кај заедниците со исламска вероисповед во Македонија знак на смртта е *полумесечината*.

– На одделни гробови може да се забележи *петокрака ѕвезда*, која е идеолошки знак и говори дека станува збор за гробови од

социјалистичкиот период, чии покојници припаѓале на социјалистичката партија.

– *Фотографиите*, или пак ликот на покојникот изведен во други техники, го покажуваат пред сè покојникот. Како по правило се избираат „репрезентативни“ фотографии, кои ги прикажуваат луѓето според определен пожелен модел: сериозни и свечено облечени (костум и вратоврска). Оваа сериозност и свечен тон сигурно не потекнуваат само од желбата за разубавување на ликот на покојникот туку и од пиетет пред смртта. Но фотографиите, или пак цртежите, може да ја отсликуваат професијата на покојникот или пак некое хоби, на пр. камион насликан на надгробната плоча говори дека покојникот бил возач, или пак топка (на пр. фудбал), многу често насликана кај деца, може да говори дека хоби на покојното дете или младинец му било играњето фудбал, или пак некој друг спорт.

Можат да се забележат и надгробни споменици што далеку отстапуваат од другите по својот изглед, иако не станува збор за гробници со уредени куќи како во некои други балкански земји (на пример во Србија). Ваквиот споменик соопштува многу повеќе отколку што пишува на неговиот натпис. Зборува за економската моќ на оние што го подигнале, за нивниот однос кон покојникот и за смртта општо, за односот кон пошироката заедница, соопштува за односите во семејството, па од него може да се заклучи за скриените мотиви што поттикнале на подигнување токму на такво обележје (Rajković 1988: 67). Во секој случај, најмногу вакви надгробни споменици се подигнати за починати млади лица. Ова можеме да го поврземе и со традициската претстава, кога се починати млади луѓе, многу повеќе да се плаче и да се тажи, при што се доловува и социјалната димензија, дека не се исполнети сите животни фази на една личност, на пр. при умирање на млада мома, младо момче, или пак млад родител, да се плаче до небеса, бидејќи младите мома и момче се сè уште млади и зелени, починатиот родител оставил деца сираци, односно родителот не успеал да ги догледа и да ги одоми сопствените деца, не ја исполнил својата родителска должност⁴ (види: Органчиева 1968: 87–88; Цепенков 1980, I: 205–222, 227–234, 238–245, 247–255, 257–281).

Во вербалниот начин на комуникација можеме да ги сметаме натписите на самите споменици, како и епитафите на одделни споменици. Истражувањата што се вршени во други јужнословенски простори (на пример кај Хрватите) за натписите на спомениците (особено за тоа кој ги подига) покажуваат дека тие многу потсетуваат на

⁴ Оваа состојба убаво ја согледува и М. Цепенков, кога вели: „Кога да умри некој младич, момче али мома, ќе плускаат со раце, што да можат и да не можат; косите ќе си кинат. Големи пискотници и викотници ќе има при таквите мртвци“ (Цепенков 1980, I: 222).

текстовите на некролозите во весниците и очигледно се составени по нивниот пример (Rajković 1988: 74). Во натписите на спомениците најчесто се става името и презимето на покојникот, годината на раѓање, годината на смртта, кај некои пишува кој го подига споменикот, додека на други тоа не се наведува. Досегашните делумни истражувања покажуваат дека кај некролозите при нивното објавување се јавува пошироката сродничка група, но се појавуваат и други групи, како колегијални, соседски итн. (Петреска 2008, 2008a), додека кај надгробните споменици при подигнувањето се јавува потесното семејство (на пр. доколку се починати родители, пишува дека споменикот го подигаат децата, доколку пак е починат сопруг или сопруга, како подигнувачи се јавуваат живиот сопруг или сопруга и децата, или пак едноставно стои од семејството). Многу често кога се работи за семеен гроб, доколку е починат едниот брачен партнер, се наведува другиот брачен партнер со фотографија, година на раѓање и празно место за годината на смртта. Ова можеме да го поврземе со традициските претстави дека по смртта сопружниците се сретнуваат на другиот свет, на што се должи облекувањето, на пример, на невестинската облека за да може мажот да ја познае жената или пак на некој дел на распознавање, или пак, на пр. кај Србите, при смрт на домаќинот, домаќинката или некој од домашните влегува во гробот и го поминува гробот со некој дел од облеката, што се објаснува со толкувањето дека на тој свет не е можно без придружба (Микитенко 2010: 187).

На одделни споменици се сретнуваат и епитафи. Според извонредната студија на И. Чоловиќ за епитафите на белградските гробишта, нивниот јазик разликува три слоја: во првиот се насираат остатоци од тажачката традиција, формули во кои како да одекнува древниот ритам на усното оплакување на мртвите; вториот слој припаѓа на нов јазик на смртта, на кој како подлога му служат и такви функционални стилови на јазикот како што се „административно-политичкиот“ и „новинарскиот“ јазик, кои во епитафите стигнуваат со посредство на нивните сродни тажни огласи и некролози во весниците; третиот слој се темели на разни типови книжевен, поточно, поетски јазик, било да станува збор за текстови или секвенци запишани по некој книжевен клуч било да е во прашање преземање, пресадување на готови делови од книжевни творби (Čolović 1986: 91–93). Истражувањата на скопските гробишта покажаа дека се сретнуваат епитафи што се слични со тажачката традиција, каде е присутно разграничувањето помеѓу овој и оној свет, изразено преку опозиционите двојки: со врата/без врата, со

прозорец/без прозорец, видливо/невидливо⁵, според Чоловиќ – првиот слој, како и епитафи што се темелат на книжевен израз – третиот слој. За илустрација можеме да ги споменеме следните тажачки: „Синко, ти направиме нова куќа, // ни пенцере, ниту врата, // нити со око да те видам, // нити со око да ме видиш. // Ти дојдоме на твојта куќа, // стани да нè видиш, // стани да нè пречекаш“ – од Мариово (Ристески 1999: 81), и од брегалничката област: „Тате, тате, тамо таа куќа тешка е. // Нима врата, нима прозор, // Нема деца да си видеш. // Нема куќа да си идеш“ (Малинов 2001: 56)⁶, како и еден епитаф од гроб: „Благодарам // што дојдовте // но // опростете // што не ве // пречекав“ (Петреска 2008: 162). Епитаф со книжевен израз: „НЕЗАБОРАВЕН // До последен момент од животот имаше, надеж и верба во нас луѓето, науката и твојот неразделен пријател книгата. Секавањата на тебе секогаш ќе бидат свежи и ако згасна сè што ТИ и НИЕ посакувавме“ (Петреска 2008: 162, 163).

Според И. Чоловиќ „книжевноста на гробиштата има уште една глобална функција: да биде знак на особената состојба на ужалените, кои се надвор од себе, затоа што се надвор од својот јазик“ (Čolović 1986: 94); но „епитафот функционира и како знак на истакнување, престиж помеѓу припадниците на иста заедница, како примерен чин или, слободно може да се каже, како мода, која добива доста следбеници“ (Čolović 1986: 21). Во секој случај, во епитафите, ликот на покојникот се покажува во што подобра светлина, речиси идеализиран. Тоа сигурно не е само поради латинската изрека според која за покојниците се зборува само најубаво, туку произлегува како од пиететот кон смртта така и од најдлабоките чувства на луѓето што се погодени со загубата. Од епитафите искрснува еден општ, идеален лик на покојникот, кој е драг, сакан, незаборавен, совесен, примерен, кој на своите најблиски им бил среќа, радост и гордост, и на кого, поради неговите вредности, трајно, вечно ќе се сеќаваат (Rajković 1988: 83).

Истражувањата на обредноста во врска со смртта во градот (пред сè во Скопје), кои главно се потпираа на теренски истражувања, каде најзастапен беше методот набљудување и забележување и

⁵ Разграничувањето помеѓу двата света – овој и оној, преку опозиционите двојки: со врата/без врата, со прозорец/без прозорец, видливо/невидливо, светлина/темнина, живо/пусто, пречекување гости/неможност за пречек, каде првиот член на опозицијата се врзува за овој свет, а вториот за оној свет, се сретнува во тажачката традиција и на други балкански народи. Види на пример: Микитенко 2010: 87, 256–257, 317–319, 361–362, каде се дадени примери од бугарската, македонската, српската и црногорската тажачка традиција.

⁶ Тажачки од типот куќа без врата, без прозорец, пуста куќа, можат да се сретнат и кај М. Цепенков: „Пуста куќа вековита, // без пенцере и без врата“ (Цепенков 1980, I: 241).

непосредно учествување, или инсајдерски пристап, покажаа дека можеме да зборуваме за урбано-рурална обредност, тргнувајќи од фактот како се вршеше зголемувањето на градската популација. Затоа, во истражувањето на ставовите за смртта и обредноста на смртта во градот, можеме да ги видиме различните културни традиции, кои доаѓаат од различни подрачја на Македонија, и духовното устројство на луѓето што ги застапуваат ваквите ставови и ги изведуваат обредите. А културата, па и луѓето како нејзини носители бавно и тешко се менуваат. Ова значи дека обредноста поврзана со смртта (произлезена од самиот однос кон смртта) претставува едно од најинертните подрачја во човековото суштествување, за чија промена е неопходно т.н. „долго траење“, каде што дури и образовното ниво не е одлучувачко при исполнувањето на одредени традициски обреди. Во целост се согласувам со Д. Рихтман-Аугуштин (1988: 164) дека не е можно некој што ни бил многу близок, со кој сме биле заедно и во добро и во зло, наеднаш да го ставиме во гроб, да се помириме со фактот дека едноставно веќе не постои, а при тоа никако да не се простиме од него, без разлика дали ние веруваме во задгробен живот или пак веруваме дека животот е конечен и неповратен.

Користена литература:

Ацески Илија, Скопје – социолошка студија. Екопрес, Скопје, 1996.

Беновска-Събкова Милена, Политически преход и всекидневна култура. Софија, 2001.

Гирц К., Толкување на културите. Одбрани есеи. Магор, Скопје, 2007.

Дюркем Емил, Елементарни форми на религиозниот живот. Софија, 1998.

Јовановиќ Бојан, Српска књига мртвих. Танатологике I. Градина, Ниш, 1992.

Ковачевиќ Иван, „Гроб, политика, магија“, во: Семиологија мита и ритуала. III, Политика, Етнолошка библиотека, књ. 5, Београд, 2001.

Малинов Зоранчо, Посмртните обичаи во брегалничката област. Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, кн. 37, Скопје, 2001.

Микитенко Оксана, Балканослов’янскиот текст поховалногo оплакувањe: прагматика, семантика, етнопoeтика. Национална

Академија Наук України. Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського, Український комітет славистів, Київ, 2010.

Органџиева Цветанка, „Тематиката на македонските народни тажачки“, во: Македонски фолклор, год. I, бр. 1, Скопје, 1968, стр. 83–90.

Павићевић Александра, „Дани жалости и време успомена. Смрт, сахрана и сећање/памћење јавних личности у Србији у време социјализма и после њега“, во: Гласник Етнографског института, 57/1, 2009, стр. 223–238.

Павићевић Александра, „Споменици и/или гробови. Сећање на смрт или декорација“, во: Зборник Етнографског института, САНУ, 26, Београд, 2009а, стр. 47–60.

Павићевић Александра, „Смрт у медијима“, во: Гласник Етнографског института, 58/1, 2010, стр. 39–55.

Павловић Миливој, „Камен станац у веровању душе. Фолклористичко-семантичка расправа“, во: Гласник Етнографског института, САНУ, књ. II–III, (1953–1954), Београд, 1957, стр. 611–661.

Петреска Весна, Етнографија на современиот семеен живот во македонското семејство. Традициски и нови културни модели во обредноста и семејниот живот. Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, кн. 70, Скопје, 2008.

Петреска Весна, Категориите близина и дистанца: Етнолошко-антрополошко истражување на народната култура. Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, кн. 72, Скопје, 2008а.

Петреска Весна, „Односот кон смртта во секојдневната култура“, во: Транзициите во историјата и културата. Меѓународна научна конференција, Институт за национална историја, Скопје, 2008б, стр. 405–419.

Петреска Весна, „Нови обредни однесувања во семејството – теориско-методолошки пристап“, во: Етнолог, бр. 12–13, Скопје, 2009, стр. 142–158.

Ристески Љупчо С., Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово. Институт за старословенска култура – Прилеп, Прилеп, 1999.

Филиповић Миленко, Обичаји и веровања у Скопској Котлини. СКА, СЕЗ, књ. LIV, Друго одељење Живот и обичаји народни, књ. 24, Београд, 1939.

Цепенков Марко, Македонско народно творештво, кн. I, Народни песни. Македонска книга, Институт за фолклор, Скопје, 1980.

Bandić Dušan, „Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba“, во: Etnološki pregled, br. 19, Beograd, 1983, стр. 39–47.

Bauzinger Herman, Etnologija. Od proučavanje starine do kulturologije. Biblioteka XX vek, 129, Beograd, 2002.

Bodri Patrik, „Izlaganje opasnostima: između poricanja i ritualnosti (Reklame i odnos prema smrti)“, во: Smrt, nasilje, seksualnost. Biblioteka XX vek, 76, Plato, Beograd, 1992, стр. 13–26.

Čapo Žmegač Jasna, Gulin Zrnić Valentina i Pavel Šantek Goran, „Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja“, во: Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja. Ur. Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić i Goran Pavel Šantek, Institut za etnologiju i folkloristiku, Biblioteka Nova Etnografija, Zagreb, 2006 стр. 7–52.

Čolović Ivan, Divlja književnost. Nolit, Beograd, 1986.

Gulin Zrnić Valentina, „Domaće, vlastito i osobno: autokulturna defamilijarizacija“, во: Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja. Ur. Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić i Goran Pavel Šantek, Institut za etnologiju i folkloristiku, Biblioteka Nova Etnografija, Zagreb, 2006, стр. 73–95.

Pavićević Aleksandra, „Time With or Without Death. Researching Death in Serbian Ethnology during the Second Half of the 20th Century“, во: Bulletin of the Institute of Ethnography (GEI), 56/2, SASA, Beograd, 2008, стр. 23–35.

Rajković Zorica, Znamenje smrti. Posebna izdanja, knj. 68, Izdavački centar Rijeka, Zavod za istraživanje folklor, Rijeka–Zagreb, 1988.

Rihtman-Auguštin Dunja, „Novinske osmrtnice“, во: Narodna umjetnost, 15, Zagreb, 1978, стр. 118–175.

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