

„МЛАДОСТ(А) ТЕЧИТ КАКО РЕКА, АМА НЕ Е ЗА ДВА ВЕКА“: ТРАДИЦИОНАЛНИ ПРЕТСТАВИ ЗА СТАРОСТА ВО НАШЕТО СЕКОЈДНЕВИЕ

Весна Петреска

Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје

Датум на прием: 25.12.2023 година

Апстракт: Во истражувањето се разгледуваат традиционалните претстави на староста во нашето секојдневие. Земени се предвид различните верувања што постоеле во македонската традиционална култура за староста, третманот на „старите“, возрастниот период кога се подразбирале како „стари“ кој е културно-социјална конструкција поврзана со економската продуктивност – без разлика дали станува збор за: традиционалната или современата култура, верувањата, фолклорното творештво, обредните активности. Преку сите нив е разгледуван амбивалентниот однос кон неа, која, преку многу обредни активности, се поврзува со значењето на плодност и со продолжување на родот. Амбивалентното значење на староста е изразено и преку лекувачките обреди, за кои, во најголем дел, биле задолжени жените, со акцент на „старите“ жени бидејќи се смета дека се тие способни да комуницираат со двата света. Со ова се означува и нивната „другост“, која е уште повеќе нагласена што токму и болестите во народното творештво се здобиваат со епитетот „стара жена“. Ова уште подобро се изразува преку епидемските болести, а заштитата од нив била повторно обезбедена преку старосниот принцип. Но, заедно со староста доаѓаат и стравовите поврзани со болестите и смртта, кои, неминовно со возраста, доаѓаат и колку од овие верувања и претстави се присутни во нашата современост, особено за време на пандемијата на КОВИД-19.

Клучни зборови: старост, културно-социјална конструкција, секојдневие, амбивалентност, болест

Во овој труд ќе се занимаваме со истражување на различните верувања што постоеле во македонската традиционална култура за староста, третманот на „старите“, возрастниот период кога се поимале за „стари“, амбивалентниот однос што постоел за староста, стравовите поврзани со болестите и смртта кои неминовно со возраста доаѓаат и колку од овие верувања и претстави се присутни во нашата современост, особено за време на пандемијата на КОВИД-19. Иако, етнолошките, фолклористичките и антрополошките истражувања секогаш настојувале да добијат најмногу податоци од повозрасни личности, сепак, истражувањата на самата старост во македонската фолклористика и етнологија се минимални и обично можат да се најдат податоци во рамки на други теми. Особено при теренските истражувања кога, повозрасните личности, самите сакале да кажат

нешто за својата состојба во која се наоѓаат, разговорите се прекинуваат. Особено во ваква состојба се изнемоштените стари лица.

При истражувањето се користени архивските материјали со кои располага Архивот на Институтот за фолклор, пишуваните етнографски материјали за староста кои обично се однесуваат на традиционалната култура, додека за современоста беа применувани повеќе техники на квалитативната методологија, како на пример, лични кажувања на повозрасни личности како ја доживуваат својата старост, личните искуства на семејства што имале болни повозрасни личности, а се земени предвид и условите за време на пандемијата, периодите со карантините, случаите кога нивни блиски или самите тие биле заболени од КОВИД-19, кажувања на лица што имале смрт на некој близок од КОВИД-19. Земени се предвид и кажувања на лица што имале смрт на некој близок кој не бил заболен од КОВИД-19, било да е тоа во болница или во домашни услови. Многу од соговорниците сакале да останат анонимни и нивните кажувања да не бидат снимени затоа што, сепак, тоа се длабокоемотивни и интимни чувства.

Истражувачите, кои се занимавале со истражување на староста, истакнуваат дека иако е таа биолошка категорија, таа мора и културно да се конструира, односно таа е и социјална конструкција или социокултурна конструкција која е во константна промена, во зависност од општите општествени движења, но и способноста на интересните групи кои со неа се справуваат да се вклопат во означените текови, или накратко, како општеството и културата ја определува староста. Поради тоа, за староста можеме да зборуваме како за конструкт, кој се поврзува за определен временски период и за определени популациски групи или определени карактеристики на тие групи (Milosavljević 2018, св. 1: 60; De Vooag 1987: 101). Жорж Миноа, во своето дело „Историја на староста: од антика до ренесанса“, истакнува дека во денешно време, во најголем број случаи староста се дефинира со одењето во пензија, момент што повеќе го определуваат општествено-економските принуди, отколку вистинските години на староста (користено според: Коваќ 2010, св. 3: 57). Но, иако, староста најчесто се дефинира со одењето во пензија, сепак, таа мора и индивидуално да се гледа, на што инсистирале и психолошките истражувања кои ги разделуваат поимите „стареене“ и „старост“. Стареенето е долготраен процес кој почнува релативно рано, а староста е период во животот на единката и е производ на процесот на стареење. Староста е индивидуална состојба и не може да се определи само со хронолошката возраст. Тешко е да се определи границата на староста, која и се разликува во различни култури, а таа се зголемува и во историска перспектива, а ова зголемување е резултат на продолжувањето на човечкиот век (Kovač 2010: 58). До слични

заклучоци дошле и истражувањата во 90-тите години на XX век за: перцепциите на животниот тек, материјалната состојба, здравјето и функцијата на старите лица во различни култури и дека современите социјални и културни процеси ја менуваат дефиницијата на староста која се базира исклучиво на телесноста. Делумно заради напредокот на технологијата, за чиешто користење физичката кондиција станува сè понезначаен услов, а делумно заради развојот на медицината, која може да го забави или да го ублажи ефектот на стареењето, се мисли дека размислувањата за староста одат во позитивна насока. Но, истовремено, истите овие процеси што придонесуваат на староста да не се гледа како на физичко бreme, резултираат со ситуација во која изворите на социјална поддршка не се повеќе од суштинско значење за преживување на старите, онакви какви што се во средините, каде што стареењето се изедначува со физичката немоќ. Онаму каде што староста се дефинира според физичките капацитети, таа, од самите стари лица се опишува како период во кој тие доживуваат понизок степен на благосостојба во споредба со другите периоди од животот, но, парадоксално на овој нивен негативен став, тие, во ваквите средини, токму поради немоќта што ја подразбира староста, според нив, добиваат помош од семејството и уживаат одредени привилегии (Keith, Jennie et al. 1994; цит. спор. Јакимовска 2009: 215–216). Во другите општества во кои пристапот кон институционалната медицинска нега и пристапот кон технологиите кои ги компензираат, па дури и го трансцендираат физичкото опаѓање, социјалните механизми на интеграција на старите се ослабени или непостоечки, или накратко, современото индивидуалистичко потрошувачко општество создава слика за стариот човек како за еднаков или речиси еднаков по сите основи со оној помладиот. Оваа силна слика влијае врз старите лица да избегнуваат да бараат помош кога реално им е потребна за да не бидат прогласени за инкомпатибилни со неа. Но, без разлика на кои општества и да припаѓаат, со зголемување на годините доаѓа до физичка нефункционалност, а она што е различно кај нив е како ова физичко опаѓање се рефлектира врз општествениот статус на старото лице, па оттаму и врз неговите: самочувство, идентитет и благосостојба (Јакимовска 2009: 216). Една од знаменитите тези на Царед Дајмонд е дека современите општества сè помалку ги карактеризира почитувањето на авторитетите на старите и таа теза е функционалистичка и се однесува на изменетиот социокултурен и технолошки контекст – со ширење на писменоста, старите личности ја губат некогашната општествена функција и улога како чувари на искуството и преносители на знаења. Според Дајмонд, во модерните и современите општества, со описменувањето и со ширењето на пишаниот збор, старите личности се заменети со текстови, и уште

порадикално, со дигиталните технологии со брз пренос и достапност на информации и знаења (Rubić 2018: 11).

Статусот на старите во минатото во македонската традиционална култура, но, и кај другите Јужни Словени, според описите во пишаните извори, се зголемувал како што се зголемувала нивната старост. Тука може да се споменат домаќините или старешините на проширените семејства, каде што најчесто се вели дека со таков статус се здобива најстариот член на проширеното семејство, но треба да е во добра физичка и здравствена состојба. Меѓутоа, и во постарите материјали, кога станува збор за точен број години, се работи за релативност на термините „стар, старец“, секогаш истакнувајќи го нивниот повисок социјален статус, но, и во нив се зборува како состојба што била во минатото (да се види на пример: Павловиќ 1928: 365; Филиповиќ 1939: 21). Ова може да значи дека веќе од 30-тите години на XX век се случуваат поголеми промени во општественото живеење. Ваквата состојба се сретнува и во поновите теренски материјали кога, две информаторки, кои живееле во проширени домаќинства, на прашањето дали ги слушале старите, одговорот беше дека не им се спротивставувале иако знаеле дека не биле во право, надоврзувајќи се дека во нивно време веќе бил длабоко започнат процесот на самостојно живеење на младите, а тие живееле со стари.¹

Релевантноста на возраста, но, и индивидуалните карактеристики се значајни и при изборот на членови на институциите, кои некогаш раководеле со општествено-економскиот живот на селото. Би го споменала „мировниот совет“, во чија надлежност било решавање на сите недоразбирања меѓу селаните, составен од 3 лица, релативно повозрасни, над 65, над 70 години, но и да се познати како праведни и чесни (Мирчевска 2003: 146; Цветановска 2012: 56, 58–59)². Определување на меѓите, со поставување на голем камен наречен „старец“, меѓу две соседни села, за време на турското владеење, но и

¹ Сопствени теренски истражувања вршени во 2021 година: инф. Надежда Стрезовска, р. 1933 г. во Куманово и Бранка, р. 1938 г. во Свети Николе. Тргувајќи според времето на раѓање се работи за периодот после 50–те години на XX век, кога веќе процесите на иселување од селата почнуваат да земаат замав, а повеќе се интензивираат во 60–70-тите на XX век, со процесите на индустријализација и урбанизација.

² И во случајот со традиционалната култура, убаво се гледа релативноста на поимите „стар“ или „повозрасен“ според возраста, но многу значаен момент бил да се во добра физичка и ментална кондиција, што и во моите теренски истражувања ми било нагласувано.

подоцна до 1918 година, во Кичевијата се вршело во недела или на празник, во присуство на: старешините на населбите, одборниците, полјаците – по еден свештеник, поголем број постари и угледни лица и по неколку деца, на кои, некој претставник од управата на населбите, им удирал по неколку шлаканици, на што децата, во текот на целиот свој живот, се сеќавале на положбата на границите, токму поради шлаканиците (Русиѝ 1956: 2–3).

Можат да се прифатат мислењата дека оние општества чие уредување е базирано на традицијата, кои се мистично поврзани со предците и силата ја црпат од минатото, тие ѝ даваат приоритет на староста. Оние пак што минуваат низ пресвртници, низ големи историски промени, речиси по правило, ја фаворизираат младоста, како влог во иднината. Ова не значи дека еднаш заземениот став не може да биде променет како резултат на променетите околности (Јакимовска 2009: 208). Но, треба да се внимава дека кога се разгледува односот кон староста и кон старите лица, треба да се обрне внимание дали се работи за сѐ уште крепките, физички- и умствено способните или, пак, се работи за сосема опаднатите, престарените лица. Затоа, уште М. Филиповиѝ со право истакнал дека неправеењето разлика може да доведе до забуна и до недоразбирања, а од друга страна, ако се направи таа разлика, може да фрли ново светло за тоа зошто старците се почитуваат, а престарените се сметаат за товар. На вториве – престарените, но и на тешкоболните лица, М. Филиповиѝ истакнува дека со магиски методи – простување и исповедање – се настојувало да им се забрза смртта на оние што „се мачат да умрат“. Но, според негово мислење, биле применувани и многу поконкретни методи на забрзување на смртта на веќе бескорисните членови на семејството, како занемарување и прегладнување на старците, што тој ги гледа како еутаназија (Филиповиѝ 1991: 205, 207) иако, од денешен етички и правен аспект, воопшто не потпаѓа под дефиниција на еутаназија. Во оваа смисла можат да се споменат преданијата за „лапотот“ – ‘убивање на стари луѓе’, чија содржина е ритуално-митолошка, фиктивна, а не реална (Јовановиѝ 1999; Јакимовска 2009: 211). Многу автори некритички ги зеле податоците за овие преданија од литературата (да се види: De Voogt 1987, t. I.: 103), но, би додала, и за занемарувањето и за прегладнувањето на старите, што можеби се среќавало во индивидуални случаи. Во македонското прозно творештво исто така може да се најде овој мотив (да се види: Цепенков 1989, кн. 3: 326–331, пр. бр. 336, 337; Обрембски 2001, кн. 1: 90; Филиповиѝ 1939: 202).

Дека изнемоштеноста, долгото боледување и „мачеење“ на старото лице можеби претставува товар за семејството, сведоштва ми се и усните неврзани разговори, како и личните искуства со прилично стари изнемоштени и болни лица, кои и самите ја дефинираат својата

состојба како „терет кон самите нив“, но, уште потешко им доаѓа што им го задаваат „теретот“ на своите семејства. Овој нивен став наоѓа одраз и во поговорките: „Бога моли да си умри“; „Умирачка – куртулачка“; „Пустата болест што је лоша, цела кука запустуа“ (Цепенков 1972, кн. 8: 238, 239, пословици бр. 4605, 4623, 4614). Но, како најзначајни моменти што сакаат да ги поседуваат во староста, самите стари ја истакнуваат нивната подвижност и свесност: „Најважно ми е само нозе и памет да ме служат, да можам барем сама измет да си правам“.³ За тешката состојба на старите, пред сè, би додала на изнемоштените, и дека се тие „другите“, пишува и Симон де Бовоар: „Преку начинот на кој некое општество се однесува кон своите стари, тоа без дволичност ја открива вистината – често пати грижливо прикривана – за своите начела и цели. Кај примитивците практичните решенија за оние проблеми кои ги создаваат старците се различни: ги убиваат, ги оставаат да умрат, им даваат само толку колку да вегетираат, им осигуруваат удобен крај или дури ги уважуваат и им пружаат внимание. Ќе видиме дека таканаречените цивилизирани народи постапуваат кон нив на потполно ист начин: само убивањето е забрането, ако не е прикриено“ (De Beauvoir 1987, t. I: 102). Ова прикриено убиство не е буквално, но, тие се социјално „мртви“ тогаш кога нивните години стануваат бариера за социјална партиципација (Јакимовска 2009: 214). Овде, повеќе би рекла дека се тие социјално „мртви“ кога се физички немоќни. За тешката ситуација на старите лица, особено во селските средини, покрај личните искуства што сум ги имала на терен кога, на пример, една старица од едно кумановско село немаше речиси ништо од имот, освен неколку кокошки, а нејзините деца не ја посетиле со години, или пак и кога, старо лице, особено физички немоќно, било во домот со своето семејство, сепак, кога семејството имало работа надвор од домот, тоа останувало само, сведоштва ни дава и И. Јакимовска од нејзините теренски искуства (Јакимовска 2009: 213). За ваквата состојба во селските средини сигурно се бараат причините во депопулацијата на населението, која е започната со процесите на индустријализација и на урбанизација, но од друга страна, ваква состојба се сретнува и во градовите. Оправдувањето за својата состојба старите лица ја наоѓаат во презафатеноста на своите деца, кои не можат да ги посетат, оддалеченоста, тешката финансиска состојба. Но, секако, треба да се има предвид дека ова не е единствена слика бидејќи има стари лица, кои се грижливо чувани од своите семејства.

³ Инф. Атанасовска Перка, р. во 1932 г. во с. Битуше; Стрезовска Надежда, р. во 1933 во Куманово. Снимено во 2021 година во Скопје.

Амбивалентноста на староста, покрај веќе посоченото, наоѓа одраз и во фолклорот, пред сè, во пословиците. Мудроста, знаењето убаво е илустрирано во пословиците: „Стари сè што рекле не грешиле“; „Старите му се чудит на младите оти си летаат со умоите“; „Старото буните поеќе чури“; „Стар пријател душман не бидува“; „Стар чоек да честиш, Бога го честиш“ (Цепенков 1972, кн. 8: 98, пословици бр. 2395, 2401, 2402, 2403); „Баба ум не купува, туку прудава“; „Старо буните да не се запале (Котев 2012: 32, 413). Непожелноста на староста се гледа во пословиците: „Старите што работа да сработат, младите непара ја бендисуваат“; „Старост – грдност; „Староста не ет радосна како младоста“; „Стар чоек со стапче се потпират, а младио со стапчето кутур капа си игра“ (Цепенков 1972, кн. 8: 98, пословици бр. 2397, 2398, 2399), но, и дека секој оди кон таа животна возраст: „Младост(а) течит како река, ама не е за два века“ (Величковски 2004: 61, 192); „Не би се шега на старец, оти и ти ќе остарееш“, како што се одредува и местото во домот на старите: „За младите е векот, а за старите катот (до огништето) (Цепенков 1972, кн. 8: 71, 42, пословици бр. 1627, 806). Покрај, во пословиците, амбивалентноста кон староста се сретнува и во материјалната култура. Овде во прв ред доаѓа до израз поврзаноста на староста со продолжување на родот и на плодноста. Покрај, погореспоменатиот камен „старец“ во Кичевијата, кој исто така се сретнувал и во с. Галичник или „старци“ – во Дебарска Жупа, кој и служел како „меѓа“ – граница меѓу две села, треба да се спомене и четвртестиот дирек вкопан во земјата во валавицата, наречен „старец“, во селата во Западна Македонија. Истото име го носело каменото или земјеното столпче, потпирач на црепната на огништето, или железниот преклад на огништето (Голо Брдо), персонифициран идол, кому му се принесувало јадење и пиене за време на Бадник: „Ајде дедо да вечерамо“, а како дар од него се очекувало: куќна заштита, земјоделска и сточна плодност и напредок во занаетчиството. Пандан на името „старец“ е „поп“, за кој се смета дека е настанат по примањето на христијанството. Покрај во Македонија, ваква состојба се среќавала и во Србија и во Бугарија (Кулишиќ, Петровиќ и Пантелиќ 1970: 275–276, s.v. Старац, дед).

На амбивалентната улога на староста, на нејзината поврзаност со родот и со плодноста, потврда наоѓаме и во породилните и во свадбените обичаи. Во породилните обичаи е доволно да споменеме дека породувањето го изведувала „бабицата“ – постара жена. Во свадбените обичаи може да се спомене обичајот „кушање“ (Мариово) кога, младата брачна двојка, се протнувала под нозете на свекрвата, а сличен ваков обичај се изведувал и во Кумановско (Петреска 2002: 357; Петреска 2000: 350). Поврзаноста на старосниот принцип со

продолжување на родот се гледа и во некои обредни активности при смртта, на пример да се оставела врвката од десниот чевел на мртовецот или пак дел од платното со кој бил покриен мртовецот, што може да се толкува дека, по магиски пат, треба да се пренесе или да се зачува плодносната моќ, од умрениот, во домаќинството (Петреска 2023: 50). Плодносниот принцип на староста е присутен и во маскираните обредни игри, каде што главните ликови биле поврзани со атрибутот „стар“.

На амбивалентната улога на староста, на нејзината другост, различност, најдобра потврда даваат лекувачките обреди и болестите. Народните лекувачки, најпрвин, се издвојувале со својата старост, а со тоа и со знаење да лекуваат повеќе болести, а знаењата за лекување ги добиле на повеќе начини – предавање на знаењето по сроднички принцип, тешка болест, соншта (Обрембски 2001, II: 56; Petreska 2008). Со ова тие се допираат со својата другост, различност и поврзаност со другиот свет. Од друга страна, во народната култура се сметало дека болестите биле последица на демонското, на натприродното, а за нивно излекување било потребно лице, кое било способно да комуницира со нив. Многу од болестите се замислувале како стари жени. Ова најмногу се однесувало на епидемските болести. Филиповиќ, во верувањата за „чумата“ во Скопско, забележал дека е таа претставена како стара и неуредна жена, а исто така регистрира и верување за суштество што е претставено како ужасна жена со долга (голема) коса, која живее во реките и во водите, во овој случај во реката Вардар и во Катлановска Бања, која ги убива луѓето употребувајќи ја нејзината коса за да ги нацртаат нив (Филиповиќ 1939: 242).

Недоволното познавање на заразните болести во народната култура доведуваат, тие, да бидат во директна врска со натприродното, за нив нема никакви лекаства и единствениот спас е да се причека, па како што дошла болеста, така и да си оди (Обрембски 2001, II: 118). Начините на пренесување на заразните болести се сврзуваат со допирање предмети што ги користеле, како на пр., стомна и филџан, кои се допираат со уста, но и со престојување во просторија со болниот. Обрембски, за Порече, известува дека пренесувањето на овие болести, како на пример, во случајот со „јефтиката“ – тешка кашлица, се врши дури и по смртта на заболениот, а болниот се избегнува и дури е жив (Обрембски 2001, II: 126). Ова е, всушност, изолирање на просторот каде што имало болно семејство, но исто така се сретнувале и извесен вид карантини кон семејството, каде што имало некој болен: „*Не влагај кај Сшојковци, имај лошоџија*“, или пак и самиот болен бил изолиран од самата своја фамилија додека уште бил жив, градејќи

друга куќа, да не бидат во контакт со него: „*Беџаѝ од њеџо. Друџа куќа ке ѝрааѝ, од сѝараѝа беџаѝ*“ (Обрембски 2001, II: 126).

Во случај на епидемски болести, кога биле зафатени и цели села и области, во Источна Македонија се велело дека владее „поредушка“ или „поразиа“, а во гевгелиско-дојранскиот крај се користи термин „пурдија“, па многу чест термин бил „чара“, кој е еуфемизам и кој, во магиски цели, се користи за означување на различни заразни болести. Чест синоним за тешка епидемија е и „чума“, кој има повеќекратно значење и кој секогаш не е лесно да се детектира во дадениот контекст – понекогаш се работи за тешка заразна болест за која информаторите чуле дека владеела во минатото, друг пат тоа е заедничко име за повеќе видови тешки смртоносни болести: „Чума го удрила; улерата го удрила“ (Цепенков 1972, кн. 8: 239, поговорка 4639), а најчесто е персонификација на некоја апстрактна, но разорна сила – зло што го снаоѓа колективот и од кое тој треба заеднички да се ослободи. Но, под терминот „чума“ се подразбира и било која несреќа која го снаоѓа поединецот, за која се смета дека го погодила по магиски пат (Јакимовска 2009: 246–248), најчесто преку клетвите: „Бујцата и чумата да го удрат, та да го откопачит!“; „Чумата да ја удри“ (Цепенков 1972, кн. 8: 291, 293, клетви бр. 6 и 38). Метафоричната употреба на терминот „чума“ е познат и во европски контекст, каде што тој асоцира на општествен неред, распад на религиското и на моралното ткиво (Јакимовска 2009: 248–249). Но, истиот термин се употребува и во медиумските дискурси – стареењето на населението, и раселувањето на младите се именува со „бела чума“.⁴

Во сеќавањата и во кажувањата на луѓето, за чумата, не се сретнуваат многу податоци, но, многу повеќе наоѓаме во фолклорот (да се види: Krstić 1984: 23–24). Чумата во Европа била регистрирана во средниот век, а нејзината вирулентна форма исчезнала од Европа во XVIII век. Стравовите што ги носат епидемиите, распаѓањето на социјалното ткиво, осаменоста, како и напуштањето на колективните обредни дејства, најмногу поврзани со смртта, за кои пишува Жан Делимо, проучувач на средновековната европска историја, во неговата книга „Страв на Запад“, идентично се отсликани во нашето секојдневие за време на пандемијата на КОВИД-19, во периодот 2019 – 2022. Тој ја прогласува чумата за еден од најголемите стравови на луѓето од европскиот среден век. Социјалниот живот попушта пред посилниот нагон за одржување на сопствениот индивидуален живот: „Односите помеѓу луѓето се целосно нарушени: токму во мигот кога потребата од другите е најнеодложна – кога тие, вообичаено би ве зеле под свое – сега ве напуштаат. Времето на чумата е време на принудна

⁴ Дневник на ТВ Телма во 15 и 30 минути на 25.12.2021.

самотија... Во периодот на чумата, како и за време на војна, човечкиот крај се одвивал во услови на неподнослив неред, вон обичаите длабоко вкоренети во колективното несвесно“ (користено според: Јакимовска 2009: 250).

На територијата на Македонија, чумата, позната како „црната смрт“, „црната чума“ е регистрирана за време на Турско-австриската војна (на крајот на XVII век) кога австрискиот војсководец Пиколомини, со намера да го спречи ширењето на епидемијата, го запалил Скопје (1689) (Годоровиќ 1927: 61–71). На територијата на Македонија, според историски документи, како и од секавања на информатори, на кои им кажувале нивните блиски, епидемии владееле и во XX век, особено околу Балканските војни и Првата светска војна и тоа: колерата, позната и како „црна болест“, тифусот, маларијата, шпанскиот грип, за кои историјата на медицината забележала дека жртвите на епидемиите биле далеку побројни од жртвите во војните. Периодот од 1912 година до 1918 година е време кога започнува историјата на санитарската служба во Македонија, време на војни и епидемии, превенција од заразните болести со воведување карантински мерки и забрана на сообраќај со земји во кои имало епидемиски болести. Но, сепак, колерата, тифусот, маларијата, дифтеријата, грипот и понатаму царувале (Јосимовска 2014: 5–7 и понатаму; Качева, Христова и Ѓорѓиовска 2002: 175–80). Особено тешки последици оставиле епидемиите на: колерата, околу 1913 г., која ги зафатила градовите: Скопје, Штип, Кочани, Велес, Куманово, Струмица, тифусот – 1915 година, маларијата – 1916 и 1917 година, шпански грип – 1918 и 1919 година, за кои наоѓаме податоци и во архивските материјали⁵ (Јосимовска 2014).

Многу често, како што беше споменато погоре, во етнографските материјали, епидемиите се мешаат со чумата. Дека се мешаат термините на епидемиските болести со чумата се зборува и во едно предание за појавата на чумата во Охрид; во историските податоци за колерата и изолирањето на заболените и починатите лица; како и во едно неодамнешно теренско истражување, извршено во 2021 година. Во преданието за појавата на чумата во Охрид се вели дека по улиците во градот течела крв од труповите на *ѝокосениѝе луѝе* од чумата. Немало кој да ги закопа. За да се спасат од натамошната зараза и од страшната смрдеа од распаѓањето на труповите, се истурала вар по улиците (Вражиновски 1998: 199–200). Ваков начин на спречување на заразата со жива вар се сретнува за колерата. Јосимовска, во својот труд (2014: 39, 48) истакнува дека според секавањата на штипјани, но, и во струмичкиот крај, за време на колерата, во градот на неколку

⁵ АИФ, папка бр. 15. Запишал Јосиф Јосифовски во 1953 година.

места имало ископано големи дупки со свежогасена вар, во кои, по наредба на санитарот, болните од колера биле фрлани и живи. Имало случаи некои домаќинства со денови да не ја отвораат домашната порта и биле под клуч, од страв да не ги земат бидејќи болните од колера ги фрлале живи во дупки со вар, а се лечеле со лук и оцет. Во теренското истражување направено во 2021 година, дедото на информаторката, кој бил арабација во Куманово, бил мобилизиран од српската војска за време на Балканските војни, за да ги превезува болните од колера. И самиот тој заболел, по што бил фрлен во жива вар. Слично искажување имаше и друга информаторка, по потекло од Свети Николе, на која, според кажувањата, нејзината баба била фрлена во вар бидејќи била заболена.⁶ Неправењето разлика меѓу шпанскиот грип и чумата го сретнуваме и во архивските материјали од Институтот за фолклор, за Велешко, каде што се вели дека во 1918 година била „втората чумина епидемија“.⁷ И на овие простори јасно се забележуваат стравовите од тешките заразни болести кога, болните се оставени во самотија, но и блиските се оневозможени достоино да ги испратат своите блиски.

Во антропологијата е познато дека целокупниот живот се одвива во фази на рутина и ритуали, односно во секојдневни и обредни активности (Жикиќ, Стајиќ и Пишев 2020: 965). Во оваа смисла, кога требало да се заштити селото од некоја заразна болест, распространет начин бил со заобиколување на просторот, исцртувајќи ги неговите граници. Ова убаво се гледа во обредите на ткаење на „чумино платно“ во глуво доба, а потоа со тоа платно се заобиколувало целото село.⁸ И овде главна улога имал старосниот принцип, каде што главни учесници што го „ткаеле чуминото платно“ биле стари жени или жени вдовици, што може да се види дека биле и во врска со оностраното (Petreska 2017: 371–385). Покрај овој начин на заштита, распространет бил и обредот на „заорување на селото“ со двајца браќа близнаци и два црни вола близнаци (Petreska 2017: 374; да се види и: Вражиновски 1995: 63; Bratić 1993: 124–132; Ковачевиќ 2001, I: 105–119). При двата обреди големо значење им се дава на границите во селото и на граничниот простор, кој се сфаќа како свој и близок, за разлика од друго село, друг простор, кој се подразбира како далечен и затоа најчесто во магиските

⁶ Информаторки: Стрезовска Нада, Бранка.

⁷ Славјана Тодева Џунцева (од с. Мартолци, р. 1900 г.) во разговор со Ангел Андрев Кулафовски во 1972 г. во с. Мартолци, фолклорна област Азот, Велешко [интервју снимено на магнетофонска лента бр. 1899, во сопственост на Архивот на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје].

⁸ За варијантите на обредот да се види: Вражиновски 1995: 63; Вражиновски 2000: 434–436; Толстаја 2003: 104–119, 106; Раденковиќ 1982: 214.

формули болеста се испраќа во друго село или пак во простори што не ги населува човекот (гори, планини, води).

Мишел Фуко, проучувајќи ја чумата во XVII век во Европа, го нагласува затворањето на просторот на градот, забраната на движење, т. е. карантините⁹, што многу соодветствува на оградувањето на сопствениот простор на селото во традиционалната култура. Но, за разлика од традиционалната култура кога, нарушениот ред треба, со обред, да се врати во нормален ред, тој истакнува дека чумата, како реален или замислен облик на неред, својот медицински и политички корелат го има во дисциплината (Фуко 2004: 204). Фуко истакнува дека функционира моделот на бинарни поделби (луд – нелуд, опасен – неопасен, морален – неморален) и клучот на принудно утврдување на обележјата на диференцирачкиот распоред на единката (која е таа; каде треба да биде; со што да биде окарактеризирана; како да се препознае; како над неа да се спроведе *индивидуален и ѝосџојан нагзор* итн.) (Фуко 2004: 205). Точно ваквиот модел може да се види во сите епидемии, а овој модел се виде и во најновата пандемија на КОВИД-19. И во традиционалната култура, болестите и епидемиите (за кои веќе се истакна дека малку знаеле за народното лечење) функционираше на моделите на бинарни опозиции, т. е. причините за нивната појава е сврзана со некое недозволено дејство, обично сврзани со просторот и со времето (движење во недозволен простор и време). Покрај бинарните поделби отворен – затворен, неопасен – опасен, а со тоа и здрав – заразен, една од бинарните поделби во почетниот период на пандемијата беше стар – млад. Оваа поделба најдобро беше изразена во дискурзивна и медиумска смисла, дека најчесто на КОВИД-19¹⁰ се изложени старите лица, 60 – 65 години, и нагоре, што е приближно и временскиот период на економската непродуктивност земајќи предвид дека пензионирањето во Македонија е на 64 години, односно на 62 години за жени и на 64 за мажи.¹¹ Нормално дека на ова многу се надоврзува и намалениот имунолошки систем на старите, што е сосема разбирливо. Но, со текот на времето кога на удар беа ставени и помлади лица, на ова се надоврзуваат и другите коморбидитети: дијабетес, дебелина, хипертензија, што некои автори, прекршувањето

⁹ За чумата и за колерата и за заштита од нивното ширење со затворање на просторот и со карантините и со влијанието на санитарните кордони, да се види и: Buczynski 2021: 191–208; Balić 2021: 165–190.

¹⁰ Ковид-19 е заболување предизвикано од вирусот SARS-CoV-2, кој е причинител на акутно вирусно респираторно заболување. За тоа повеќе види на: <https://is.gd/KguPFA> [Пристапено на 25.12.2023].

¹¹ Закон за работните односи, пречистен текст, чл. 104, <https://is.gd/cGuZVd> и Закон за пензиско и инвалидско осигурување, чл. 18, <https://is.gd/QZFdth>.

на правилата во традиционалната култура, сега го гледаат како замена со хендикеп, што, пак, оди во прилог на „другоста“ (грев vs. болест/старост) (Delić 2021: 14). Ваквите состојби медицината ги гледа како: „нездрав начин на живот“, „недостаток на физичка активност“, „прејадување“, додека народната култура – како: „ненаситност“, „мрзеливост“, а разликите се гледаат само со тоа што кај медицината, казните се на „овој свет“, а во народната култура – на „оној свет“ (Јакимовска 2009: 237) или пак во традиционалната култура чувството на сигурност било основано на претставата дека казната може да се избегне со правилното однесување и со придржувањето на нормите, додека со КОВИД-19 – на здравјето и младоста (Delić 2021: 14).

Со самото тоа, на лицата на оваа возраст, но, исто така и на помладите лица, кои имаат свои родители, баби, дедовци или едноставно повозрасни роднини, во почетниот период непознатата болест КОВИД-19 – респираторна и многу непредвидлива – влеа страв (која може да се гледа и како демонска). Стравот ги опфаќа: стравот од болеста и стравот од смртта. Токму ваквиот страв во потполност одговара со размислувањата на Зигмунд Бауман во неговата книга „Флуиден страв“ кога вели дека стравот е „најстрашен“ „кога е дифузен, расеан, нејасен, неврзан, неусидрен, во слободно движење, без јасна цел и причина, кој нè опседнува без јасна смисла и значење, кога заканата од која треба да се плашине може секаде да се насети, а никаде да не се види“ (цит. спор. Пишев, Жикиќ и Стајиќ 2020: 864). Стравовите во врска со староста во пандемијата, особено беа засилени во првиот бран со карантините кога, како насекаде како што се случуваше во светот, така и во Македонија, младите не доаѓаа во домовите на старите, туку само до врата им оставаа производи во храна и други потребни работи. Во почетниот период на пандемијата, покрај карантините за целото население, кои беа речиси до крајот на мај во 2020 година (27 мај 2020), имаше ограничено движење за старите (во периодот од 10 до 12 часот), но и за лицата до 18 години (во периодот од 13 до 15 часот),¹² што би значело дека се тие „другите“. Едни од најголемите стравови на кои сум била сведок во непосредното мое опкружување било неможноста да се видат со своите, особено со внуците („барем да ги видат“) и размислувањата на старите ако им се случи нешто, неможноста да дојдат нивните блиски поради карантините (иако за такви случаи беше дозволено да се побара дозвола за излегување). Сепак, амбивалентноста на староста многу добро се покажа и во „новата нормалност“, особено во случаи кога нивни деца или блиски биле заболени од КОВИД-19: „како ли ќе ја поминат болеста, подобро јас да се разболеам, и така веќе сум за ‘онаму’

¹² „Во 16 часот почнува...“, <https://is.gd/bF7207> [Пристапено на 3.3.2023].

(се мисли на другиот свет), а не само трчате по мене да ме чувате“,¹³ или пак „се плашев, ама секогаш сум со позитивна енергија“.¹⁴ Вакви ставови имале и постари лица на кои од ненадејна смрт им умрел некој близок: „јас сум за тој гроб, не ова младо дете“,¹⁵ што јасно ги одразува традиционалните претстави дека преку нив треба да се продолжи родот. Амбивалентноста во таквото секојдневие на старите, дека и не биле во исплашена состојба, го гледаме и во некои теренски истражувања: „не ми дава да излегувам (мисли на нејзината ќерка), а може од било каде да ја фатам болеста“;¹⁶ или: „ќе ми купат децата, ама јас некоја ситница нема да им кажам и ќе излезам, ама секогаш со маска и држам растојание, и не одам никаде“.¹⁷

Староста е поврзана и со различни ставови поврзани со болеста и со смртта, но, најважно сепак било да можат физички сами да ги извршуваат своите обврски и умствено да бидат здрави. Во традиционалната култура самите стари сметале дека е најдобро смртта да ги затекне во есенскиот и во зимскиот период кога биле завршени земјоделските работи и кога домашните имале средства да ги извршат помените за нив што, според традиционалните претстави за „добра“ и „лоша“, ова би влегло во категоријата „добра“ смрт. Т. Кулиќ прави и еволуција на општественоприфатените ставови за „добра“ и „лоша“ смрт во традиционалната, модерната и постмодерната смрт, и она што тој го истакнува е дека колку помалку е контролирана смртта, толку и таа е полоша (Кулиќ 2013: 61). „Лошата“ смрт обично се дефинира како смрт, која, оној што умира, не ја дочекал подготвен, која настапила ненадејно, без предупредување (иако според Т. Кулиќ, денес е „добра“ смрт онаа што е ненадејна и „на нога“) и без свест за нејзиното доаѓање. Неа ја обележуваат поими за смртта во самотија, умирајќи пред да се стане стар или умирање далеку од дома, од роднините и од пријателите. Начинот на умирање и самата смрт влијаат на ужалените. „Добрата“ смрт е онаа што ја прифаќаат и оние што умираат и нивните ужалени блиски. „Лошата“ смрт е вознемирувачка за членовите на семејството, кои поради изненаденоста и „недовршеноста“ можат да чувствуваат вина што не биле присутни со саканата личност што умира, не ѝ овозможиле почитување и достоинство што го заслужува во умирањето и при погребот (Perinić Lewis & Rajić Šikanjić 2021: 20–

¹³ Лични разговори со член од семејството (мојата мајка), кој беше во прилично лоша здравствена состојба.

¹⁴ Соговорник Бранка.

¹⁵ Информатор: Стрезовска Нада. На информаторката, од ненадејна смрт, ѝ почина снаа за внук, со која беа многу блиски.

¹⁶ Информатор: Нада Стрезовска.

¹⁷ Информатор: Бранка.

21). Смртта во епидемија и во пандемија, поради ширење на заразата, големиот број умрени и примена на противепидемиолошки правила се смета за „лоша“ смрт, слично како што се сметаше и во најновата пандемија на КОВИД-19. И во словенските традиционални култури, но, и во други култури, смртта од заразни болести се смета(ла) за лоша смрт (Вучковић 2014: 518). Тихомир Ѓорѓевиќ истакнува дека во: Србија, Босна и Македонија, ако умрел некој од чума, бил погребуван на посебни места, издвоени од гробиштата (според: Вучковић 2014: 518), слично како што беше погореспоменатото изолирање на умрените од колера. Накратко, како што истакнува Куљиќ, колку помалку е контролирана смртта, толку повеќе ги добива епитетите на „лоша смрт“ (Куљиќ 2013: 61).

Тагувањето за време на смрт е постапка со која луѓето се прилагодуваат на губитокот. На тагувањето многу влијаеле културните верувања, практики и ритуали (Perinić Lewis & Rajić Šikanjić 2021: 31). Особено смртта во болница во време на пандемија, повеќе од секогаш е лишена речиси од сите облици на непосредна комуникација и контакти, и навистина одговара на Ариесовиот модел на „невидлива смрт“ (Arijes 1989: 68). Ова убаво е илустрирано во искажувањето на две информаторки, кои сакаа да останат анонимни, кај кои, во разговорите, како да се чувствуваше доза на вина, но и осцилации на доверба/недоверба во здравствениот систем. Кај едната, чиј сопруг почина во болница од КОВИД-19 слушнавме: „барем да не го однесев во болница, последните негови зборови му беа дека е многу жеден, му се пие вода“. Другата информаторка е спротивен случај – сопругот не сакал да оди во болница и ја изгубил битката со болеста: „како не го оставевме во болница може ќе се спасеше“. Во пандемиски услови, покрај стравот од болеста и од смртта, било да се работи за болен или пак за неговите блиски, бидејќи и тие се соочени со нивни стравови, на нив се надоврзува и тагувањето ако се случи смртта. За разлика од нормалните состојби на погребување и тагување на кои многу влијаеле културните традиции, но и кај кои евидентно е колективното припаѓање на заедницата, што во потполност одговара со Диркемовата анализа на смртта во австралиското општество објавена во 30-тите години на XX век (Дјуркем 1998: 472–473), во ваквите случаи, особено за време на првиот бран, кога имаше и карантини, погребувањето се вршеше во најблискиот круг од семејството (иако се разбира дека имало прекршување на правилата), со што тагувањето по загубената личност повторно е во самотија.

Заклучок

Староста е разгледувана врз основа на македонските традиционални претстави, верувањата, фолклорното творештво,

определувањето на нејзиниот возрасен период, кој е културно-социјална конструкција поврзана со економската продуктивност – без разлика дали станува збор за традиционалната или современата култура. Во традиционалната култура, преку многу обреди од семејниот и од календарскиот циклус, делови од материјалната култура е изразено и амбивалентното значење на староста кога таа се сврзува со значењето на плодност и на продолжување на родот. Амбивалентното значење на староста е изразено и преку лекувачките обреди, за кои во најголем дел биле задолжени жените, со акцент на „старите“ жени. Амбивалентноста се потврдува токму со нивната старост бидејќи се смета дека се тие способни да комуницираат со двата света. Со ова се означува и нивната „другост“, која е уште повеќе нагласена што токму и болестите во народното творештво се здобиваат со епитетот „стара жена“. Ова уште подобро се изразува преку епидемиските болести кои владееле на овие простори, како што се: чумата, колерата, тифусот, шпанскиот грип итн., кои исто така, во добар дел, биле замислувани како „стари жени“. Заштитата на дел од заразните болести се вршела и преку обредно заобиколување на селото со т.н. „чумино платно“ или заорување на селото, каде што повторно главна улога имал старосниот принцип.

Меѓутоа, заедно со староста се јавуваат и различните стравови кои ги носи таа со себе, било во поглед на болестите или пак на размислувањата на самите стари за нивниот крај, што е и сосем природно. Иако, етнолошките, фолклористичките и антрополошките истражувања секогаш настојувале да добијат најмногу податоци од повозрасни личности, сепак, кога тие самите сакале да кажат нешто за својата состојба во која се наоѓаат, разговорите се прекинуваат. Особено во ваква состојба се изнемоштените стари лица. За стравовите во староста, за нивната осаменост, најдобра потврда даваат пословиците.

Заедно со староста, се јавуваат и стравовите, пред сè, оние од болестите (самите стари лица не сакаат да бидат зафатени од тешки болести – да не можат да бидат физички активни или умствено заболени) и стравовите од смртта. Особено се изразени стравовите за време на епидемии кои се јавувале во минатото, кога се распаѓа социјалното ткиво, кога е присутна осаменоста и кога се напуштаат колективните обредни дејства поврзани со смртта. Овие стравови беа присутни и во нашето „ново нормално“ секојдневие (2019 – 2022), со пандемијата на болеста КОВИД-19, која, како „непозната“, се сврзува со „другоста“, а на неа најмногу беа изложени старите лица, чиј имунолошки систем, нормално, е намален.

Весна Петреска – *Младосѝ(а) ѝечииѝ како река, ама не е за два века...*

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Величковски, Б. 2004. *Француски ѝословици и нивниѝе македонски еквивалентиѝ*. Посебни изданија кн. 55. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Вражиновски, Т. 1995. *Народна демонологија на Македониѝе*. Скопје – Прилеп: Матица Македонска, Институт за старословенска култура.

Вражиновски, Т. 1998. *Народна мииѝологија на Македониѝе*. Книга 1, Скопје – Прилеп: Матица Македонска, Институт за старословенска култура.

Вражиновски, Т. 2000. *Речник на народнаѝа мииѝологија на Македониѝе*. Прилеп – Скопје: Институт за старословенска култура, Книгоиздателство „Матица Македонска“.

Вучковиѝ, М. 2014. „Концепт ‘лоше смрти‘“. *Еѝноанѝројолоѝки ѝроблеми*, н.с. год. 9, св. 2, 513–537.

Дюркем, Е. 1998. *Елементарни форми на религиозниѝа живот*. Софиѝа: С.А.

Жикиѝ, Б., М. Стајиѝ и М. Пишев. 2020. „Нова друштвена и културна нормалност и Ковид – 19 у Србији од февруара до маја 2020“. *Еѝноанѝројолоѝки ѝроблеми*, н.с., год. 15, св. 4, 2020, 949–978.

Јакимовска, И. 2009. *Телоѝо. Еѝнолошко-анѝројолоѝка сѝудија*. Скопје: Слово.

Јовановиѝ, Б. 1999. *Тајна лајоѝа*. Београд–Нови Сад: Балканолошки институт САНУ, Прометеј.

Јосимовска, В. 2014. *Еѝидемиѝиѝе во вардарскиоѝ дел на Македонија и борбаѝа со нив за време на војниѝе (1912 – 1918)*. Штип: 2-ри Август.

Качева, А., С. Христова и Т. Горѓиовска. 2002. „Здравството и хигиената во Скопје“. *Живоѝоѝи во Скопје 1918 – 1941*. Скопје: Музеј на град Скопје.

Ковачевиѝ, И. 2001. *Семиологија мииѝа и рииѝуала, I. Традиција*. Београд: Српски генеалошки центар.

Котев, И. 2012. *Муѝросѝа на вековиѝе. Македонски народни ѝословици и ѝоѝоворки од Сѝрумица и Сѝрумичко*. Струмица: ЛУ Библиотека „Благој Јанков Мучето“.

Кулишиѝ, Ш., Ж. П. Петровиѝ и Н. Пантелиѝ. 1970. *Срѝски мииѝолошки речник*. Београд: Нолит.

Мирчевска, М. 2003. „Селата во Горна Река како општествено–економски заедници“. *ЕѝноАнѝројоѝум*, бр. 3, 136–163.

Обрембски, Ј. 2001. *Фолклорни и етнографски материјали од Порече*. Кн. 1. Прилеп – Скопје: Институт за старословенска култура, Македонска книга.

Обрембски, Ј. 2001. *Македонски етносоциолошки сџури*. Книга II. Скопје: Матица Македонска.

Павловиќ, Ј. 1928. *Малешево и Малешевци*. Београд. [s.n.].

Петреска, В. 2000. „Семејниот обреден комплекс во Куманово и Кумановско“. *Фолклорот во Куманово и Кумановско*. Скопје – Куманово: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Центар за култура „Трајко Прокопиев“.

Петреска, В. 2002. *Свадбаџа како обред на ѓремин кај Македонциите од брсјачкаџа етнографска целина*. Посебни изданија, кн. 43. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Петреска, В. 2023. *Конец на живоџот – етнолошко-анџројолошко исџражување на концеџот во џтрадиционалнџа кулџура*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Пишев, М., Б. Жикиќ и М. Стајиќ. 2020. „Индекс „корона“: симболичка употреба КОВИД-19 у јавном говору Србији. *Еџноанџројолошки ѓроблеми*, н.с. год. 15, св. 3, стр. 845–877.

Раденковиќ, Љ. 1982. *Народне басме и бајања*. Ниш – Приштина – Крагујевац: ИРО „Градина“, НИРО „Јединство“, НРИО „Светлост“.

Русиќ, Б. 1956. „Старији обичаји око одређивања земљишних међа и око полских радова у Кичевији“. *Гласник еџнографскоџ музеја у Беоџраду*, књига XIX, 1–26.

Тодоровиќ, Ч. 1927. „Скопље и његова околина“. *Јужни ѓреглед* – посвечено Конгресу југословенских учитеља. Скопље, 61–71.

Толстаја, С. 2003. „Времето како инструмент во магијата: компресирање и развлекување на времето во словенската народна традиција“. *ЕџноАнџројолоЗум*, бр. 3, 104–119.

Филиповиќ, М. 1939. „Обичаји и веровања у Скопској котлини“. *Срџски еџнографски зборник*, књига 24, том I. Београд: Етнографски институт.

Филиповиќ, М. 1991. *Човек међу људима*. Београд: Српска књижевна задруга.

Фуко, М. 2004. „Паноптизам“. *Надзор и казна*. Скопје: Слово, 201–235.

Цветановска, Ј. 2012. *Грев и казна*. Скопје: Матица Македонска.

Цепенков, М. 1972. *Македонски народни умотворби во десет книџи*. Книга 8: *Пословици, џџџворки, џаџанки, клеџви и блаџослови*. Скопје: Македонска книга.

Цепенков, М. 1989. *Македонски народни ѓриказни*. Книга 3. Скопје: Македонска книга.

Весна Петреска – *Младосѝ(а) ѝечѝиѝ како река, ама не е за два века...*

Латинични изданија

Arijes, F. 1989. *Eseji o istoriji smrti na Zapadu. Od srednjeg veka do naših dana*. Beograd: Rad.

Balić, J. 2021. “Zdravstveno stanje i borba protiv epidemija u Ličkoj Pukovnici u 18. i 19. Stoljeću”. *Narodna umjetnost*, 58/1, 165–190.

Bratić, D. 1993. *Gluvo doba. Predstave o noći u narodnoj religiji Srba*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Buczynski, A. 2021. “Kuga, kontumaci i karantena: Epidemiološke mjere u Vojnoj Krajini u 18. i 19. stoljeću”. *Narodna umjetnost*, 58/1, 191–208.

De Bovoar, S. 1987. *Starost*. Tom I, II. Beograd: BIGZ.

Delić, L. 2021. “Osmišljavanje smrti i strah od smrti iliti Covid, smrt i baba”. *Narodna umjetnost*, 58/1, 7–18.

Kovač, S. 2010. “Na životnim raskrsnicama: predstave Beograđana o svojoj starosti”. *Еѝноанѝроѝолошки ѝроблеми*, н.с. бр. 5, св. 3, 57–74.

Krstić, B. 1984. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Posebna izdanja, kn. DLV. Odeljenje jezika i književnosti, knj. 36. Beograd: SANU.

Kuljić, T. 2013. “Dobra smrt – o evoluciji društvenoprihvatljivog načina umiranja”. *Еѝноанѝроѝолошки ѝроблеми*, н.с. год. 8, св. 1, 61–73.

Milosavljević, Lj. 2018. “Starost kao resurs na primeru socijalnog rada”. *Antropologija*, 18, sv. 1, 59–71.

Perinić Lewis, A. & P. Rajić Šikanjić. 2021. “Plaćimo, plaćimo u tišini, umrimo, umrimo u samoći: Promjene praksi tugovanja i pogreba u vrijeme pandemije bolesti Covid–19”. *Narodna umjetnost*, 58/1, 19–40.

Petreska, V. 2008. “The Secret Knowledge of Folk healers in Macedonian Traditional Culture”. *Folklorica*, Journal of the Slavic and East European Folklore association (Formerly SEEFA Journal). Vol. XIII. Printing and Distribution: University of Alberta, 25–50.

Petreska, V. 2017. “‘Deaf Wedding’: The Time in the Beliefs and Ritual Practices of the Female Folk Healers/Wizards”. *Гласник еѝноѝграфскоѝ инсѝѝѝуѝа*. Београд: 371–385, DOI: <https://doi.org/10.2298/GEI1702371P>.

Rubić, T. 2018. “Prakse i naracije (o) starosti u Zagrebu”. *Narodna umjetnost*, 55/2, 7–27.

Luj-Vensan, T. 1980. *Antropologija smrti*. I, II. Beograd: Prosveta.

Сајтографија

„Пандемија на КОВИД-19“, <https://cutt.ly/AwJZuOWe> [Пристапено на 25.12.2023].

„Во 16 часот почнува...“, <https://cutt.ly/zwJZuiZH> [Пристапено на 3.3.2023].

Закони

„Закон за работните односи, пречистен текст“, <https://is.gd/cGuZVd> [Пристапено на 3.3.2023].

„Закон за пензиско и инвалидско осигурување“, <https://is.gd/QZFdth> [Пристапено на 3.3.2023].

Интервјуа

Надежда Стрезовска (р. 1933 година во Куманово) и Бранка (р. 1938 година во Свети Николе) во разговор со авторот во 2021 година (личен запис).

Перка Атанасовска (р. 1932 година во с. Битуше) и Надежда Стрезовска (р. 1933 година во Куманово) во разговор со авторот во 2021 година, во Скопје (личен запис).

Славјана Тодева Џунцева (од с. Мартолци, р. 1900 година) во разговор со Ангел Андрев Кулафковски во 1972 г. во с. Мартолци, фолклорна област Азот, Велешко [интервју снимено на магнетофонска лента бр. 1899, во сопственост на Архивот на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје].

“YOUTH FLOWS LIKE A RIVER BUT IT DOES NOT LAST FOREVER”: TRADITIONAL PRESENTATIONS OF OLD AGE IN EVERYDAY CONDITIONS

Vesna Petreska

“Marko Cepenkov” Institute of Folklore in Skopje

Summary

Old age is viewed on the basis of the Macedonian traditional presentations, beliefs, folklore, and determination of the adult period, which is a cultural-social construction related to the economic productivity – regardless whether it refers to traditional or modern culture. In the traditional culture, through many rituals of family and calendar cycle and segments of the material culture, the ambivalent meaning of old age is also expressed, when it is associated with fertility and reproduction. The ambivalent meaning of old age can be seen through the healing rites and ceremonies, which were conducted by the “Old” women. The ambivalence is confirmed precisely by their age, because there were beliefs that they are able to communicate with both worlds. This also indicates their “Otherness”, which is even more emphasized since the diseases in the folklore acquire the epithet “old woman”. We can see this even better through the epidemics of diseases that have prevailed in these areas, such as plague, cholera, typhoid, Spanish flu, etc., which were also largely imagined as “old women”.

However, associated with old age, quite naturally, come various fears as well, either in terms of illness, or the old people’s own thoughts about their passing away. Although ethnological, folkloristic and anthropological research has always insisted on obtaining information from older people, yet when they themselves

Весна Петреска – *Младосѝ(a) ѝечий како река, ама не е за два века...*

wanted to say something about their situation, they would often end the conversations instead. The fears of diseases and death are especially expressed in times of epidemics that have occurred in the past, when the social unity is falling apart and is replaced by loneliness and the abandonment of the collective ritual actions related to death. These fears, beliefs and representations were also presented in our “new normal” everyday life, with the pandemic of Covid 19, which as “unknown” is associated with “otherness”, and the elderly are more exposed to it due to the weaker immune system.