

Andrija Dulović
Filozofski fakultet
Nikšić

TRADICIONALNE PREDSTAVE O MENTALNO OBOLJELIM OSOBAMA U CRNOJ GORI

TRADITIONAL CONCEPTIONS OF MENTALLY ILL IN MONTENEGRO

ABSTRACT: Stigmatization has been recognized as one of the biggest problems that mentally ill people pose an obstacle to harmonious conduct of social life. This paper discusses the causes and conditions that may lead to the onset and development of stigmatization. It analyzes the Christian and Islamic conceptions of mental illness and their influence, as well as views that are created outside the religious framework. We found that there are two groups of terms for mentally ill people. One group of words is related to internal and external characteristics of person.

The other group of words provides an explanation of the cause of disordered behavior. The terms and phrases that are used for the mentally ill in Montenegro from both groups are explained. We reviewed the traditional attitude towards mentally ill people, including common treatment efforts.

Key words: stigma, mental illness, common terms for mental illness.

APSTRAKT: Stigmatizacija je prepoznata kao jedan od najvećih problema koji mentalno oboljelim osobama predstavlja smetnju za skladno vođenje društvenog života. U ovom radu se razmatraju uzroci i uslovi koji mogu dovesti do javljanja i razvijanja stigmatizacije. Analiziraju se hrišćanska i islamska shvatanja o mentalnim bolestima i njihov uticaj, kao i shvatanja koja su nastala van religijskih okvira. Utvrđeno je da postoje dvije vrste naziva za mentalno oboljele. Jedna grupa riječi je nosilac značenja koja se odnose na unutrašnje i spoljne odlike osobe. Druga grupa riječi sadrži objašnjenje uzroka poremećenog ponašanja. Data su objašnjenja za obje grupe naziva. Oni ukazuju na tradicionalno tumačenje nastanka mentalnog poremećaja i opažanje i stav prema mentalno oboljelim. Opisani su i tradicionalni pokušaji liječenja.

Ključne riječi: stigmatizacija, mentalno oboljeli, uobičajeni nazivi za mentalno oboljele.

Pojam mentalne bolesti je jedan od najosjetljivijih u savremenoj psihijatriji i psihologiji. Dok naučnici koji pripadaju biološkoj paradigmi u tzv. duševnim naukama smatraju da je mentalna bolest jednaka svim ostalim tjelesnim oboljenjima, naučnici koji pripadaju antipsihijatrijskom pokretu i humanističkom pravcu psihologije smatraju da je upotreba termina *bolest* neprimjerena i da bi ga trebalo zamijeniti terminima kao što su *problem življenja* ili *štetna mentalna disfunkcija*, s obzirom na to da stanje mentalno oboljele osobe zavisi od bioloških, ali i od psiholoških i socijalnih faktora. Naziv kojim ćemo imenovati dijagnostifikovano stanje od velikog je značaja, kako za samopercepciju mentalno oboljele osobe, tako i za percepciju ljudi iz njene okoline. Međutim, pri uvođenju novih termina treba obratiti pažnju na nekoliko značajnih pitanja (Luckasson & Reeve, 2001):

1. Da li se tim terminom jednoznačno obilježava samo ta određena pojava, bez preklapanja sa drugim srodnim pojavama?
2. Da li je moguća dosljedna upotreba tog termina?
3. Da li je komunikacija olakšana kada se koristi taj novi termin?
4. Da li je vjerovatna upotreba tog termina u budućnosti, tj. da li postoji izvjesnost da nova, buduća saznanja neće dovesti do njegovog napuštanja?
5. Da li se tim terminom postiže cilj zbog koga se uvodi?
6. Da li taj termin pozitivno opisuje osobu koja je ometena psihopatološkim procesom?

Termin „problem življenja“ nije pogodan da zamijeni termin „mentalna bolest“, kako zbog svoje opštosti, tako i zbog toga što nije odgovarajući za mentalne bolesti čiji su uzroci biohemijske prirode. Termin „štetna mentalna disfunkcija“ ne olakšava komunikaciju, niti unosi pozitivan opis za osobu ometenu psihopatološkim procesom. S obzirom na to da predloženi termini ne zadovoljavaju postavljene kriterijume, trebalo bi nastaviti sa upotrebom termina „mentalno oboljela osoba“.

Mentalno oboljele osobe se u najvećem broju slučajeva u životu susreću sa problemom stigmatizacije. Sama riječ „stigma“ je grčkog porijekla i prvobitno je označavala žig srama utiskivan u kožu robova, izdajnika ili zločinaca koji je služio kao znak da žigosani predstavlja manje vrijednog ili opasnog člana društva. U hrišćanskoj tradiciji terminom „stigmata“ označavaju se specifični znaci koji podsjećaju na rane raspetog Hrista, a koje se javljaju kod odabranih ljudi (svetaca) na dlanovima i stopalima. Stigmat, za razliku od stigme, koji je žig srama i poziva na odbacivanje - označavaju osobu u pozitivnom smislu, jer ukazuju na to da pojedinac pripada krugu posebno odabranih. Stigmatizacija se definiše kao negativni socijalni proces etiketiranja, diskriminacije i isključivanja (Jovanović i sar., 2007). Isti autori navode da postoje dvije vrste stigme, javna i stigma usmjerena ka sebi, a da se obje sastoje od tri komponente: stereotipa, predrasuda i diskriminacije. To su uslovi koji u životu dovode do potpunog obezvrijeđivanja stigmatizovane osobe kao ljudskog bića, čime se dobija izgovor za nehuman odnos prema njoj. Osnov za stigmatizaciju čine vidljive osobine koji odstupaju od normi, ako je njihovo ispoljavanje trajnog karaktera, ako te osobine ometaju skladnu interpersonalnu interakciju, ako se doživljavaju kao ružne, opasne za druge osobe i ako se vjeruje da osoba snosi odgovornost i krivicu za nepoželjne osobine (Jones i sar., 1984). Primjenjujući ovu analizu na mentalno oboljele osobe, lako ćemo primijetiti da su mentalno bolesne osobe vrlo pogodne za stigmatizaciju. Mentalna bolest se često manifestuje kroz pokrete i doživljaje koje pojedinac ne može efikasno da sakrije, poremećaji su srazmjerno trajni (u javnosti čak postoji uvjerenje da su mentalne bolesti neizlječive), mentalno bolesne osobe su ponekad nepredvidljive, određena ispoljavanja kao što su facijalne ekspresije oboljele osobe doživljaju se kao ružna i, konačno, uzrok za mentalnu bolest često se traži u ponašanju oboljele osobe ili u ponašanju i istoriji njene porodice, nekom njihovom grijehu.

U okviru evolucionističke psihologije tvrdi se da je u toku svoje evolucije čovjek živeći u društvenim grupama, u uslovima u kojima su resursi za preživljavanje bili ograničeni, morao da razvije sposobnost, *instinkt* izbjegavanja interakcije sa nepredvidljivim osobama na koje ne može da se osloni, koje nijesu sposobne da uzvrate usluge koje im se čine i koje mogu da odmažu u postizanju ekonomskih ciljeva. Mentalno oboljele osobe, posebno one kod kojih bolest ima hronični karakter, ispunjavaju sva tri uslova i na taj način može da se objasni odbojnost koju oni izazivaju. Evolucionistički orijentisani psiholozi takođe smatraju da je odbacivanje mentalno oboljelih osoba dio ljudske prirode i da je ono bilo korisno za preživljavanje vrste, jer je prisustvo mentalno bolesne osobe moglo da ugrozi grupu. Međutim, danas kada su resursi za preživljavanje mnogo bogatiji i prisustvo mentalno oboljelih ne predstavlja prijatnu opstanku grupe, treba raditi na njihovom prihvatanju i integraciji u društvo, u onoj mjeri u kojoj to njihova bolest dozvoljava. Zbog razumijevanja današnje pozicije mentalno bolesnih u Crnoj Gori, kao i zbog planiranja kvalitetne edukacije na polju mentalnog zdravlja sa ciljem njihove destigmatizacije potrebno je dati pregled kulturološkog i društveno-istorijskog odnosa prema mentalno oboljelima u Crnoj Gori, što je ujedno i svrha ovog rada.

Ovaj cilj ćemo pokušati da ostvarimo kroz prikaz hrišćanskog i islamskog shvatanja o mentalnim bolestima, tradicionalnih termina za označavanje mentalno oboljelih i tradicionalnih načina postupanja prema mentalno oboljelim u Crnoj Gori, koji se može naći u antropološkoj literaturi.

Hrišanska i islamska shvatanja o mentalnim bolestima

Tjelesnim bolestima i ludilom se u Starom zavjetu prijeti onima koji ne poštuju Boga, te se mentalna bolest može shvatiti kao kazna za grijeh, što može biti opravdanje za nehuman odnos prema bolesniku. U „Novom zavjetu“ (v. jevanđelja po Marku i Luki) tvrdi se da Hristos liječi dodirima i molitvama opsjednute prema kojima se sredina okrutno odnosi, koji su bacani u okove i mučeni, i tako se hrišćanima nudi primjer humanijeg odnosa prema mentalno oboljelim. Hristos izliječene prihvata kao svoje sledbenike i time „Novi zavjet“ šalje poruku da mentalno oboljela osoba nije lišena svojih ljudskih kvaliteta i da ne mora biti trajno obuzeta nečastivim silama. U skladu s time, rani hrišćani su bili relativno tolerantni prema mentalno oboljelim osobama. Tako je, na primer, sv. Avgustin u svojim *Ispovijestima* govorio pozitivno o nekim oblicima ludila kao o preobraćenjima. Pod uticajem hrišćanstva otvaraju se pri manastirima i crkvama bolnice u kojima se stara o bolesnima i pokazuje se više saosjećanja sa mentalno oboljelim. Neki sveci postaju zaštitnici duševno oboljelih, kao što je sveti Egidije ili sveta Dimfna (sveci iz VII vijeka). U pravoslavnoj Crnoj Gori se poštuju iscjeljiteljske moći sv. Vasilija Ostroškog koje se odnose i na mentalne bolesti (Поповић, 1990). Krajem XIX vijeka, u Rusiji sv. Jovan Kronštatski tvrdi da je mentalna bolest ponekad zaštita koju Bog šalje posebno osjetljivim osobama kao vid zaštite od surovosti života. U ovome je sadržana

ideja koju će u XX vijeku zastupati neki psihijatri humanističke orijentacije (lično saopštenje Lj. Žiropađe). Ipak, generalno gledano, hrišćanstvo nije potpuno odustalo od ranijeg shvatanja da je bolesnik kažnjen za grijeh koji je počinio prema Bogu i da je bolest ishod borbe između Satane i Boga za ljudsku dušu.

U islamu se čovjek posmatra dualistički. Čovjek posjeduje tijelo, koje je potrošno, i dušu, koja je vječna. Duša predstavlja glavni faktor koji utiče na ponašanje čovjeka. Urođena dispozicija ili *fitrah*, koja je smještena u duši, vodi čovjeka kroz život i govori mu kada postupa pogrešno. Odstupanje od te urođene dispozicije ispunjavanjem hirova može voditi problemima sa mentalnim zdravljem. Bolest takođe može biti tumačena kao Božija volja, a životni problemi kao iskušenja od Boga. Islam za mentalno zdravu osobu smatra ne samo onu sa odsustvom patologije, nego i osobu koja posjeduje vrline koje čovjeku mogu obezbijediti dobrobit. U „Kuranu“ se jasno navode vrline koje mogu sačuvati mentalno zdravlje i poroci koji ga mogu narušiti. Vrine mogu biti spoljašnje i unutrašnje. Spoljašnje se odnose na ispunjenje zapovijedi kao što su dobročinstvo i poštovanje islamskih pravila oblačenja, jela, čistoće, odnosa itd. Unutrašnje vrline se zasnivaju na objavama iz „Kurana“ i odnose se na dobre namjere, želju za saznavanjem sebe i Boga. Spoljašnje i unutrašnje vrline se dopunjuju i neophodne su za očuvanje mentalnog zdravlja. Problemi u mentalnom zdravlju mogu biti uzrokovani od strane Džina (duha), crnom magijom ili urokljivim očima i to kod ljudi koji su izgubili vjeru i veću vrijednost pridaju ovozemaljskim stvarima. Takođe, muslimani ne odbijaju naučna objašnjenja mentalnih bolesti, već vjeruju da je nauka put do otkrivanja Božijih zakona (Haque, 2004.)

Iz ovog kratkog pregleda je jasno da su monoteističke religije na tlu Crne Gore, suštinom svojih učenja, mogle da dovedu do razvijanja tolerantnijeg odnosa prema mentalno oboljelim osobama, ali što se to ipak nije desilo moglo bi se pripisati žilavom narodno-paganskom shvatanju koje ćemo pokušati da prikazemo preko analize leksike, riječi koje se koriste za mentalno oboljele osobe.

Tradicionalno korišćene riječi i izrazi za označavanje mentalno oboljelih osoba

Analiza riječi koje je narod koristio i još uvijek koristi za označavanje mentalno oboljelih osoba lako nas može dovesti do zaključka da postoje dvije grupe termina. Jedna grupa riječi je nosilac značenja koja se odnose na unutrašnje i spoljne odlike osobe. Takva je na primjer riječ *bezuman*, koja označava osobu koju je razum (osnovna ljudska osobina) napustio i koja se iznenada ponaša na neuobičajen i hirovit način. Druga grupa riječi sadrži objašnjenje uzroka poremećenog ponašanja, i ona nam pruža uvid u narodno-pagansko shvatanje.

Nekako po strani od ove dvije grupe riječi stoji riječ koja se relativno često koristi u Crnoj Gori – *avetan*. Ona potiče od reči *avet* čija etimologija nije jasna, ali je vjerovatno u vezi sa tur. *afet* koji ima porijeklo u arap. *āfāt*, *āft*: nesreća, znak koji najavljuje nesreću. *Avetast* se koristi za osobu čija je poremećenost manje upadljiva.

Grupa riječi koje se odnose na odlike i spoljašnji izgled mentalno bolesne osobe je najbrojnija. To su, pored *bezuman*: *bendav* (tur. *bön*=glup), *bilmez* (tur. *bilmek*=znati, s vremenom primila negativnu konotaciju), *bleka* (riječ je onomatopejskog porijekla, onaj koji bleji, ludo govori, Skok). Riječ *ablek* koja se takođe koristi za označavanje mentalno poremećene osobe u Crnoj Gori mogla je nastati od *balek* (= čeljade kome se rugaju, Skok, 1971). Osnova je slična i ruskoj riječi *балакатъ* koja znači *mlatiti praznu slamu*. *Mahnit* je riječ kojom se u Crnoj Gori često označava mentalno oboljela osoba. Riječ je nastala ukrštanjem tur. *munannit* i praslovenske reči *махаму*. Prema Skokovom mišljenju (Skok, 1971) odnosi se na lomatanje rukama koje je karakteristika nekih poremećenih osoba. Skloni smo da u ovu grupu riječi svrstamo i *šenuo* – prvobitno je značilo pomaći, pomjeriti (u ovom značenju riječ upotrebljava Njegoš u *Gorskom vijencu*: „ne mogahu iz veze šenuti/ no, ka pašče kad ga za tor svežeš“). *Šenuo* je onaj koji je skrenuo pameću, odstupio od normalnog razuma. U istu grupu riječi mogla bi se svrstati i *lud*. Naziv potiče od praslovenskog prideva *лудъ* u značenju glup, budalast, ali i nedorastao kao u sintagmi *dijete ludo* (Skok, 1971). Uz prefiks *su-* označava poluludu osobu. *Čuknut* je najvjerojatnije nastao od rum. *țicnit*, udaren (Hrvatski jezični portal). Inače, *udaren* u slovenskim jezicima predstavlja osnovu za označavanje osobe koja je malo poremetila pameću i glupe osobe (Влајић-Поповић, 2005, Lalević, 1974). Možda bi se u isti semantički krug mogla svrstati i riječ *šujovetan*, ako se pođe od pretpostavke da potiče od riječi *šuj* i sufiksa *-ovetan* (lično saopštenje Lj. Žiropađe). *Šuj* je praslovenki pridjev koji je potisnut sinonimom *lijevi*, dok je *-ovetan* po analizi koju je dala Marta Bjeletić (Бјелетић, 2009) nastao iz oblika *bogovetan*, koji se jedno vrijeme upotrebljavao u istim sintagmama i sa istom funkcijom kao pridjev *božji*. Kada je njegovo značenje izbljedjelo, nejasan dio *-ovetan* počeo se doživljavati kao formant za pojačavanje značenja. Prema tome, *šujovetan* bi mogao da označava osobu koja je potpuno lijevo, sasvim skrenula na pogrešnu stranu.

U grupu naziva koji govore o porijeklu izmijenjenog ponašanja mentalno poremećene osobe mogu se svrstati sljedeći izrazi: *bjesomučan*, *sjenovit* i *nedočuvan sedmu noć*.

Bjesomučan. U Crnoj Gori je za mogućeg uzročnika mentalne bolesti smatran i đavo, u narodnom govoru označavan kao *bijes*, što je takođe riječ kojom se označavalo demonsko biće bez obzira na kasniju povezanost sa hrišćanskom predstavom đavola. Vrlo je vjerovatno da je termin *bijes* kao izvorni slovenski termin korišćen za označavanje hrišćanskog đavola i da je konačno iz upotrebe potisnut u XVI i XVII vijeku. Imenom *bijes* se označavalo mitološko biće koje, kada uđe u osobu, izaziva nerazumno ponašanje i pomamu, nekontrolisane kretnje. Pretpostavlja se da je prebivalište ovog demona bilo u nekom divljem prostoru i da se demon kretao u vidu vjetrova koji kovitla (Раденковић, 2008). Na osnovu ove pretpostavke moglo bi se tvrditi da je *bijes* značenjski sinonim imenice *ala* koja se sreće u južnoslovenskim jezicima. Imenica je prvobitno vjerovatno označavala nepogodu, oluju i demona koji je izaziva (Бјеле-

tih, 2003). Glagoli àlosati „omađijati, opčiniti“ (pod dejstvom ale ili vile), àlosati se „nagaziti na čini i razboleti se“, odatle àlosan „lud; uklet“, tumače se kao izvedenice.

Mentalno oboljela osoba je bila *bjesomučna*, ona koju muči bijes, tj. nakon hristijanizacije đavo. Crnogorci su se od đavola, između ostalog, štitili i nadimcima. Kako su vjerovali da su Turci nečisti, i da kao takvima đavo neće nauditi, oni su svojoj djeci davali turska imena za nadimke, nadajući se da će tako zavarati đavola. Bilo je i onih koji su vjerovali da pravi Anadolci imaju rep, pa se dešavalo da liznu krv sa mača kojim bi odsjekli glavu nekog Turčina (Trojanović, 1983).

Sjenovit. Prema Veselinu Čajkanoviću (Čајкановић, 1973) u tradicionalnoj kulturi mnogih naroda postoji vjerovanje da neka biljka ili životinja posjeduje sjenovitost, tj. da pripada nekoj duži, dobrom ili zlom demonu ili nekom paganskom božanstvu. Vuk Karadžić navodi da bi čovjek, ukoliko bi posjekao sjenovito drvo, mogao da umre ili da do kraja života ostane bolestan (Караџић, 1987). Osobu može zadesiti određeni psihički poremećaj i ukoliko nagazi na sugreb – mjesto koje je iskopao pas da bi tu ostavio izmet (Kyjović, 2005). Moguće je da je to posljedica uvjerenja da pas može biti sjenovita životinja.

Nedočuvan sedmu noć. Vuk Karadžić navodi da su nakon rođenja djeteta babine trajale sedam dana i da su preko dana dolazile žene sa prigodnim darovima roditeljima i djetetu, a da su poznanici i susjedi cijelu noć provodili budni pored majke djeteta, da bi na taj način spriječili da neko naškodi djetetu tako što će „da ga ogare ili da mu prišiju štogod (kakav dronjak ili čitavo čebe) na haljine“ (Караџић, 1987: 82). Posebna pažnja se mora obratiti na treću i sedmu noć od rođenja, jer „nije sedmu noć dočuvan – imaju običaj reći onome koji je malo suludast“ (Караџић, 1987: 82).

Prethodna opisana grupa termina navodi na zaključak da je u narodnom vjerovanju bila jaka ideja o uticaju demona na psihičku bolest, ideju koja će se kasnije povezati sa hrišćanskim shvatanjem o đavolu.

Radenković pretpostavlja – na osnovu pomena naziva *vila* u staroruskim pisanim spomenicima i činjenice da je taj naziv prisutan i danas u lokalnim vjerovanjima svih južnoslovenskih naroda, ali i kod Čeha i Slovaka – da je on postojao u slovenskoj prapostojbini. Kod Poljaka je zamijenjen eufemizmom *boginka*, a kod istočnih Slovena istisnuli su ga nazivi *rusalka*, *navka*, *mavka*, kod Bugara je preovladao naziv *samodiva*, kod Makedonaca — *samovila*. Kontakt sa vilom može biti opasan jer ona vodi porijeklo od duše pokojnika koji nijesu na odgovarajući način sahranjeni ili su neprigodno umrli (Раденковић, 1997; 2008). Vile su imale moć da čovjeka obolest. Ta bi se bolest mogla ogledati i u „bjesnilu i umnoj poremećenosti“. Osoba bi postajala vilovnjak – „bijesan čovjek, kao da su vile u njemu“ (Петровић, 1999: 73).

U narodnom vjerovanju je postojala i grupa živih osoba s demonskim osobinama, koji imaju urođenu ili stečenu sposobnost da im duša može privremeno napuštati tijelo i samostalno izvoditi neke magijske radnje koje mogu izazvati mentalne poremećaje, a to su vještice.

Iz ovog pregleda je jasno da su tradicionalno korišćeni nazivi dovodili u vezu mentalno oboljelog sa štetnim i opasnim silama (kojih zdrav pojedinac treba da se kloni) i da je takva osoba opažana kao pojedinac bez osnovnih ljudskih svojstava (razuma, jasnog, smislenog govora). Sve to nas upućuje na ideju da je odnos prema mentalno oboljelim često bio nehuman i netolerantan.

Tradicionalni načini postupanja prema mentalno oboljelim u Crnoj Gori

U Crnoj Gori je primarnu ulogu u staranju o mentalno oboljeloj osobi imala porodica i donekle zajednica u kojoj je ona živjela. Porodice su ponekad pokušavale da stanje oboljelog poprave molitvama. Vuk Karadžić bilježi da ukoliko bolest ne bi prošla prirodnim putem, porodica bi zvala popa da mentalno oboljeloj osobi čita molitvu. Pop bi u tim situacijama uvijek izlazio u susret onima koji bi ga pozivali. Narod je najviše povjerenja imao u vladiku, pa su često i njega pozivali. Ako on nije mogao da dođe, vladici bi nosili kapu mentalno oboljele osobe da na njoj očita molitvu. Međutim, oni čija se bolest nije mogla na ovaj način izliječiti preživljavali su fizičku torturu. Crnogorski oblik egzorcizma se ogledao u običaju da se osoba veže i da je kaluđeri nemilosrdno tuku dok ne izgovori ime đavola koji je ušao u nju. Ime koje bi osoba izgovorila zapisivalo se na listu papira koji su bacali u vatru (Караџић, 1987). Isti opis liječenja nalazimo i kod Trojanovića, s tim što on navodi da se prvo pristupalo mučenju, pa tek onda molitvi (Тројановић, 1990).

Stanovništvo islamske vjeroispovesti ponašalo se slično hrišćanskom stanovništvu Crne Gore. Neke porodice su prihvatale takve osobe, dajući im hranu i utočište, zbog učenja imama da je učiniti takvo djelo sevap. Bilo je i suprotnih primjera, gdje su mentalno oboljele osobe prisiljavane da rade najteže poslove, spavajući u neadekvatnim uslovima u štalama i ostavama, ali i osude iskorišćavanja mentalno oboljelih osoba. Porodica je često mentalno oboljelu osobu vodila kod hodže da joj pravi hamajlije i čita dove (lična saopštenja E. Burdžovića i I. Kajoshaja).

Kujović zapisuje da se narod kako za fizičke tako i za mentalne bolesti obraćao travarima, vječevima i vječarama, isto kao što je išao u bogomolje (Курјовић, 2005).

Cjelovit opis svega čemu se pristupalo pri pokušajima izlječenja mentalnih bolesti nalazimo u Njegoševom „Gorskom vijencu“:

„Bješe mi se snaha pomamila,
bez putah je ništa održati!
Otvora' joj knjige na proroke;
neki kaže: 'Na sugreb je stala',
neki kaže: 'Splele je mađije.'
Svud je vodi po manastirima
i čita' joj masla i bdenija;
kumi vraga u sve manastire

da ostavi snahu Anđeliju,
kumi vruga – ništa ne pomaže!
Te ja uzmi trostruku kandžiju,
uženi joj u meso košulju:
vrag uteče nekud bez obzira,
a ozdravi snaha Anđelija.“

Njegoš ovdje opisuje sve što smo do sada naveli: povezivanje mentalne bolesti sa stajanjem na sugreb i magijskim radnjama, posjete manastirima radi čitanja molitvi i na kraju pokušaj izlječenja surovim, fizičkim putem.

Zanimljivo je da su u Crnoj Gori postojali i pokušaji da se stanje mentalno oboljelih osoba olakša trepanacijom. Nagada se da su one izvođene da bi se omogućilo zlom duhu da napusti tijelo oboljelog. Najstarije trepanacije u Evropi vršene su prije deset hiljada godina, a u Crnoj Gori su se zadržale dosta dugo. Si-ma Trojanović piše 1900. godine o trepanaciji kod Srba, Crnogoraca i Albanaca krajem XIX vijeka i navodi da su se ona preduzimala i radi liječenja mentalnih bolesti (navedeno po Mikić, 2007). U ostatku Evrope takve operacije su odavno bile napuštene kao štetne i primitivne, dok je u Crnoj Gori njih zabranio knjaz Danilo tek 1856. godine, ali su operacije po svemu sudeći vršene i poslije te zabrane.

Trepanaciju su u Crnoj Gori, Hercegovini i Albaniji obavljali su ljudi iz naroda koji su se nazivali „medig“ ili „doktor“, a sama operacija se nazivala šaronjanje. Ta vještina je odlikovala i pojedine familije u Crnoj Gori, kao što je slučaj sa Iličkovićima iz Crmnice. Trepanaciju su sprovodili pomoću instrumenta koji se zvao šara ili trapanja, a koji je zapravo bio obična testera, oštro nazubljena na jednom kraju. Nakon što bi postigao dogovor sa pacijentom i njegovom rodbinom da nije odgovoran u slučaju smrti, šaronjar bi utvrdio da li oboljeli može da izdrži proces bez narkoze. Ukoliko bi procijenio da ne može, muškarcima bi davao da, po mogućnosti, odjednom popiju litar rakije, dok bi ženama davao $\frac{3}{4}$ litra. Uz pomoć asistenta koji bi čvrsto držao oboljelog, šaronjar bi oboljelom obrijao glavu, zatim oštrim nožem napravio rez u obliku slova Y ili krsta. Da bi se došlo do kosti, tkivo je uklanjano specijalnim nožem, „lešperom“, dok bi se krv skupljala „svilcem“. Zatim bi se uzela šara i na određenom mjestu polukružno vrtjela dok se ne dođe do određene dubine kosti. Nakon toga šaronjar i asistent sa tri kuke otvaraju lobanju. Trepanacioni otvor bi se kasnije nepotpuno prekrilo spajanjem rasječene kože. Preko rane bi se stavio melem, a na melem zavoj. Predviđeno vrijeme oporavka za mlade je bilo oko četrdeset dana, za starije do dva mjeseca (Mikić, 2007).

Sa jačanjem državne organizacije staranje o mentalno oboljelim je u određenoj mjeri bilo unaprijeđeno. Početkom dvadesetog vijeka jedan holandski putopisac navodi da su oni čiji je psihički poremećaj dovodio do agresivnog ponašanja smješteni u psihijatrijsku ustanovu koja se nalazila u Danilovgradu i koja je imala oko petnaest kreveta, dok su oni koji nijesu bili skloni agresivnom ponašanju puštani da slobodno šetaju po okolini (Van Mandere, 2002).

Mentalno oboljele osobe nijesu uvijek bile žrtve stigmatizacije. Osim što je tolerantno prema onima čiji se problemi u mentalnom zdravlju pripisuju

posebnim religioznim stanjima (jurodivi), društvo takođe prihvata i poremećene osobe koje su veliki stvaraoci u poslu kojim se bave. Međutim, činjenica je da većina mentalno oboljelih osoba ne doprinosi društvu postizanjem izvanrednih rezultata u određenim oblastima, pa je primorana da se suočava sa stigmatizacijom u svojoj sredini. Kao razlog možemo navesti vjerovanja koja su se prenosila sa generacije na generaciju, koja potiču još iz predhrišćanskog doba. Sigurno je da u savremenim uslovima i predstavljanje mentalno oboljelih u masovnim medijima ima uticaja na stigmatizaciju. Očigledno je da treba raditi na edukaciji stanovništva kojom bi se razjasnili uzroci mentalnih bolesti, njihova ispoljavanja i mogućnosti integracije mentalno oboljelih osoba u normalne životne tokove.

Literatura

- Бјелетић, М. (2003), Јужнословенска лексика у балканском контексту (Лексичка породица именице хала), *Balkanica*, 34, 143–155.
- Чајкановић, В. (1973), *Мут и религија у Срба*, Београд: Српска књижевна задруга
- Наџе, А. (2004), Religion and Mental Health: The Case of American Muslims, *Journal of Religion and Health*, 43, 145–58.
- Хрватски језични портал. Преузето 29. марта 2011. <http://hjp.srce.hr/index.php?show=main>
- Jones, E. E., Farina, A., Hastorf, A. H., Markus, H., Miller, D. T., & Scott, R. A. (1984). *Social stigma: The psychology of marked relationships*. New York: Freeman.
- Jovanović D.B., Lačković M., i Pavlović Z. (2007), *Abeceda stigme. Engrami - časopis za kliničku psihijatriju, psihologiju i granične discipline*, 29, (1-2), 79-86.
- Караџић, В. (1987), *Етнографски списи. О Црној Гори*. Београд: Просвета-Полит.
- Кујовић, С. (2005), *Морачка свитања*. Подгорица: ХКС Спектар
- Lalević, M.S. (1974), *Sinonimi i srodne reči srpskohrvatskoga jezika*. Београд: Лексикografski завод Sveznanje
- Luckasson, R. & Reeve, A. (2001), *Naming, defining, and classifying in mental retardation*, *Mental Retardation*, 34, 247–253.
- Микић, Ж. (2006), Трепанација – век истраживања у Србији. *Антропологија*, 4, 36–47.
- Његош, П. П. (1978), *Горски вијенац*. Београд: Српска књижевна задруга
- Петровић, С. (1999), *Систем српске митологије*. Ниш: Просвета.
- Поповић, Ј. (1990), *Живот светог Василија Острошког чудотворца, издање манастира Острога Епархије Црногорско-приморске*, преузето 28. марта 2011. са http://www.mitropolija.co.me/duhovnost/ava_justin-itije_sv_vasilija_ostroskog.html
- Раденковић, Јб. (2008), Словенска митолошка бића – представе и порекло, *Зборник Матице српске за славистику*, 73, 315–323.
- Skok, P. (1971), *Етимолошки рјечник хрватског или српског језика*, Загреб: Југославенска академија знаности и умјетности.
- Тројановић, С. (1983), *Главни српски жртвени обичаји Старинска српска јела и тића*, Београд: Просвета.
- Тројановић, С. (1990), *Ватра у животу и обичајима српског народа*, Београд: Просвета.
- Van Mandere, H. (2002), *Crna Gora*, Podgorica: CID.
- Влајић-Поповић, Ј. (2005), Лексичка породица батати, ботати, бутати 'ударати и сл.' – деривација, семантика, етимологија. *Јужнословенски филолог*, 61, 57–93.