UDK 902 ISSN 0350-0179

BALCANOSLAVICA

40-44

2015

40-44

BALCANOSLAVICA VOL. 40-44, pag. 1-206, PRILEP, 2015

UDK 902 ISSN 0350-0179

BALCANOSLAVICA

40-44

2015

Главен уредник и редактор:
Ели ЛУЧЕСКА

Членови на редакција:
Виолета КРСТЕСКА, Владимир КАРАЏОСКИ,
Бранислав РИСТЕСКИ, Атанас АТАНАСОСКИ,
Звонко ДИМОСКИ, Орданче ПЕТРОВ

BALCANOSLAVICA бр. 40-44, стр. 1-206, ПРИЛЕП 2015

Издавач:
ЈНУ Институт за старословенска култура - Прилеп

Уреднички одбор:

Ели ЛУЧЕСКА (Прилеп)
Андреј ПЛЕТЕРСКИ (Љубљана)
Данијела БИРТ КАТИЌ (Задар)
Виолета КРСТЕСКА (Прилеп)
Богуслав ЖЕЛИЊСКИ (Познањ)
Иванка ГЕРГОВА (Софија)
Роберт МИХАЈЛОВСКИ (Мелбурн)
Рафаеле Д'АМАТО (Рим)

Технички уредник и секретар:
Орданче ПЕТРОВ

Лектор на македонски јазик:
Виолета КРСТЕСКА

Лектор на англиски јазик:
Метју ЏОНС

Компјутерска обработка:
Орданче ПЕТРОВ

Печати:
АЦЕТОНИ

Тираж
200

Изданието е финансиски помогнато од
Министерството за образование и наука на Република Македонија

UDK 902 ISSN 0350-0179

BALCANOSLAVICA

40-44

2015

Editor-in-Chief:
Eli Lučeska

Editorial committee:
Violeta KRSTESKA, Vladimir KARADŽOSKI,
Branislav RISTESKI, Atanas ATANASOSKI,
Zvonko DIMOSKI, Ordanče PETROV

BALCANOSLAVICA VOL. 40-44, pag. 1-206, PRILEP, 2015

Publisher:
PRI Institute of old slavic culture - Prilep

International editorial commitee:

Eli LUČESKA (Prilep)
Andrej PLETERSKI (Ljubljana)
Danijela BIRT KATIĆ (Zadar)
Violeta KRSTESKA (Prilep)
Boguslaw ŽIELINSKI (Poznań)
Ivanka GERGOVA (Sofia)
Robert MIHAJLOVSKI (Melbourne)
Raffaelle D'AMATO (Rome)

Techniocal editor and secretary:
Ordanče PETROV

Macedonian proofreading:
Violeta KRSTESKA

English proofreading:
Mettew JONES

Computer layout:
Ordanče PETROV

Print:
ACETONI

Copies:
200

This publication is financially supported by
the Ministry of Education and Science of Republic of Macedonia

Во рамките на програмата „Отворени денови на Институтот за старословенска кул-тура – Прилеп“, посветена на 35 годишниот јубилеј, се одржа меѓународниот научен симпозиум „35 години Институт за старословенска култура – Прилеп“ во живописното средновековно гратче Кратово, во периодот од 9 до 11 септември 2015 година. Институтот, заедно со Институтот за словенска филологија од Универзитетот „Адам Мицкјиевиќ“ – Познањ, по трет пат беа заеднички домаќини на еминентни научни работници од Македонија, Полска, Словенија, Хрватска, Италија, Бугарија и Австралија. Организацискиот одбор успешно ги осмисли и реализира плодните заседанија и дискусии, а доказ за тоа се научните трудови содржани во овој број на нашето репрезентативно списание „Балканославика“ кое опфаќа различни тематики од поголем број научни дисциплини на хуманистиката. Меѓународниот издавачки и редакциски одбор е уште една потврда дека и покрај дисконтинуитетот на неговото издавање, кој е единствено од финансиска природа, сепак, списанието продолжува да го задржува својот авторитет во правилното согледување и вреднување на севкупните културно-цивилизациски процеси и појави на Балканот и пошироко на Европа. Во тој контекст, содржините на списанието го прошируваат просторот за дијалог меѓу културите и даваат голем придонес за продлабочување на научните размислувања, дискусии и полемики од областа на археологијата, историјата на уметност, лингвистиката, етнологијата, фолклористиката, литературата, историјата на религиите и одговораат на поголем број на прашања кои произлегуваат од новата реалност.

Од редакцијата

СОДРЖИНА - CONTENT

		ПРИЛОЗИ / ARTICLES
Бошко **АНГЕЛОВСКИ**	11-17	ИДЕНТИФИКАЦИЈА НА МАКЕДОНСКИОТ ТИП НА ШЛЕМ ВО МАТЕРИЈАЛНИТЕ ДОКАЗИ, УМЕТНИЧКИТЕ ПРЕТСТАВИ И ИКОНОГРАФИЈАТА...
Andrej **PLETERSKI**	19-26	ILINDEN IN THE CYCLE OF A MYTHICAL STORY
Александар **ВАСИЛЕСКИ**	27-43	ИДЕЈНАТА ВРСКА ПОМЕЃУ СТРАШНИОТ СУД И ДЕИСИСОТ СО ХРИСТОС ЦАР, БОГОРОДИЦА ЦАРИЦА И СВ. ЈОВАН КРСТИТЕЛ...
Атанас **АТАНАСОСКИ**	45-52	ОРНАМЕНТИКА СО МОТИВИ ОД КУФСКО ПИСМО ВО СПОМЕНИЦИТЕ НА ФРЕСКОЖИВОПИСОТ ВО МАКЕДОНИЈА
Иванка **ГЕРГОВА**	53-60	СВ. ГЕОРГИ НОВИ СОФИЙСКИ/КРАТОВСКИ. ВЪЗНИКВАНЕ НА КУЛТА
Мая **ИВАНОВА**	61-66	ЖИТИЯТА НА СОФИЙСКИТЕ МЪЧЕНИЦИ
Јехона **СПАХИУ**	67-80	НОВИ СОГЛЕДУВАЊА НА ОДДЕЛНИ ТЕМАТСКИ ЦЕЛИНИ И ПРЕТСТАВИ ВО ТРЕМОТ НА ЦРКВАТА СВ. АТАНАСИЈ АЛЕКСАНДРИСКИ, МАНАСТИР ЖУРЧЕ
Ели **ЛУЧЕСКА**	81-87	ПО ТРАГИТЕ НА ПРЕДАНИЕТО „МАНАСТИР СВЕТИ АНДОНИЈА ВО Г. БЕР (ВЕРГА) ЗАПИШАНО ОД МАРКО К. ЦЕПЕНКОВ
Виолета **КРСТЕСКА**	89-92	ЖИТИЕТО НА СВЕТИ АЛЕКСЕЈ - ЧОВЕК БОЖЈИ, ПРОЗЕН РАКОПИС ОД 1828 ГОДИНА
Мариола **ВАЛЧАК–МИКОЛАЈЧАКОВА**	93-98	ГЛАСОВОТЕ И МАРГИНАЛИИТЕ ВО ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКИТЕ ТЕКСТОВИ ОД ПЕРСПЕКТИВА НА ОРАЛНОСТА
Владимир **КАРАЏОСКИ**	99-107	„ПРОВЛЕКУВАЊЕТО“ - СОСТАВЕН ДЕЛ НА НАРОДНАТА МЕДИЦИНСКА ПРАКСА ВО МАКЕДОНИЈА
Зоранчо **МАЛИНОВ**	109-119	МАРТИНКИТЕ КАКО СИМБОЛ НА ДОАЃАЊЕТО НА ПРОЛЕТТА
Danijela **BIRT KATIĆ**	121-127	FAMILY AND MIGRATION IN BRČKO DISTRICT (BOSNIA AND HERZEGOVINA)
Meri **STOJANOVA**	129-136	MIGRATION MOVEMENTS OF THE MACEDONIAN POPULATION OF MALA PRESPA AND GOLO BRDO WITHIN ALBANIAN BORDERS...

Davorin **TRPESKI**	137-141	THE PAST OF THE CULTURAL HERITAGE THROUGH EXAMPLES FROM MACEDONIA
Богуслав **ЖЕЛИЊСКИ**	143-151	ФОЛКЛОРНОТО ЛИЦЕ НА РОКОТ. „SKALDOWIE" И „ЛЕБ И СОЛ"
Magdalena **BAER**	153-160	WYBRANE KATEGORIE SEMANTYCZNE W NAZEWNICTWIE ROŚLIN ZIELNYCH W JĘZYKU CHORWACKIM
Magdalena **BEDNAREK**	161-167	NEOPAGAŃSKIE INSPIRACJE W NAJNOWSZEJ PROZIE POLSKIEJ NA PRZYKŁADZIE CZAROWNICY Z RADOSNEJ ZOFII STANISZEWSKIEJ
		ИЗВЕШТАИ / REPORTS
Танас **ВРАЖИНОВСКИ**	171-176	НАУЧНА И КУЛТУРНА СОРАБОТКА ПОМЕЃУ ИНСТИТУТОТ ЗА ФОЛКЛОР ОД СКОПЈЕ И КАТЕДРАТА ЗА ЕТНОЛОГИЈА И КУЛТУРНА АНТРОПОЛОГИЈА...
Antonio **JAKIMOVSKI**	177-182	ARCHAEOLOGICAL RESEARCH OF THE ROMAN THEATRE AT SCUPI 2013-2015
		РАСПРАВИ И КРИТИКИ / DISCUSSIONS
Христијан **ТАЛЕВСКИ**	185-195	ПРОУЧУВАЊЕТО НА НАСЕЛБИТЕ И ТРЕТМАНОТ НА АРХЕОЛОШКОТО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО ВО РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА
		ПРИКАЗИ И РЕЦЕНЗИИ / REVIEWS
Димитар **ПАНДЕВ**	199-203	ПРОМОЦИЈА НА КНИГАТА НА ВИОЛЕТА КРСТЕСКА „РЕЧНИК НА СТРАНСКИ ЗБОРОВИ И ИЗРАЗИ ОД ЈАНАКИ СТРЕЗОВ, ВТОРА ПОЛОВИНА НА 19 ВЕК"...
Димитар **ПАНДЕВ**	204-206	СЛОВАЧКО-МАКЕДОНСКИОТ РЕЧНИК КАКО НЕОПХОДЕН ПРЕДИЗВИК ВО МАКЕДОНСКАТА ЛЕКСИКОГРАФИЈА

ИДЕНТИФИКАЦИЈА НА МАКЕДОНСКИОТ ТИП НА ШЛЕМ ВО МАТЕРИЈАЛНИТЕ ДОКАЗИ, УМЕТНИЧКИТЕ ПРЕТСТАВИ И ИКОНОГРАФИЈАТА НА МОНЕТИТЕ ОД IV - II ВЕК П.Н.Е.

Бошко АНГЕЛОВСКИ
Институт за старословенска култура - Прилеп
boshko.angelovski@isk.edu.mk

7.04 : 737.1 (497.7) "-3/-2"
737.1 (497.7) "-3/-2"

Abstract: *The military successes of the army of Ancient Macedonia throughout the period of its domination are determined mostly by the military reforms, war tactic and strategy conducted by Philip II and his son Alexander III, which is reflecting in the capability for accepting, developing and introducing innovations in a way of improving the weapons. In that context, very important segment of defensive weapon is a helmet that was standard in defansive armor of Macedonian infantry and cavalry during a long period of its military history. The use of the Macedonian type of helmet in a shape of Phrygian hat chronologically can be follow from the second half of the IV century BC until the end of the Ancient Macedonian Kingdom with the Roman conquest. In conditions of the lack of archaeological evidence, one of the main sources for definition of the specifics of Macedonian type of helmet, and his precise distinction from the other types, especially during the Hellenistic period, are the art representations in Macedonian type of tombs and iconography of the Macedonian coins from Alexander III to the last Macedonian king Perseus.*

Key words: *phrygian, helmet, iconography, coins*

Шлемот претставува најсуштински сегмент во одбранбеното оружје на војските уште од најраната, примордијална воена историја. Фактот што главата е најранливиот дел од телото, ја рефлектирала идејата и концептот таа да биде заштитена и консеквентно на тоа да се обезбеди подобра позиција и супериорност на бојното поле. Оттука, развојот на шлемот може да се следи низ еден долг временски период, почнувајќи од времето на раната бронза, кога во основа е детерминирана и неговата форма, која низ вековите еволуира, главно, во насока на додавање или одземање на одредени елементи од шлемот, а сè со цел за негово функционално подобрување.

Иако давањето на етнички одредници за типологијата на оружјето е чувствителна работа, особено поради тоа што може да биде погрешно интерпретирана, сепак, во овој приказ, шлемот којшто е предмет на елаборацијава ќе го именуваме како македонски тип на шлем, не поради тоа што е измислен или, пак, ексклузивно носен од античките Македонци во предметниот период туку, едноставно, заради тоа што во еден период од историјата тој претставувал стандард во нивната одбранбена воена опрема.

Во македонската војска, пред сè, врз основа на претставите на монетите, може да се претпостави дека во различни периоди од нејзината воена историја во употреба биле

три видови на шлемови, кои во основа само биле преземени од вооружувањето на народите од непосредното опкружување и претежно од вооружувањето на хоплитската војска, чијашто развојна историја може да се следи најдолго. Одејќи по хронолошки редослед, како стандард во вооружувањето на македонската војска во употреба биле коринтскиот, грчко – илирскиот и македонскиот тип на шлем[1].

Во овој случај акцентот ќе биде ставен на шлемот во вид на фригиска капа или македонскиот тип на шлем, пред сè, поради потребата од допрецизирање на некои моменти во неговата интерпретација и идентификација, особено во ликовните претстави и во иконографијата на монетите во хеленистичкиот период, по смртта на Александар III.

Овој шлем сумарно може да се опише како тип чија калота ја следи формата на главата. Во горниот дел калотата завршува во вид на качулка или стилизирана глава на орел, која потсетува на фригиска капа, поради што и во науката најчесто се провлекува терминот фригиски шлем. Во задниот дел шлемот завршувал со мал штитник за врат и со парагнатиди, кои според некои автори се блиски до парагнатидите на халкидскиот тип на шлем[2].

Неговата појава се поврзува со воените реформи кои ги спровел Филип II, на почетокот од неговото владеење. Тој бил стандард во вооружувањето и на пешадијата и на коњаницата, а општоприфатената хронологија во науката за неговата употребна вредност е од IV - II век п.н.е.[3].

Што се однесува до материјалните траги за овој тип на шлем, може да се констатира дека во археолошката наука досега се евидентирани само неколку шлемови, еден од гробницата на Филип II во Вергина, два примероци кои потекнуваат од просторот на Република Македонија, едниот од Охрид, а другиот од Исар – Марвинци, коишто припаѓаат на периодот по средината на IV до III век п.н.е. и еден примерок од Плетена во близината на Благоевград, Република Бугарија. Примероците од Вергина, од Исар- Марвинци и од Плетена биле изработени од железо, додека примерокот од Охрид, на којшто е испишано името на илирскиот владетел Монуниос бил од бронза[4]. Ограниченоста на материјалните докази за овој тип на шлем, во насока на негово попрецизно согледување може да се компензира со ликовните претстави, како и со иконографијата на македонските монети, ковани во времето на Александар III и во периодот по неговата смрт.

Појавата и употребата на овој вид шлем, временски може да се лоцира во периодот пред крајот на првата половина на IV век п.н.е., на што индицираат, пред сè, претставите во уметноста, односно еден релјеф од Ликија којшто се датира во 380 година п.н.е., како и иконографијата на статерите на Ахајската лига кои се ковале во периодот на 360 година п.н.е. на чиишто реверси е претставен Зевс на престол, со орел на неговата

1 Кирил Ристов, „Оружјето претставено на македонските и пајонските монети," *Македонско наследство* 21 (2004): 26.; Никола Шелдаров и Виктор Лилчиќ, *Кралевите на Античка Македонија и нивните монети во Republika Македонија* (Скопје : Македонска Цивилизација, 1994), 118-119.

2 Minor M. Markle, "The Macedonian Sarissa, Spear, and Related Armor," *AJA* 81.3 (1977): 327.; Вера Битракова – Грозданова, *Хеленистички споменици од Р.Македонија* (Скопје : Филозоофски факултет, 1987), 146-7.; Jesse.Obert, „A Brief History of Greek Helmets," *Ancient Planet Online Journal* Vol. 2 (2012), 51.; Nicholas V.Secunda, *Greek Hoplite 480-323* (Oxford : Osprey, 2000), 62.

3 C.I. Makaronas – S.G. Miller, "The Tomb of Lyson and Kallikles," *Archaeology* 27 (1974): 250.

4 Fanula Papazoglu, "Un témoignage sur Monounios I' illyrien," *Živa Antika* XXI (1971): 179 – 182.; Битракова – Грозданова, *Хеленистички споменици*, 146-147.; Шелдаров и Лилчиќ, *Монетите*, 127-129.; N. Secunda- A. N. Borel, *Hellenistic Warfare 1* (Valencia : Instituto Valenciano de Estudios Clásicos y Orientales, Fundación Libertas 7, 2012),165.

сл. 1

испружена десна рака и претстава на македонски шлем на левата страна. Истовремено од оваа година, овој тип на шлем се среќава и како мотив на релјефите со фунерарен карактер, за што потврда меѓу другите е еден мермерен лекитос, како и претставата на коњаник со македонски шлем на еден релјеф од Тесалија (**сл.1**)[5].

Заедничка карактеристика на примероците од Вергина, Исар-Марвинци и Плетена е тоа што припаѓаат на варијантата која има реминисценции од атичкиот тип на шлем, особено примероците од Вергина и од Исар -Марвинци, додека на примерокот од Плетена, Република Бугарија, предниот челен дел му е целосно оштетен, но според начинот на кој е изведен гребенот, тој несомнено потсетува на претходните две варијанти, како и по парагнатидите кои се издолжени и се поблиски до шлемот од Исар-Марвинци[6]. Примерокот на македонски шлем од Вергина (**сл.2**) се карактеризира со нешто повисока качулка, односно гребен, краток штитник за вратот и парагнатиди со средна должина. Концепциски е, речиси, ист и шлемот од Исар–Марвинци (**сл.3**), којшто со оглед дека не е откриен in situ, не може со сигурност да се каже дека потекнува од гробницата од македонски тип откриена на локалитетот Исар- Марвинци. Кај овој примерок евидентно е лесно издолжување на парагнатидите и понизок гребен[7]. Врвот, односно гребенот кај шлемот од Марвинци бил интегрален, а не дополнително додаден. Тој, всушност, бил изработен од два еднакви дела коишто биле обликувани во посебни матрици и потоа споени по ивиците на гребенот, во правец од задниот кон предниот дел на шлемот[8].

Во поглед на декорацијата кај двата шлема може да се констатира дека е особено скромна и, главно, присутна на челната лента на шлемот, каде е сведена на претстава на лажен визир којшто на двата краја завршува со волути. За примерокот од Плетена, со оглед дека челната лента му е целосно оштетена, не би можело да се каже дали ја имал истата декорација.

На втората група припаѓаат шлемовите чија калота не ја следи формата на главата. Во основа тие се конусовидни, а во горниот дел завршуваат во вид на качулка како реминисценција на фригиска капа. Овој тип има ободо во вид на челна лента која во задниот дел се проширува и преминува во штитник за вратот.

5 Nick Secunda and A.McBride, *The Ancient Greeks* (Oxford : Osprey 1986), 47.; Дмитрий П. Алексинский, "Ранние эллинистические шлемы с тиаровидной тульей из Восточного Средиземноморья", http://www.xlegio.ru/ancient-armies/armament/early-hellenistic-helmets-with-tiara-shaped-crown/.

6 Götz Waurick, "Helme der Hellenistischen Zeit und Ihre Vorläufer", in *Antike Helme Sammlung Lipperheide und andere Bestande des Antikenmuseums Berlin* [RGZM monograph 14] 9.(Mainz : Römisch-Germanisches Zentralmuseum 1988), 177.

7 Manolis Andronikos, *Vergina : The Royal Tomb,* (Athens : Ekdotike Athenon S.A., 1984), fig. 180.; ПереТошев, Ристо Стојанов и Зоран Здравковски, „Физичко – хемиски испитувања и конзервација на некои археолошки наоди од Македонија", *Macedonia Acta Archaeologica* 15 (1999): 382.

8 Secunda and Borel, *Warfare 1*, 158.

сл. 2,3,4 (од лево кон десно)

По формата на калотата овие шлемови се поблиски до типот пилос (**сл.4**) чијашто употреба е особено интензивирана во периодот на хеленизмот[9].

Кон оваа група шлемови припаѓа еден примерок којшто се наоѓа во музејот во Јанина, примерокот од Националниот музеј во Копенхаген, шлемовите од Герман, и од Брестовица во Република Бугарија, еден примерок од Институтот за уметност во Чикаго и еден кој припаѓа на приватна збирка[10]. Декорацијата кај овие шлемови е исклучително скромна и може да се следи само на примероците од Јанина, од Брестовица и на бронзениот примерок од приватната колекција, а е концепирана во вид на палмета во делот на врвот на качулката.

Во поглед на ликовните претстави, може да констатираме дека од првата група шлемови има само една аналогија во досега познатите релјефи на коишто е претставен овој тип на шлем, тоа е релјефот од Пелини во Тесалија од IV век п.н.е.

Имено, на релјефните претстави најчесто го препознаваме шлемот којшто припаѓа на втората група, односно конусниот шлем со ободвид на челна лента.

Одејќи по хронолошки редослед меѓу првите претстави на овој тип на шлем се релјефот од Лимира во Ликија од првата половина на IV век п.н.е. (**сл. 5**), релјефот на мавзолеот во Халикарнас од средината на IV век п.н.е. (**сл. 6**), претставата на еден надгробен споменик на атински хоплит откриена во Елеусина која временски се датира околу 340 година п.н.е.[11], претставите на дел од војниците на саркофагот на Александар од крајот на IV век п.н.е., каде што шлемовите и покрај тоа што имаат лажен визир поради челната лента имаат поблиски аналогии со втората варијанта (**сл. 7**)[12]. Меѓу последните ликовни претстави од последната четвртина на IV век п.н.е. се претставите на војници на фризот на гробницата Агиос Атанасиос во близината на Солун[13]. Некои автори, во претставата на

9 Obert, "Brief History," 52.

10 Алексинский, „Ранние эллинистические шлемы".

11 Secunda, *Hoplite* 62.

12 W.Heckel and R.Jones, *Macedonian Warior* (Oxford: Osprey 2006), 17.

13 Secunda - Borel, *Warfare 1*,160.

сл. 5

шлемот на северниот ѕид од гробницата на Лисон и Каликле гледаат аналогии со шлемовите на македонските војници на саркофагот на Александар[14], иако шлемот од гробницата, несомнено, припаѓа на типот на тракиските шлемови чија употреба е поинтензивна во периодот на хеленизмот, односно II век п.н.е., а кој на просторот на Република Македонија има аналогии со шлемот од Дебреште.

Во иконографијата на монетите, овој тип на шлем кој ја следи формата на фригиска капа, е идентификуван на повеќе монети, особено на монетоковањето од хеленистичкиот период, иако не секогаш точно и прецизно.

Во тој контекст сигурни аналогии шлемот има во две монети, декадрахми, едната од Британскиот музеј, а другата од Националниот музеј во Копенхаген, најверојатно, ковани во чест на победата на Александар III во битката кај Хидаспис 326 година п.н.е. На монетите, на реверсот е претставен самиот Александар, со оглед дека на аверсот е прикажан коњаник којшто е идентификуван исто како Александар на коњ во моментот како го напаѓа Порус на неговиот слон. Шлемот на монетите е идентификуван како фригиски[15], при што и покрај сумарната, стилизирана обработка би можел да припаѓа на втората група шлемови кои се предмет на овој труд.

Во литературата има повеќе случаи кога шлемовите претставени на монетите, како што се сребрените тетроболи од Амфипол ковани од Филип V и неговиот син Персеј и една монета кована од Деметриј Полиоркет се идентификуваат како македонски[16], што не би можело да се земе како точно, со оглед дека тие воопшто не кореспондираат со формата на македонскиот шлем, во вид на фригиска капа, туку имаат повеќе аналогии со тракискиот и со типот пилос којшто масовно бил користен во периодот на хеленизмот (**сл. 8**).

Во овој прилог не се зема предвид варијантата на трачкиот шлем која има форма на фригиска капа, меѓутоа, предниот дел со парагнатидите, речиси, целосно го затвора

14 Markle, *Macedonian Sarissa*, 327.
15 Secunda - Borel, *Warfare 1*,159; Martin J. Price, "'The 'Porus' Coinage of Alexander the Great: A Symbol of Concord and Community" in *Studia Paulo Naster Oblata I : Numismatica Antiqua* S. Scheers (ed.)(Louvain : Peeters Publishers 1982), 75-85.
16 Ристов, „Оружјето," 31.

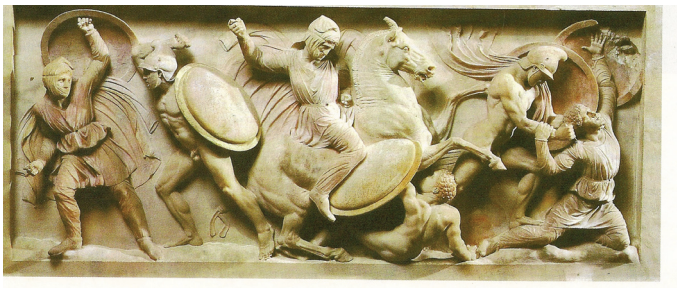
Сл. 6

лицето, а воедно и самите парагнатиди се обработени во вид на кадрици од брада и истиот повеќе потсетува на шлем - маска.

Интенцијата на овој преглед е акцентот да се стави на првата варијанта на која припааѓаат шлемовите од Вергина, од Плетена и од Исар - Марвинци, кои имаат специфика во поглед на материјалот од којшто се изработени, со оглед дека повеќето се изработени од бронза, како и начинот на кој е изведен гребенот на шлемот. Имено, овие три шлема се изработени од железо. Во поглед на гребенот, карактеристика е тоа што тој е сплоснат и во случајот кај шлемот од Исар - Марвинци е интегрален со калотата. Тој повеќе потсетува на стилизирана глава од орел што, покрај шлемовите од Вергина и Плетена кои имаат ист таков гребен, но со малку поголема нагласеност кај шлемот од Вергина, не е случај со ниту еден друг примерок. Кај другите, тој е повеќе во вид на качулка, односно потсетува на класичната форма на фригиска капа. Истовремено, примерокот од Плетена, Република Бугарија е изработен од повеќе парчиња метал[17], што укажува на тоа дека мајсторот којшто го изработил сè уште ја немал доволно добро развиено техниката на обработка на железото. Не навлегувајќи уште еднаш во етничката детерминација на овој вид на шлемови, единствено можеме да претпоставиме дека оваа варијанта, ако се земе во предвид и контекстот каде што се откриени, била ексклузивно носена од највисоките офицерски рангови во македонската војска и од самиот цар, со оглед дека примерокот од Вергина е откриен во гробницата на Филип II, односно неговиот син Филип III Аридеј, полубрат на Александар, додека примерокот од Исар - Марвинци, најверојатно, бил откриен во гробница од македонски тип, додека примерокот од Плетена е откриен во војнички гроб.

Во поглед на хронологијата на употребната вредност на шлемовите од првата група не би можеле да се извлечат попрецизни заклучоци. Имено, шлемот од Вергина пошироко може да се смести во периодот на последната четвртина на IV век п.н.е. што временски се вклопува и доколку истиот се поврзе со Филип III Аридеј, шлемот од Плетена најчесто се сместува во III век п.н.е., додека за шлемот од Исар - Марвинци, бидејќи е откриен

17 Secunda and Borel, *Warfare 1*, 165.



сл. 7 (лево), **сл. 8** (десно)

надвор од контекст не би можел да се датира во некоја попрецизна временска рамка, гробницата за која се врзува истиот, бр. 150 од Исар - Марвинци е датирана во периодот на римските освојувања, помеѓу II и I век, иако некои автори сметаат и дека е постара, но со подолг континуитет на погребување.

SUMMARY

IDENTIFICATION OF MACEDONIAN TYPE OD HELMET IN THE MATERIAL EVIDENCE, ARTISTIC PRESENTATIONS AND ICONOGRAPHY OF THE COINS FROM IV-II CENTURY BC

Boško ANGELOVSKI

The military successes of the army of Ancient Macedonia throughout the period of its domination are determined mostly by the military reforms, war tactic and strategy conducted by Philip II and his son Alexander III, which is reflecting in the capability for accepting, developing and introducing innovations in a way of improving the weapons. In that context, very important segment of defensive weapon is a helmet that was standard in defansive armor of Macedonian infantry and cavalry during a long period of its military history. The use of the Macedonian type of helmet in a shape of Phrygian hat chronologically can be follow from the second half of the IV century BC until the end of the Ancient Macedonian Kingdom with the Roman conquest. In conditions of the lack of archaeological evidence, one of the main sources for definition of the specifics of Macedonian type of helmet, and his precise distinction from the other types, especially during the Hellenistic period, are the art representations in Macedonian type of tombs and iconography of the Macedonian coins from Alexander III to the last Macedonian king Perseus.

ILINDEN IN THE CYCLE OF A MYTHICAL STORY

Andrej PLETERSKI
ZRC - SAZU Ljubljana
pleterski@zrc-sazu.sl

398.22 (=16) : 2-264
2 - 264 (=16)
006.95

Abstract: *Natural events were explained by a mythical narrative about a mythical couple creating prosperity through continuous sexual intercourse in which they live in unity. When their communion disintegrates, a period of scarcity follows. The sacrificial victim on Ilinden (the day of St. Elijah) is the sacrifice of the sexually exhausted member of the mythical couple in the moment directly following the period of sexual activity. There is no doubt that Ilinden as a date is already Christianised and does not stand in the same place of the calendar as the original date of the autumn sacrifice, which was probably the 20th of August, the end of the summer-third of the year, which begins on the 23rd of April.*

Keywords: *Slavs, mythology, calendar, Macedonia, Ilinden*

Human existence is dependent on what happens in nature. With the global climatic changes that everyone is now beginning to feel on their own skin, fewer and fewer people believe in human omnipotence. Such belief had arisen as a result of excessive enthusiasm during the industrial age, when rapid technological progress seemed, briefly, to indicate that humanity was capable of everything. In pre-industrial times, people had felt a deep sense of awe at the forces of nature, since even a minor weather disturbance was enough to cause hunger and death. Even in those times, however, people thought it was possible to influence these natural forces, and thus a system of magical acts was developed and applied. This system changed and evolved according to needs dictated by changes in the environment, economy, society, and way of life. The interrelation of individual system variants is the subject of future research, but a solid structure, known and used by ancient Slavs, has already emerged[1].

This structure has different manifestations. The narrative form can be called a **mythical story** that explains the changes that take place in nature with the annual repetition of the seasons. Events are seen as running in a circle with neither a beginning nor an end. These cyclical changes are illustrated by the story of a mythical couple, a woman and a man, who spend the summer part of the year as spouses in continuous harmonious intercourse. With their coital energy they produce fertility, which in turn creates prosperity. The time when they are united

1 Andrej Pleterski, *Kulturni genom. Prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe* [Studia mythologica Slavica, Supplementa, supplementum 10] (Ljubljana : Založba ZRC, 2014).

Figure 1. The Zbruch Idol, embossed pillar. Found in Ukraine, kept in the Muzeum Archeologiczne, Krakow, Poland (drawing: Andrzej Waldemar Moszczyński).

is a period of abundance in the cycle of the year. In autumn, however, their union collapses: the man grows old and loses his sexual power, while the female figure consequently cripples him (castrates him, takes his weapon), swallows him, encloses him in a cavity. With the acquired weapon (fire, lightning, an axe, etc.) the infertile woman rules during winter. The man is apparently dead (sleeping), but in spring he is rejuvenated, and can leave the woman's cavity. Then he beats the elderly woman, forces her into sex and consequently restores her youth and fertility[2]. In addition to this story about a fertile and an infertile pair, which is symbolised by the number four, there is another version with three characters who live in a love triangle. In this triangle there is one woman and two men. The woman has intercourse with one of the men in winter and with the other one in summer (see below).

When it comes to the **figural form** of the mythical structure of the ancient Slavs, the most sophisticated tangible example is a stone pillar called the Zbruch Idol (**Fig. 1**). The pillar is made of local limestone, figurally decorated in shallow relief. It was discovered during the dry summer of 1848 in the riverbed of the Zbruch under the mountain of Bogit in present-day south-western Ukraine, then the border between Austria and Russia. Since 1851 it has been kept in Krakow in Poland. Its preserved length is 257 cm (the broken-off base remained in the river), and the cross-section measures 29–32 cm[3].

While this is not the place for a detailed analysis of its structure with argumentation[4], it should be noted that the pillar has three tiers of figures that illustrate the three levels of the universe: the upper world, the middle world, and the underworld. A hat covers and unites all within a whole.

The upper, heavenly world, features the story of the fertile couple. They are depicted as a full-bosomed woman and a man (half-horse) with a sabre below the waist. The infertile couple consists of an unarmed male figure and a woman with withered breasts and a ring (a lightning bolt) in her hand.

2 Pleterski, *Kulturni genom*, 7.
3 Gabriel Leńczyk, "Światovid zbruczański," *Materiały archeologiczne* 5 (1964).; Anna Tyniec, "Światowid ze Zbrucza," 2011, http://www.ma.krakow.pl/pradzieje/swiatowid/.
4 For that see: Pleterski, *Kulturni genom*, 363–376.

Figure 2. Triglavca near Divača, Slovenia. Devač (above) and Deva (below).

Figure 3. Baba (right) and Dedec (left). Preložе, Slovenia.

In the underworld there is a three-headed figure with only one body, i.e. Triglav (literal meaning: three-headed). It consists of a female figure representing earth, a hairy man representing water, and a beardless male representing fire. These are the functions of fire or lightning (Perun), water (Veles) and earth (Baba). United in Triglav, they compose life energy. Fire controls the upper world, water controls the underworld, and earth controls the middle world, as is explicitly shown by the positioning of the woman's hands.

In the middle world depicted on the Zbruch Idol there are four human figures holding hands and whirling around. They imitate the fertile and infertile couple of the upper world. The fertile man once had an erectile protuberance (now broken off), while the infertile one is without it. Beside the fertile woman there is a depiction of a child, while the infertile one is without a child.

The task of humans is to connect the triple underworld with the quadruple world of the celestials. This happens in a springtime wedding ceremony that brings life energy to the celestial pair so that they can begin their sexual intercourse and procreate prosperity[5].

As can be seen in the tradition of Karst, a region in south-western Slovenia, mythical structures were also to be found in space. The work of Boris Čok, who collected the traditions of Karst stonecutters and their marks[6], as well as describing the area of the villages of Lokev and Preložе and their traditions[7], provides a perfect confirmation of the upper mythical structure of the Zbruch Idol. The tradition of the area of Preložе knows the fertile mythical pair of Deva and Devač, constantly fecundating in the cave of Triglavca (**Fig. 2**), as well as the infertile couple, i.e. the disputing spouses Baba and Dedec (**Fig.3**). The people of Preložе had a shrine called Beli križ ("white cross") in which the cross of Svetovid was composed of stones, with the cross in a circle and four stones in each quarter and four rocks on the perimeter (**Fig. 4**).

A preserved explanation claims that Triglav is a god with three heads. One head keeps an eye on the sky, the second on the ground, and the third on the underground. Three heads also mean that there are three gods in one[8]. It is especially worth noting that one of the gods was a female who married one of the other two gods in winter and the other god in summer

5 Pleterski, *Kulturni genom*, 368– 370.

6 Boris Čok, "Kamnoseško izročilo o znamenjih na portalih in kolonah po Krasu," In *Nesnovna krajina Krasa*. edited by Katja Hrobat Virloget and Petra Kavrečič (Koper : Založba Univerze na Primorskem, 2015), 99–134.

7 Boris Čok, *V siju mesečine* [Studia mythologica Slavica, Supplementa, supplementum 5] (Ljubljana : Založba ZRC.4, 2012).

8 Čok, *Mesečine*, 22–23.

Figure 4. Beli križ, Preložе, Slovenia. Reconstruction according to descriptions by locals (the basic photo by Boris Čok).

Figure 5. Cave Triglavca with its three stalactites, Slovenia.

(narrative of Marija Božeglav, information by Boris Čok). This is a description of a love triangle of one woman with two men. The people of Preložе saw the three heads of Triglav in three stalactites in the cave of Triglavca (**Fig. 5**).

The four quarters of Svetovid's Cross are supposed to represent the four geographical directions, four periods of life and four seasons, while the four dots were there as the ingredients of the world , i.e. earth, fire, water, and air. Masons, however, sometimes used an additional four lines instead of dots in a circle, making a total of eight lines. The four lines forming the cross were more pronounced than the other four in between. This underlines the ability that gave the god its name: Svetovid was an old deity who supervised the whole world[9]. This resolves the etymological enigma of the name Svetovid[10], which means supervising the world.

At Beli križ a ceremony of rotation was held through which the spring's fertility and abundance were retrieved[11]. It was neither Triglav nor Svetovid that were evoked in ritual songs, however, but Dajbog. In the tradition of Preložе, Dajbog is described as a separate character. His mason mark is a circle, representing the Sun god with the old name Dejbuh = Dajbog – a god who gives all, and without whom all would disappear[12]. According to the tradition, the number seven brings together two old gods, Svetovid and Triglav, who have a total of seven heads[13]. This is the explanation behind the number 7, as well as the number 34, which is also composed of 3 and 4. The circle (also a wreath and multi-petalled flower) comprising 3 and 4 means that only together can Triglav (the life force) and Svetovid (fate and spacetime), both of which are connected with the earth, compose the whole of Dajbog. In this respect the Sun is, of course, only the most obvious manifestation of Dajbog.

The all-uniting Dajbog, the sum of Triglav and Svetovid and therefore seven-headed as well as almighty, matches the oldest surviving description of the Slavic religion from the middle of the 6th century, written by the Byzantine author Procopius (De bello Gothico III, c. 14). Procopius claims that the Slavs "believe that one god, the maker of lightning, is alone lord of all

9 Čok, "Kamnoseško izročilo," 112.
10 Radoslav Katičić, "Vidova gora i sveti Vid," *Studia mythologica Slavica* 13 (2010): 15–32.
11 Čok, *Mesečine,* 34.; Andrej Pleterski, "Preplet 3 in 4, preloška Beli Križ in Triglavca ter Zbruški idol," In *Nesnovna krajina Krasa.* edited by Katja Hrobat Virloget and Petra Kavrečič, 21–33 (Koper : Založba Univerze na Primorskem, 2015), 29.
12 Čok, "Kamnoseško izročilo," 109.
13 Čok, "Kamnoseško izročilo," 125.
14 Viljo J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven. I Quellen* [FF Communications, No. 43, Vol. X.] (Helsinki

things"[14]. Only Dajbog can master everything. Even Triglav is insufficiently capable, in spite of what I once mistakenly argued[15]. It still holds true, however, that Procopius does not claim that the Slavs have only one God; rather he claims that only one god is the master of everything. With this in mind, the Zbruch Idol can now certainly be called Dajbog. Those who interpreted it as representing Triglav were right at least to a certain extent, as well as those who interpreted him as Svetovid. The upper part is really the four-headed Svetovid, comprising four gods, and the lower part is really the three-headed Triglav, comprising three gods. In the middle there is ourselves, humans.

Mythical structures also have a **time dimension**, since they are associated with changes in nature throughout the year. The arrival of the young god who helps to create fertility in spring is undoubtedly connected with the 23rd of April. In the Christian calendar this is the day of St. George (Gjurgjovden), and it is very likely that the old Slavic name of the potent groom was Jarilo[16].

I would like to draw attention to a calendar that is generally not well known but which is important for understanding the old Slavic calendar. Discovered and described by Branimir Gušić[17] in Malesija, on the border between Montenegro and Albania, it is an old calendar of Albanian shepherds, whose year began on the day of St. George (the celebration begins on the 24th of April). The day of St. Demetrius (October 26th) marks the middle of the year, and the two halves of the year lasted 180 days each. The day of St. George was celebrated for three days and the day of St. Demetrius for two days. These five days were not counted, meaning they had a year of 365 days. This is undoubtedly a solar calendar that followed the position of the Sun on the horizon, thus showing they were unaware of the problem of leap years.

With the help of the calendar we can figure out the importance of the days of St. George or St. Demetrius in calendars. From the 26th of October up to and including the 23rd of April there are 180 days, i.e. a rounded half of the year. If we observe the sunrises and sunsets on the horizon from the same point in the plane, virtual lines can be drawn joining the sunrise on the 23rd of April and the sunset on the 26th of October, as well as vice versa, i.e. the sunset on the 23rd of April and the sunrise on the 26th of October (**Fig. 6**). Of course, any other opposite pair of dates could have been chosen, but the 23rd of April has another important feature that no other dates have. On the 23rd of April the sun rises and sets at the same place on the horizon as on the 20th of August. From and including the 23rd of April up to and including the 20th of August there are 120 days, which is rounded up to one third of the year. This third begins with the arrival of the potent mythical male character in the spring, who rejuvenates the mythical female character, and they spend the next four months in constant intercourse. The third ends with their separation, when the mythical female character ascends to power.

The separation is a conflict situation, and traditional storytelling describes it in a number of ways, though without ascribing it an actual date. One of the few Slavic versions of the mythical story that describes the autumnal mythical confrontation in conjunction with an actual calendar date is the story about the origin of the Russian town of Yaroslavl: *Сказание о ѿсѿроении града Ярославля* (a story of the foundation of the town of Yaroslavl). This story is preserved in a record from 1781, which is supposed to be a copy of an older, unknown manuscript, most likely from the 17th century. The latter was written with the help of older sources, perhaps from the oral tradition of Yaroslavl[18]. Among other things, the record describes

: Suomalainen tiedeakatemia, 1922), 320.

15 Pleterski, *Kulturni genom*, 106-107.

16 Cf. Katičić, "Vidova gora."

17 Branimir Gušić, "Kalendar prokletijskih pastira," *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 40 (1962): 169–174.

18 Radoslav Katičić, *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine* (Zagreb –

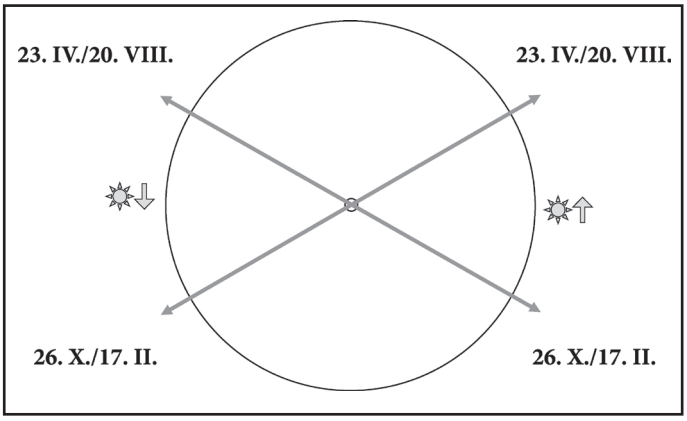


Figure 6. The sunrises and sunsets in the plain.

the worship of Volos. At present, however, we are interested in what the Kiev Prince, Yaroslav the Wise (978–1054), experienced during his visit. According to the narrative, he built the church of St. Elijah because he had slain a wild beast (*лута звер*) with an axe on the day of St. Elijah. Despite the fact that this date is, of course, already Christian, it is still a very important event in late summer.

The division of the year marked by *Gjurgjovden* and *Mitrovden* (the day of St. Demetrius) is known also in the Macedonian folk calendar. And although Ilinden is an extremely important national holiday, its place in the folk calendar is less prominent[19]. For the interpretation I shall use the case of the village of Dejlovce, north-east of Kumanovo, where, some decades ago, Nikos Čausidis discovered a well-preserved example of a mythical landscape with surviving customs and traditions. The village has two ritual sites that are associated with certain calendar days. The sites are separated by a torrent-bed. To the west there is a stone cross called Krst where *Ivanden* (the day of St. John the Baptist) and *Gjurgjovden* (local information in 1989) were once celebrated. *Ivanden* is essentially linked to the summer solstice[20].

To the east there is a sacred oak grove and a spring called *Iliski kladenec*, where a black ram is slaughtered each year on *Ilinden* (the 2nd of August). According to village tradition, this custom arose as a response to some troubles that had affected the village. It was necessary to first plough a furrow around the village with two black oxen, led by twins, and then to slaughter a black ram[21]. In the village of Vitolište, in the region of Mariovo southeast of Prilep, a black ox is slaughtered on Ilinden for a very similar reason. In order to overcome the troubles that beset the village, a new furrow around the village must be ploughed with two black oxen-twins, and then the right ox must be slaughtered as a sacrificial victim[22].

With this we have sufficient structural matches to venture an interpretation. The sexual connotation of ploughing is well known, and the colour black denotes an old animal. The sacrificial victim on Ilinden is the sacrifice of the sexually exhausted member of the mythical couple in the

Mošćenička Draga : Ibis grafika, Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 2008), 123–124, 132.

19 Љупчо Ристески, *Категориите простор и време во народната култура на Македонците* (Скопје : Матица македонска, 2005), 364–394.

20 Ристески, *Народната култура*, 390.

21 Никос Чаусидис, *Митските слики на јужните Словени* (Скопје : Мисла, 1994), 428–435.

22 Тренчо Димитриоски, *Древна цивилизација II - Мариово. Археологија, митологија, преданија* (Прилеп : Растер ком, 2002), 60.

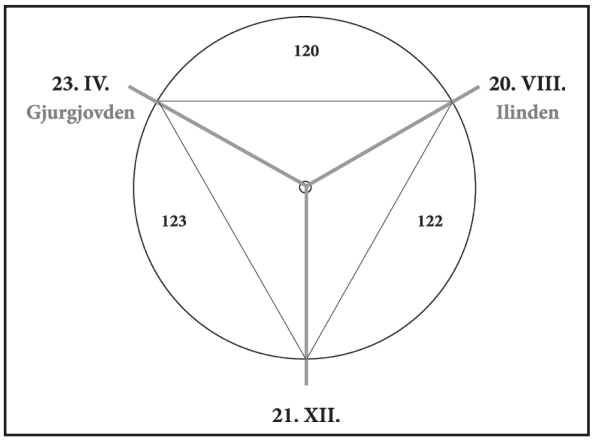


Figure 7. The three major turning points in the course of the calendar year.

moment directly after the period of sexual activity. There is no doubt that, as a date, Ilinden is already Christianised and does not stand in the same place of the calendar as the original date of the autumn sacrifice, which was probably the 20th of August, the end of the summer-third of the year (**Fig. 7**). The exceptional importance of mid-August is preserved in Catholic Christianity with the celebration of the Assumption on the 15th of August. In Macedonia the importance of this time in August is marked by a special period of twelve days, *Makaevi*, which predicts the fate of the next 12 months[23].

23 Ристески, *Народната култура*, 398.

РЕЗИМЕ́

ИЛИНДЕН ВО ЦИКЛУСОТ НА МИТСКАТА ПРИКАЗНА

Андреј ПЛЕТЕРСКИ

Природните појави се објаснети како митолошка приказна за митскиот пар којшто креира просперитет преку континуиран сексуален чин каде што парот живее во единство. Кога нивната заедница се распаѓа, следува период на немаштија. Жртвувањето на *Илинден* (денот на св. Илија) е жртвување на сексуално исцрпениот член од парот во моментот што директно следува по периодот на сексуална активност. Нема сомнение дека *Илинден* како датум е христијанизиран и не се наоѓа на истото место во календарот како оригиналниот датум за есенска жртва, што најверојатно бил на 20 август, на крајот од летната третина на годината, што започнува на 23 април.

ИДЕЈНАТА ВРСКА ПОМЕЃУ СТРАШНИОТ СУД И ДЕИСИСОТ СО ХРИСТОС ЦАР, БОГОРОДИЦА ЦАРИЦА И СВ. ЈОВАН КРСТИТЕЛ ВО ЦРКВАТА СВ. ПРЕОБРАЖЕНИЕ, МАНАСТИР ЗРЗЕ

Александар ВАСИЛЕСКИ
Институт за старословенска култура - Прилеп
aleksandar.vasileski@isk.edu.mk

7.04 : 75.052.035.1 (497.7)

Апстракт: *Страшниот суд од западната фасада на црквата Св. Преображение, манастир Зрзе, отстапува од вообичаените иконографски стандарди на поствизантиските претстави на оваа композиција. Основната причина за промените во иконографската схема е инкорпорирањето на Деисисот со Христос цар, Богородица царица и св. Јован Крстител, во рамките на зрзевскиот Страшен суд. Корелацијата на илустрациите на Деисисот и Страшниот суд има долга традиција во византиската и поствизантиската уметност, но зрзевското решение претставува уникатен пример поради специфичниот третман на двете теми. Царскиот Деисис, покрај тоа што дополнително ја акцентира есхатолошката улога на Христос како судија на човештвото, со молитвите на Богородица и св. Јован Крстител добил и сотериолошка димензија. Изоставањето на пеколниот дел, како главен носител на дидактичката порака на Страшниот суд, за сметка на претставата на Деисисот, ја истакнува надежта во божјата милост и спасението на човештвото во Небесното царство.*

Клучни зборови: *Страшен суд, Деисис, манастир Зрзе, Христос цар и архијереј, поствизантиска уметност.*

Страшниот суд на западната фасада на зрзевскиот католикон припаѓа помеѓу подобро сочуваните примери на оваа композиција на територијата на Р Македонија[1] (**сл. 1**). Податоците за времето на неговото настанување и ктиторите се запишани во натписот

1 Дескрипција на Страшниот суд од западната фасада на зрзевскиот католикон Загорка Расолкоска-Николовска, „Манастирот Зрзе со црквите Св. Преображение и Св. Никола," во *Споменици од средновековната и поновата историја на Македонија* том IV, уредник Владимир Мошин (Скопје : Институт за истражување на старословенската култура, 1981), 432-433.; научно обработена како компаративен материјал при проучувањето на останатите примери на Страшниот суд од територијата на Р Македонија кај Цветан Грозданов, „Страшниот суд во црквата Свети Климент (Богородица Перивлептос) во Охрид во светлината на тематските иновации на XVI век," *Културно наследство* 22-23 (1997): 47-68; Анета Серафимова, „Семиотичка анализа и поствизатиски паралели на Страшниот суд во кучевишките Свети Архангели," *Културно наследство* 28-29 (2004): 163-192.; Истата, *Кучевишки манастир Свети Архангели*, (Скопје : Ник Лист, 2005) : 175-190.; Зрзевската композиција, компарирана со географско блиските примери од селските цркви Св. Никола во Зрзе и Успение на Богородица во Костинци,

сл. 1 Страшен суд, Св. Преображение, манастир Зрзе (Снимил О. Петров)

лоциран над главниот влез во храмот, под нишата со претставана патронот на храмот. Како година на живописување на оваа композиција е наведена 1624/25, во времето на игуменот јеромонах Дамаскин, а сликарството било реализирано со средствата на попот Димитар, неговата жена Калина и синовите Георги, Негре и Васил од селото Барбараси[2]. Ликовната изведба на наративната композиција на Страшниот суд била една од етапите во компонирањето на ликовната програма во отворениот трем, којашто ги вклучува и житијните циклуси на Богородица и св. Никола[3], илустрацијата на Христијанските дела на Милосрдие[4]

в. Никола Митревски, „Страшниот суд во спомениците од доцновизантискиот период во прилепско," во *Студии за живописот од Западна Македонија: XV – XVIII век,* уредник Н. Павлески, (Скопје: Панили, Матица Македонска ; Прилеп: Институт за старословенска култура – Прилеп, 2009), 67-88.

2 В. Расолкоска Николоска, „Манастир Зрзе," 432, 443, натпис бр. 19., со транскрипција на натписот и преглед на постарата литература. Селото Барбараси може да се идентификува со раселеното село Барбарас, кое се наоѓало на десетина километри оддалеченост од зрзевскиот манастир, крај истоименио планински превој на патниот правец Прилеп - Македонски Брод.

3 Житијниот циклус на св. Никола е обработен кај Никола Митревски, „Циклусот на Свети Никола во тремот пред црквата Св. Преображение во манастирот Зрзе," *Зборник за средновековна уметност. Музеј на Македонија* 6 (2007): 175-185.

4 За циклусот на Делатата на христијанско милосрдие, Сретен Петковић, "Дела хришћанског

и галеријата од светителски фигури во првата зона[5].

Во илустрацијата на Страшниот суд биле вклучени низа мотиви кои претставуваат поствизантиски новини на композицијата[6], но и специфични решенија кои се уникатни белези на композицијата од манастирот Зрзе. Како едно од карактеристичните решенија се јавува претставата на Деисисот со Христос Цар и Архијереј, Богородица Царица и св. Јован Крстител[7], како интегрален дел на Страшниот суд. Ваквото решение резултирало со отстапување во стандардите за конципирањето на целата композиција, но и од вообичаената формула за претставување на дел од мотивите.

***

Илустрацијата на Страшниот суд од западната фасада на зрзевскиот католикон, во најголема мера, го следи иконографскиот модел вообичаен за поствизантиските претстави на композицијата од спомениците на територијата на Р Македонија[8]. Во зрзевскиот пример на Страшниот суд за ликовното образложување на православното учење за Второто Христово доаѓање и случувањата кои ќе го одбележат крајот на историјата, била определена горната половина од фасадата[9]. Следејќи ја востановената композициска схема, во највисоката зона на ѕидот е претставен мотивот на Второто Христово доаѓање[10].

милосрђа на фрескама манастира Зрзе из 1635-1636. Године,“ *Зборник за средновековна уметност. Музеј на Македонија* 2 (1996): 253-264.

5 Дескрипција на програмата на тремот на зрзевскиот католикон, со идентификација на сцените од циклусите и цртежи на фреските и натписите, в. Митревски, *Фрескоживописот во Пелагонија*, 62-71.

6 Поствизантиските илустрации на Страшниот суд, поради појавата на нови мотиви и поинаква композициска схема, во науката се третирани како „нова редакција“ на темата. Анализирајќи ги поствизантиските иновации на Страшниот суд во црквата Св. Климент (Богородица Перивлепта), и компарирајќи ја со примерите од католиконите на сливничкиот, кучевишкиот, зрзевскиот и брајчинскиот манастир, Грозданов ги определува сите како претставници на „новата редакција„ на Страшниот суд, сп. Грозданов, “Страшниот суд,“ 51-56.; Определувањето на „нова редакција“ на Страшниот суд по XVI век е прифатено и во други студии на оваа тема за примерите од Р. Македонија, в. Серафимова, „Семиотичка анализа,“ 184-186; Митревски, „Страшниот суд во спомениците“, 85-86.

7 Во употребата на називот “царски Деисис“ за именување на претставите на Деисисот во кои Христос носи царски и архијерејски инсигнии, а Богородица е претставена како царица, се јавува извесно колебање во науката. Иако постојат објективни причини за избегнувањето на користење на овој термин, во овој труд ќе биде употребуван како технички именител при означувањето на претставите на Деисисот во кои Христос носи царски инсигнии. Сите специфики во иконографијата на конкретните примери ќе бидат дополнително забележани.

8 Сочуваните поствизантиски претстави на Страшниот суд од Централно балканскиот регион, во најголема мера се базираат на слични композициски и иконографски решенија, што ги одвојуваат од светогорските, романските и руските примери. За иконографските карактеристики на Страшниот суд на територијата на Р Македонија, в. Александар Василески, „Поствизантиските претстави на Страшниот суд на територијата на Р. Македонија“, (Магистерски труд, Универзитет Св. Кирил и Методиј – Скопје, 2015), 142-191.

9 Техничката поделба на мотивите што го сочинуваат Страшниот суд во „догматски“ и „дидактички“ тематски блок, овозможува полесно поимање на комплексните причинско-последични односи помеѓу поединечните мотиви во рамките на композицијата. Догматскиот дел би бил сочинет од Деисисот, Приготвениот престол, Чесниот крст, Апостолскиот трибунал и Праведничките хорови. Дидактичката компонента ја претставуваат Општиот воскрес, Огнената река, Пеколот и Рајот, сп. Серафимова, „Семиотичка анализа,“ 163-164.

10 Илустрацијата на Второто Христово доаѓање се дефинира како засебен ликовен мотив во поствизантиските претстави на Страшниот суд, и го заменува постарото решение на Христос кој заседава со Апостолскиот трибунал. Сп. Николай В. Покровский, „Страшный судъ въ памятникахъ византиійскаго и русскаго искусства”, во *Труды VI Археологическаго сюзда въ Одесъ том III* (Одесса: Типография А. Шульце, 1887), 333.

Под претставата на Христос во слава, како засебен мотив прикажан е Приготвениот престол, придружен од бројна ангелска свита, пред кој во проскинеза се поклонуваат Адам и Ева. Од подножјето на Приготвениот престол извира Огнената река што тече по десната страна на композицијата. Во просторот помеѓу Огнената река и засведената ниша со илустрацијата на Преображение, сместена е скудно облечена фигура на питач, којашто го претставува ликовниот мотив на Сиромавите[11]. Под ангелската придружба на Хетимасијата, од двете страни на нишата, насликани се две редици стоечки фигури кои го сочинуваат Апостолскиот трибунал. Целата зона под Апостолскиот трибунал е резервирана за претставата на праведничките хорови, поделени во две групи свртени кон централната оска на композицијата. Светителите се претставени во цел раст, издвоени во групи според категоријата каде што на која ѝ припаѓаат. На десната страна во зоната на праведниците, непосредно до Огнената река, прикажани се иноверните на кои Мојсеј им го покажува Христос кој се симнува од небото[12].

Долната зона на фасадата е резервирана за монументалната претстава на Рајот и царскиот Деисис, лоцирани од северната и јужната страна на главниот влез во храмот. Епилогот од случувањата од Страшниот суд е илустриран со влегувањето на апостолите во Рајот, насликано во најниската зона од десната страна на Христос (**сл. 2**). Групата апостоли е претставена преку фигурите на Петар, кој во раката го држи клучот со кој ќе ја отклучи рајската врата, и Павле кој го следи, додека од останатите припадници се претставени само сегменти од нимбовите[13]. Непосредно под апостолскиот хор стои група од три девојки со запалени свеќи во рацете, преку кои е илустрирана параболата за Петте мудри и петте неразумни девојки (Мат. 25 : 1-13). Во рајската градина, еден до друг седат патријарсите Авраам /АВР(АМ)Ѹ/, Исак /ІСАКЪ/ и Јаков /ІАКОВЪ/, на чии гради графички се претставени човечки лица, што кои ги симболизираат душите на праведните[14]. Во нивната позадина,

11 Мотивот на Сиромавите се појавува како поствизантиска новина во рамките на Страшниот суд. Анализирање на текстуалните извори и ликовните претстави на Сиромавите кај: Draginja Simić-Lazar, „La signification de la representation des pauvres dans les Jugements derniers post-byzantins,“ *Зборник за ликовне уметности Матица Српска* 23 (1987): 175-182.; Б. Пенкова, „Наймалките от моите братя" в поствизанийската иконография на Страшния съд и в контекста на Балканската народна култура,“ *Проблеми на изкуството* 4 (1993): 21-27.

12 За спецификите во прикажувањето на неверничката група во македонските примери на Страшниот суд в. Грозданов, „Страшниот суд,“ 51-52.; Серафимова, „Семиотичка анализа,“ 175-176.; Анета Серафимова и Јехона Спахиу, „Нова власт – друга вера. Прилог проучавању исламских утицаја на поствизантијску уметност,“ *Саопштења* XLV (2013): 167-168.

13 Апостолската група е често претставена пред рајските порти во доцновизантиската иконографија на Страшниот суд, што го илустрираат примерите од Хора, Грачаница и Дечани, в. Sirarpie der Nersessian, „Program and Iconography of the Frescoes of the Parecclesion in the Kariye Djami,“ во *Kariye Djami IV*, ed. P. A. Underwood, (Princeton: Princeton university press, 1975), 389-402.; Бранислав Тодић, *Грачаница. Сликарство,* (Београд: Просвета - Приштина: Јединство, 1988), 163, сл. 104.; Александра Давидов-Темерински, „Циклус Страшног суда,“ во *Зидно сликарство манастира Дечана*, уредник В. Ј. Ђурић, (Београд: САНУ, 1995), 191-202. Апостолот Петар кој ги отклучува рајските порти и претставувањето на Св. Стефан на почетокот на светителската поворка, се сметаат за западно влијание врз ортодоксната иконографија, в. Серафимова, „Семиотичка анализа,“ 183, со литература.

14 Претставата на тројцата патријарси во Рајот се темели на евангелскиот текст на Матеј (8 :11-12), идеја која е преземена од псевдоепиграфската книжнина. Споменувањето на тројцата патријарси во есхатолошки концепт има долга традиција во библиските и псевдоепиграфските текстови: O. Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, (Leiden: Brill, 2007), 206-208. За богословските аспекти на ликовното вообличување на „Леното Аврамово"што добива особено значење во руските претстави на Страшниот суд кои подетално ја обработуваат тематиката на индивидуалната есхатологија, в. Покровский, *Страшный судъ*, 349-350.; М. Г. Да-

рајската порта, стои голата фигура на Праведниот разбојник /РАЗБОИНИКЪ/, облиен со крв и покриен само со перизома[15]. Од засведени отвори во бедемот, пред нозете на тројцата патријарси, истекуваат четирите рајски реки, чии имиња се назначени само со првата буква.

сл. 2 Рај, детаљ од Страшниот суд, Св. Преображение, манастир Зрзе. (Снимил О. Петров)

Претставата на Страшниот суд од отворениот трем на Св. Преображение не ја содржи претставата на Пеколот ниту на колективните и индивидуалните маки. Единствениот ликовен мотив што се однесува на казната на грешните е прикажан преку претставата на голо машко торзо кое излегува од Огнената река, сместено веднаш над претставата на питачот. Според натписот /БОГАТИ ЛАЗАР/ оваа претстава можеме да ја поистоветиме со Богатиот од Параболата за Богатиот и сиромавиот Лазар, кој со поглед упатен кон Христос покажува на својата жедна уста[16]. Просторот од композицијата, што вообичаено резервиран за илустрација на Пеколот и Општиот воскрес, е отстапен за илустрација на монументалниот Деисис. Покрај отсуството на Пеколниот сегмент на Страшниот суд, што е основен носител на дидактичката димензија на композицијата, невообичаено е и отсуството на претставата на Богородица, која се јавува како задолжителен елемент од илустрацијата на Рајот[17]. Ваквата отстапка од вообичаените стандарди во прикажувањето на Страшниот суд може да се објасни со третирањето на Деисисот како интегрален дел од претставата на композицијата, и покрај тоа што тој е врамен во посебна бордура. Ваквото решение претставува куриозитет во илустрирањето на Страшниот суд, но не е без ликовни паралели во програмското усогласување на Страшниот суд и Деисисот ниту без соодветна теолошка заднина.

видова, „Страшного суда XVI-XVII вв," посетено на 25.02.2016, http://www.portal-slovo.ru/art/35909.php

15 Евангелието на Лука (23 : 43) е текстуалната основа и за претставата на Благоразумниот разбојник кој пострадал на крстот до Христос и со својата вера и покајание го заслужил местото во Небесното царство.

16 Богатиот Лазар во пеколниот оган помеѓу претставите на колективните маки се појавува во Плочата со слонова коска во Викторија и Алберт музејот во Лондон што се датира во крајот на X и почетокот на XI век додека во Парискиот псалтир ја има стандардната позиција во Огнената река. Сп. В. . В. Brenk, *Tradition und Neuerung in der Christlichen Kunst des Erstein Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes* (Wien: Institut für byzatininistik der universität Wien, 1966), Abb. 23.

17 Отсуството на Богородица во претставата на Рајот во зрзевскиот манастир ја нотира: А. Серафимова, „Семиотичка анализа," 184, заб 131.

сл. 3 Царски Деисис, св. Преображение, манастир Зрзе. (снимил О. Петров)

***

Царскиот Деисис бил насликан во два наврати во католиконот на манастирот Зрзе. Постарата претстава во првата зона на северниот ѕид од наосот на црквата, е дел од програмата на мајсторот Онуфриј којашто била завршена околу средината на XVI век[18]. Во оваа претстава на Деисисот Христос е сигниран како Цар на царевите, Господар на господарите и Велик архијерej /Ц⟨а⟩рь ц⟨а⟩ремь г⟨оспод⟩ь господемь (и в)ел(ик) а[рхи] ерен/[19], Богородица Небесна царица /М(НР) ΘΥ (Η Β)ασιλισσα (το)ν (ου)ρανων)/ и св. Јован Крстител, чија сигнатура не е сочувана. По повеќе од седум децении од завршувањето на живописот во наосот, Деисис со слични иконографски решенија бил насликан од јужната страна на влезот во црквата, во рамките на Страшниот суд[20] (**сл. 3**).

Како што налагаат иконографските стандарди за ликовно вообличување на Деисисот, централен елемент е Христос /ІС ХС/, во чиј нимб стои натписот ΟΩΝ. Христос е облечен во бела далматика, обрабена со златна лента и скапоцени камења. На главата носи затворена круна, камелавкион, врз градите омофор, а на половината има прекрстен лорос. Седнат е врз раскошен престол со црвена боја, декориран со скапоцени камења и бисер, а нозете му се положени на супеданеум. Во рацете држи отворен кодекс, врз кој е

18 За датацијата на сликарството од наосот на зрзевскиот католикон в. Загорка Расолкоска-Николоска, „Творештвото на сликарот Онуфриј Аргитис во Македонија,“ *Зборник за средновековна уметност. Музеј на Македонија* 3 (2001): 134-135.

19 Фреско-натписите и сигнатурите се транскрибирани во согласност со следните правила: во прекршени загради < > се поставени буквите и зборовите испуштени во пишувањето; во мали загради ( ) се ставени разрешените лигатури; а во големи загради [ ] буквите и зборовите кои биле испишани, но секундарно се уништени; ознаката (sic!) ги означува натписите во кои има правописни грешки.

20 Дескрипција на Деисиот од заданата фасада на црквата на манастирот Зрзе кај Митревски, *Фреско живопис во Пелагонија*, 60.; Расолкоска-Николовска „Манастирот Зрзе,“ 433.

сл. 4 а,б,в (од лево кон десно) Царски Деисис, детаљ со натписите на Христос, Богородица и Јован Крстител (снимил О. Петров)

испишан дел од евангелскиот текст на Матеј (25 : 34): /П(РИ)ІИД(Е)/ТЕ БЛАГОС⟨Л⟩ОВЕНІ ѿЦА МОЕГО И НАСЛЕДУІТЕ УГОТОВАНОЕ/ (**сл. 4а**). Од десната страна на Христос му приоѓа Богородица /МР ѲУ/, која иако го задржала препознатливиот пурпурен мафорион, на главата има отворена круна под која носи бела марама. Застаната во тричетвртински став, со десната рака испружена во молитва, во левата држи отворен свиток каде штое испишана застапничка молитва, во вид на дијалог со Христос: /(ПРИ)ИМИ СН҃У МОЕ МОЛЕНІЕ МАТЕР СФОЕ МАТИ МОЕ ШТО ПРОСИШ ѿТ МЕНЕ/ (**сл. 4б**). Од левата страна на Христос стои Јован Крстител (СТ҃Ъ ІѾ (ПР) ЕДИТЕЧЬ), облечен во хитон и химатион, со левата рака во молитвен став, а во десната држи свиток со испишано: /Г⟨ОСПОДИ⟩ ПРИМІ (МО)ЛЕНІЕ КРС(ТИ)ТЕЛУ СФОЕ ШТЕДРЕ ШТО ПРОСИШІ БЕZМИ СФОЕ ДА Є (ПР)ОСПІ (sic!)/ (**сл. 4в**).

Ликовната претстава на Деисисот во кој Христос е претставен како цар, а Богородица како царица, е осмислена во втората четвртина на XIV век. Иконографскиот прототип на оваа композиција се појавува како дел од програмата на северозападната купола во трескавечкиот егзонартекс[21], чие настанување хронолошки е поместено во

21 Во трескавечката композиција Христос е сигниран како Цар на Царевите / ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΩΝ/, позициониран во темето на калотата, а Богородица Царица стои крај Приготвениот престол, кој е централен мотив на поворката која го обиколува медаљонот со Христовиот лик. Претставата на третата фигура е од Деисиот е скоро комплетно уништена, па не може со сигурност да се определи нејзиниот идентитет. За композицијата од северозападната купола на трескавечкиот егзонартекс, в. Бошко Бабиќ, „Живописот од егзонартексот на црквата на манастирот Трескавец," *Стремеж* 4 (1961): 52–58.; Светозар Радојчиќ, *Старо српско сликарство* (Београд: Нолит, 1966), 154–157.; Павле Мијовић, „Царска иконографија у српској средњовековној уметности," *Старинар* 18 (1967): 107–113.; Истиот, *Менолог* (Београд: Археолошки институт 1973), 138-140.; Војислав Ј. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији* (Београд: Југославија, 1974), 56.; Мирјана Глигоријевић –Максимовић, „Сликани календар у Трескавцу и стихови Христифора Митиленског," *Зограф* 7 (1976): 48–54, сл. 1–8.; Цветан Грозданов, „Христос Цар, Богородица Царица, небесните сили и светите воини во живописот од XIV и XV век во Трескавец," во Истиот, *Студии за охридскиот живопис* (Скопје: Републички завод за заштита на спомениците на културата, 1990), 132-147.; С. Смолчић- Макуљевић, „Царски Деисис и Небески двор у сликарству XIV века манастира Трескавца. Иконографски програм северне куполе припрате цркве Богородичиног Успења," во *Трећа југословенска конференција византолога, Крушевац 10-13 мај 2000* (Београд: Византолошки институт - Крушевац: САНУ, 2002), 463–472.; Мирјана Глигоријевић-Максимовић, „Сликарство XIV века у манастиру Трескавцу," *Зборник радова Византолошког института* 42 (2005): 77-121.; Ιωάννις Σίσιου, „Η Καλλιτεχνή Εχολή της Καστοριάς κατά τον 14ο αιώνα," (Διδακτορικη Διατριβή, Φλώρινα 2013), 210-222.; Дејан Георгиевски,

периодот помеѓу 1334-1343 година[22]. Дефинирањето на стандардите во претставувањето на Царскиот Деисис, придружен од светите воини облечени во средновековен благороднички костим, можеме да го проследиме преку примерите од Богородица Заумска[23], Марковиот Манастир[24], и костурските Св. Атанасиј на Музаки[25] и Св. Никола Τζώτζα[26], од втората половина на XIV век[27]. Иако јадро на нејзиното осмислување била Охридската архиепископија, за силниот одек на ваквото ликовно решение говорат и руските примери од крајот на XIV и почетокот на XV век, кои настанале под „јужно-словенско" влијание[28]. Претставата на Царскиот деисис станува особено популарна во текот на 15-тото и 16-тото

„Прилог кон проучувањето на култот на светите петозарници и идејната програма во северната купола на манастирот Трескавец," *Патримониум* 7 (2014): 121-132.

22 За датацијата на сликарството во трескавечкиот егзонартекс, в. Бошко Бабиќ, „Кој и кога бил ктитор на живописот на егзонартексот во црквата Св. Успение Богородичино во манастирот Трескавец," *Стремеж* 4 (1961): 48–51.

23 Цветан Грозданов, *Охридско зидно сликарство XIV века,* (Београд: Филозофски факултет, Институт за историју уметности; Охрид: Завод за заштита на спомениците на културата и народен музеј, 1980), 105-109; Ђурић, *Византијске фреске*, 72.

24 Претставата на царскиот Деисис и светите воини во првата зона на црквата Св. Димитрија – Марков манастир предизвикала голем научен интерес. На расветлувањето на текстуалните предлошки и значењето на овој сегмент од живописот на католиконот на Марковиот манастир посветени се голем број научни трудови, меѓу кои ќе ги издвоиме: Светозар Радојчић, "Фреске Марковог манастира и живот св. Василија Новог," *ЗРВИ* 4 (1956): 215-225.; Лазар Мирковић, "Дали се фреске Марковог манастира могу тумачити Житијем св. Василија Новог," *Старинар* н.с. XII (1961), 77-88.; Ђурић, *Византијске фреске,* 81, заб. 105, ја наведува постарата литература во која е обработена композицијата од првата зона на католиконот на Марковиот манастир, но и литературата која се однесува на расветлувањето на текстуалната предлошка и значењето на композицијта Небесен двор.

25 Своето мислење за композицијта Небесен двор преку компарирањето на примерот од св. Атанасиј на Музаки со останатите современи примери даваат: Lena Grigoriadu, „L'Image de la Deesis Royale dans une fresque du XIVe siecle a Castoria," во *Actes du XIVe Congres International des etudes Byzantines II, Bucarest 6-12 Septembre 1971*, (Bucarest: Editura Academiei Republicii Socialiste Romania, 1975), 47-52.; Stzlianos Pelekanidis and Manolis Chatzidakis, *Kastoria* (Athens: Mellisa, 1985), 106-107.; Σίσιου, „Η Καλλιτεχνή," 290-301.

26 Во црквата Св. Никола, Христос Цар не е дел од претставата на Деисисот, туку од илустрацијата на Света Тројца, во која преку Христос Цар е претставен ипостасот на Синот, в. Ι. Σισιου, „Η Καλλιτεχνη," 209, 215-216, Εχ. 13.

27 Помеѓу примерите што се наведуваат и сочуваните фрагменти од западната фасада на Богородица
Перивлепта во Охрид и Св. Никола Шишевски, но поради слабата сочуваност на овие претстави, не може со сигурност да се потврди ниту нивната хронологија ниту пак иконографските особености на претставите, сп. С. Радојчић, *Старо српско сликарство,* 160.; Грозданов, *Охридско зидно сликарство,* 132-133, крт. 33.; Истиот, „Исус Христос," 28.

28 Руските истражувачи претставата на Деисисот со Христос и Богородица облечени во царски орант, ја нарекуваат „Се претстави царица" според 9 стих на 45 Псалм. Балканските влијанија врз појавата на мотивот во руската средина ја нотираат Виктор Н. Лазарев, "Живопись и скульптура Новгорода," во *История русского искусства* том II (Москва: Издательство академии наук СССР, 1954), 194, 202, 252.; Истиот, „Живопись и скульптура великокняжеской Москвы," во *История русского искусства* том III (Москва: Издательство академии наук СССР, 1954), 98-100.; Е. Я. Остаченко, „Об иконографии типа иконы „Предста царица" Успенского собора Московского Кремля," во *Девне руское искусство: Проблемы атрибуции*, (Москва: Наука, 1977) 175-187.; Василий Пуцко, „Икона ‚Предста се царица' в Московском Кремеле," *ЗЛУМС* 5 (1969): 59-75.; Г. В. Попов, „Три паметника южнославянской живописи XIV века их русские копии средины XVI века," во *Византия и южные славяне и древняя русъ западная европа. Искусство и культура*, уредник Г. И. Вздорнов (Москва: Наука, 1973), 352-364.; Я. А. Русанов и В. Н. Мужева, „Иконография образа „Спас Вседржителъ" на примере иконы из собрания Челябинского музея искусств," *Вестник ЮУрГУ* 28 (2010), 98-100.; Е. А. Немыкина, „Композиция „Предста Царица одесную Тебе" и гипотеза о новгородско-балканских связях о живописи XIV столетия", *Актуалъные проблемы теории и истории искусства* 3 (2013), 186-194.

столетие, кога е вклучен во програмата на голем дел од спомениците на територијата на Охридската архиепископија[29].

Додека иконографијата на Христос Цар е дефинирана во втората четвртина на XIV век, неговата претстава како свештенослужител се појавува неколку столетија порано. Христос со свештенички обележја, претставен како Јереј, се појавува уште во спомениците од XI и XII век[30]. Веќе во првите децении на XIV век, во илустрацијата на Небесната литургија и причестувањето на апостолите, Христос е прикажан во првосвештеничка облека, со сакос и омофор[31]. Комбинацијата на двата иконографски типови на Христос Цар и Архијереј, се случила во почетокот на 15-тото столетие, по што станува фрекфентен избор во спомениците од територијата на Охридската архиепископија[32]. Со додавањето на првосвештеничките атрибути на иконографијата на Христос Цар, неговата претстава добила литургиска конотација[33]. Евидентно е дека во приказот на Христос во зрзевскиот Деисис има помалку нагласена свештеничка улога, бидејќи како единствено архијерејско обележје го носи омофорот, додека круната и облеката која ја носи немаат литургиски обележја[34].

29 Поствизантиските претстави на Царскиот Деисис на територијата на Охридската архиепископија ги наведува Грозданов, „Исус Христос," 30-40. За претставите од XV век Гојко Суботић, *Охридска сликарска школа XV века*, (Београд: Филозофски факултет – Охрид: Завод за заштита на спомениците и народен музеј, 1980), (Долгаец) 85, (Веви) 92, (Лескоец) 93-93, (Бобошево) 138, (Матка) 155, црт.114.; За примерите од Пелагонија и демирхисарскиот регион, в. Митревски, *Фреско-живопису во Пелагонија*, 172-178.; Истиот, *Спомениците на фрескоживописот,* 21-22 (Топлички манастир), 36-37 (Журче), 45-46 (Слепче, наос), 49 (Слепче, северна порта), 58 (Жван).

30 Христос претставен како Јереј се појавува во спомениците од средновизантискиот периоод, а најстарите сочувани примери се во Св. Софија Киевска и Св. Пантелејмон во Нерези. За теолошката основа во вообличувањето на иконографскиот тип на Христос Јерej, која непосредно е поврзана со црковните полемики помеѓу Истокот и Западот, в. А. М. Лидов, „Христос Священник" в иконографических программах XI-XII веков," *Византийский временик* 55 (1994): 187-192.; Истиот, „Образы Христа в храмовой декорации и византийская христология после схизмы 1054 г.," во *Древне-русское искусство: Византия и древнаяя Русь* (Санкт Петебург: Государственный институт искусствознания – Издателство „Димитрий Буланин", 1999), 171-173.

31 Примери од XIV век во прикажувањето на Христос како архијерej ги разгледуваат, Гордана Бабић, *Краљева црква у Студеници*, (Београд: Просвета – Републички завод за заштиту споменика културе, 1987), 68-69.; Ц. Грозданов, „Исус Христос," 36-37.; Истиот, „Христос цар," 144-145.; За теолошката основа на претставата на Христос како првосвештеник в. Емилијан М. Чарнић, „Архијерej по реду мелхиседекову," *Богословље* XVII (1973): 17-42., со особен осврт на литургиското значење на христовата слика како архијерej кој го врши обредот на жртвување, но воедно е и положен како жртва за човештвото. Посебен акцент на Христовата првосвештеничка улога е поставен во ликовните претстави на службата на проскомидија во Лесново и Марков манастир, каде Христос раководи со литургискиот обред, в. Смиљка Габелић, Манастир *Лесново: Историја и сликарство* (Београд: Стубови културе, 1998), 68-69.; Marka Tomić Djurić, „To picture and to perform: The image od the Eucharistic Liturgy at Markov Monastery (I)," *Zograf* 38 (2014): 123-141.

32 Како преоден пример во вообличувањето на новиот иконографски тип, Грозданов ја посочува охридската икона која е дел од триптих со деизис, на која Христос е претставен само со архијерејски обележја, но е сигниран како Цар и Велик архијерej, в. Грозданов, „Христос Цар," 145.; Опис и датација на иконата кај Петар Миљковиќ Пепек, „Проучувањата на неколку новооткриени икони кои значително ја збогатуваат Македонската колекција," *Културно Наследство* 4 (1972): 7, 12.

33 За ликовните претстави на Христос Цар крај кои се испишани почетните стихови на псалмот, сп. Грозданов, „Исус Христос," 30, 37-38.; Истиот, „Христос Цар," 140.

34 Во најголемиот дел од претставите на Христос како цар и Архијерej, од XV до XVII век, тој е облечен во архијерејски сакос или царска далматика која е декорирана со крстови, со што е истакната свештеничката улога, сп. Грозданов, „Христос цар," 144-146.; Н. Митревски, „Спомениците на фрескоживописот," 21, 49, 58, 81, сл.3, сл. 26, сл. 38, сл. 42, сл. 45.

сл. 5 Царски Деисис, детаљ, Христос, Св. Атанасиј, манастир Журче. (снимила Ј. Спахиу)

Комбинацијата на владетелски костим и свештеничката облека, симболизирана преку дезенот со крстови извезени со бисери и злато, а која е карактеристика на облеката на Богородица царица, отсуствува во зрзевскиот Деисис т[35]. Во зрзевскиот пример единствена реминисценција од пораните претстави од овој иконографски тип е отворената круна која

Истата тенденција за симплификација на свештеничките и владетелските обележја, применета во илустрањето на Христос, ја гледаме и во претставата на Богородица. Комбинацијата на владетелски костим и свештеничката облека, симболизирана преку дезенот со крстови извезени со бисери и злато, а која е карактеристика на облеката на Богородица царица, во зрзевскиот Деисис отсуствуваат[35]. Во зрзевскиот пример единствена реминисценција од пораните претстави од овој иконографски тип е отворената круна која ја носи на главата и белиот превез под круната.

Застапничката улога на претставите на Богородица и св. Јован Крстител е акцентирана преку текстовите од свитоците во нивните раце, кои претставуваат молитва за спас на човештвото[36]. Молитвата испишана врз свитокот во рацете на Богородица е во вид на дијалог со нејзиниот син, но за разлика од постарите примери каде зборовите на Христос и Богородица се испишани со различни бои, во зрзевскиот пример целиот текст е испишан со црни букви[37]. Содржината на молитвениот текст е испишана на црковнословенски јазик и во одредена мера отстапува од формулата која за содржината на свитоците ја предлагаат во сликарските прирачници[38].

Натписите на црковнословенски јазик се појавуваат во рамките на Деисисот уште од XIV век, но за разлика од симиларноста на грчките примери, во претставите

35 Претставите на Богородица Царица, преку која е симболизиран светиот брак на Христос и Црквата се појавуваат во 12 и 13 век во минијатурите и архитектонската пластика на Запад, сп. Осташенко, „Об иконографическом типа," 179-181. Карактеристичниот плашт кој визуелно потсетува на полиставрион е карактеристика на богородичиниот костум уште од најраните претставии на царскиот Деисис, в. заб. 22, 25 и 35.

36 Продлабочена студија на претставите на Богородица Застапничка, со бројни примери на застапничката молитва во рацете на Христос и Богородица како учесници во Деисисот, в. Ivan M. Djordjević and Miodrag Marković, „On the Dialog Relationship Between the Virgin and Christ in the East Christian Art: Apropos of the discovery of the figures of the Virgin Mediatrix and Christ in the naos of Lesnovo," *Zograf* 28 (2001): 13-48.

37 Во дијалогот помеѓу Христос и Богородица, сликарските прирачници пропишуваат Христовите зборови да бидат испишани со црна, а зборовите на Богородица со црвена боја, в. Милорад Медић, *Сшари сликарски йриручници II* (Београд: Републички завод за заштиту споменика културе – Друштво пријатеља Свете Горе Атонске, 2002), 325.

38 Нав. место.

39 Djordjević-Marković, „On the Dialog," 26-35.

40 За невоедначеноста на словенските преводи на молитвените свитоци на учесниците на

сл. 6 Царски Деисис, детаљ, натпис од свитокот на Богородица, манастир Журче. (снимила Ј. Спахиу)

со црковнословенски натписи се појавува невоедначеност на содржината[39]. Непостоењето на идентични решенија за молитвените текстови на Богородица и св. Јован Крстител, веројатно, се должи на отсуството на конкретен црковнословенски пример во сликарските прирачници, според кој би се испишувала молитвата. Во овие натписите грчкиот текст бил преведуван на лице место, при самото изведување на живописот[40].

Помеѓу современите примери, како најблиска содржинска и лингвистичка паралела на текстовите кои ги држат учесниците на зрзевскиот Деисис, се истакнува претставата на Царскиот Деисис од наосот на црквата Св. Атанасиј Александриски (1617), Журче. (**сл. 5**) Во илустрацијата на Царскиот деисис од наосот на католиконот на манастирот Журче, текстот од кодексот во Христовите раце гласи: /П(РИ)ДЕТЕ БЛАГОСЛОВЕНІІ ѿЦ(А М)ОЕ(ІЕ)ГО И НАСЛЕДУИТЕ УГО(Т)ВАНОЕ В(АМ) Ь Ц(А)РЬСТВОІ НЕБЕСНО/ (Мат. 25 : 34). Врз свитокот кој го држи Богородица е испишан молитвениот дијалог: /Г⟨О⟩С⟨ПОДИ⟩ (ПРИ) (ИМИ) (МОЛ)ЕННЕ МАТЕР СФОЕ МА(ТИ) МОЕ ШТО (ПР)ОСИШ ѾТ МЕНЕ ГРЕШНЕ/ (**сл. 6**), а на свитокот на св. Јован Крстител: /Г⟨О⟩С⟨ПОДИ⟩ (ПРИ)МИ МОЛЕННЕ К(РИ)С(ТИ)ЛЕ СФОЕМ ШТЕДРЕ ШТО (ПР)ОСИ⟨Ш⟩ ѾТ МЕНЕ ГРЕШН⟨Е⟩/[41]. Упадливо е што при вообличувањето на текстот, во журчевската и зрзевската илустрација на Деисисот, зборовите се скратени скоро идентично, употребени се истите лигатури (со извесни отстапки) и содржината на натписите ја следи истата формула. Ортографската и лингвистичката компарација на молитвените текстови од композициите во зрзевскиот и

Деисиот, в. нав. дело: 35.

41 Натписите од кодексот во рацете на Христос и свитоците на Богородица и св. Јован Крстител ги обработува Н. Митревски, *Споменските на фрескоживописот,* 36-37. Евангелскиот текст (Мат. 25 : 34) во рацете на Христос го расчитува како: „ПРИДЕТЕ БЛАГОСЛОВЕНІЇ ѿЦА МОЕГО И НА СЛЕДУИТЕ УГОВАНОЕ ВАМЬ ЦРЬСТВОЇНЕ“, натписот од свитокот на Богородица: „ГС ПРІМИ МОЛЕННЕ МАТЕР СФОЕ * ШТО ПРОСИШ ѾД МЕНЕ * ГРЕШНЕ“, а натписот на св. Јован Крстител: „ГС ПРІМИ МОЛЕННЕ КРЬСТИТЕЛЕМ ТФОЕМ ШТЕДРЕ * ШТО ПРОСИШ ѾТ МЕНЕ * ГРЕШНЕ“.

42 Сличностите во сликаната декорација на тремот на зрзевскиот католикон, хоросните икони кои биле изработени за истата црква и живописот на црквите на манастирот Журче и црквата Св. Атанасиј во Рилево, го наметнале заклучокот дека се дело на истата сликарска работилница. Според сочуваниот потпис на мајсторот Јон од Линотопи во Св. Атанасиј во Рилево, се наметнало мислењето дека неговата работилница сликала во трите споменици, а меѓу нивните дела се вбројуваат и хоросните икони за манастирот Зрзе, в. Викорија Поповска-Коробар, „Хоросни икони од Зрзе – Дела на линотопски зографи од втората четвртина на XVII век,“ во: *Тематски зборник на трудви1:икони,иконописиконостас,иконографија* (Скопје: Музеј на Македонија, 1996), 9-17.; М. М. Машниќ смета дека сликарството во наосот (1617 г.) и припратата (1622 г.) на католиконот на манастирот Журче, се дело на различни мајстори произлезени од иста работилница. Сликарството на припратата го атрибуира на линотопскиот мајстор Јон, како и зрзевскиот Страшен суд, в. Мирјана М. Машниќ, „Црквата Св. Димитрија во Жван и нејзиното место во сликарството на доцниот среден век,“ *Културно наследство* 19-21 (1996), 205-206. Покрај стилските карактеристики на сликарството, како поткрепа за ваквата теза се истакнати и лингвистичките и ортографските карактеристики на натписите во спомениците.

43 Именувањето на претставата на Христос, Богородица и Јован Крстител со терминот Деисис (грч. δέησις - молитва) иако е широко прифатено во науката, често е проблематизирано. За примерите на композицијата кои се сигнирани како Деисис, в. C. Walter, „Two Notes on the Deësis,“ *Revue des études byzantines* 26 (1968): 311-336., Истиот, „Two Notes on the Deësis,“ *Revue des études byzantines*

журчевскиот католикон наведува на заклучокот дека биле испишани од истата рака[42].

***

Деисисот, во смисла на терминот триморф (Τρίμορφον), е композициско решение кое потекнува уште од предиконоборечкиот период, врз кое подоцна биле накалемени низа иконографски елементи[43]. Повеќезначноста на композицијата довела до различни толкувања[44]. Сепак, како најзначајна идејна порака на композицијата се истакнува нејзината сотериолошка димензија[45]. Токму застапничката порака на Деисот го условила неговото корелирање со претставите на Страшниот суд, не само како евокација на Божјиот суд, туку и во нивното програмско поместување[46]. На фасадите и во припратите на поствизантиските споменици, Деисисот најчесто се појавува расчленет во првата зона, на ѕидните платна непосредно до влезот во храмот, додека повисоките зони се резервирани за претставата на Страшниот суд[47].

Илустрацијата на Царскиот Деисис во рамките на зрзевскиот Страшен суд е само еден од бројните примери на претставувањето на оваа композиција во поствизантиската уметност на територијата на Охридската архиепископија[48]. Поставувањето на Царскиот Деисис во контекст на Страшниот суд е посведочено со повеќе примери. Како специфично решение се јавува варијантата во која се појавува како јадро на илустрацијата на Второто Христово доаѓање. Деисис со претставите на Христос Цар, Богородица Царица и св. Јован Крстител бил насликан во највисоката зона на Страшниот суд од црквата Св. Петка,

26 (1968): 311-336.; Истиот, „Further Notes on the Deësis," *Revue des études byzantines* 30 (1970): 161-187.; Терминот Деисис за именување на претставите на застапништво го проблематизира Anthony Cutler, "Under the Sign of Deesis: On the Question of Representativeness in Medieval Art and Literature," *Dumbarton Oaks Papers* 41 (1987), 146-150.

44 За различните толкувања на идејната порака на Деисисот кои се јавиле во науката, в. Cutler,"Under the Sign," 146., со литература.

45 Основен носител на застапничката порака не Деисисот се претставите на Богородица и св. Јован Крстител, кои се посредници помеѓу Христос и човечкиот род. За застапничката улога на Богородица и Јован Крстител со примери на нивните претстави во византиската уметност, в. Sirarpie der Nersessian, "Two Images of the Virgin in the Dumbarton Oaks Collection," *Dumbarton Oaks Papers* 14 (1960), 71-86.

46 За најстарите претстави на Деисисот и неговото место во вообличувањето на иконографијата на Страшниот суд, кај: B. B. Brenk, *Tradition und Neuerung,* 95-97.

47 За претставувањето на Деисиот во првата зона на поствизантиските споменици на Балканот, како и неговото програмско синхронизирање со претставите на Страшниот суд, в. Серафимова, *Кучевишки манастир,* 209-210, заб. 18-21., со литература.

48 Комплетен преглед на ликовните претстави на Христос Цар и Архијереј од средновековниот и поствизантискиот период, на територијата на Р. Македонија кај: Грозданов, „Христос цар," 147.; Истиот, „Исус Христос," 25-40.; За илустрациите на темата од костурскиот регион, в. Σίσιου, „*Η Καλλιτεχνι*," 210-222.

49 Страшниот суд во Брајчино претставува специфично иконографско решение, кое се одликува со редукцијана најзначајните елементи. Со редуцирањето на мотивите кои го претставуваат Второто Христово доаѓање, Апостолскиот трибунал, Приготвениот престол, Мерењето на душите и Општиот воскрес, композицијата била сведена само на Царскиот Деисис, Рајот и Пеколот. За брајчинската претстава на Страшниот суд, в. В. Поповска-Коробар, „Зидно сликарство с краја XV века у манастирској цркви Свете Петке код Брајчина," *Зборник радова византолошког института* XLIV (2007), 553-554.; Претставата на царскиот Деисис во рамките на овој Страшен суд го нотира Ц. Грозданов, „Исус Христос," 34-35.

50 Во двете композиции Христос е претставен само како цар, без архијерејски обележја. За иконата со Страшниот суд, в. Викторија Поповска-Коробар, „Охридско-струшки иконописни траги од втората половина на XV век," *Патримониум* 7-8 (2010), 300-302.

51 Царскиот Деисис е насликан во првата зона, непосредно под илустрацијата на Страшниот суд, в. Грозданов, „Исус Христос," 39.; *Црквата воведение на пресвета Богородица Кучевиште: Цртежи на фрески*, (Скопје: НУ Конзерваторски центар – Скопје, 2008), 29.

Брајчино (1486-1493)[49]. Царскиот Деисис како централен мотив се појавува и во струшката икона со сублимиран приказ на Страшниот суд од крајот на XV век и почеток на XVI век[50]. Врската на Царскиот Деисис и Страшниот суд била реализирана и во програмата на некогашната надворешна припрата на црквата Воведение на Пресвета Богородица (Св. Спас) во с. Кучевишта, која била живописана кон крајот на XVI век[51]. Во примерот од Св. Спас, Деисисот не бил имплементиран во рамките на Страшниот суд, туку бил насликан непосредно под него. Композицијата проширена со претставите на апостолите Петар и Павле, св. Никола и уште една неидентификувана апостолска фигура, ја зафаќа најниската зона на ѕидното платно.

Карактеристично решение било постигнато на западната фасада на католиконот на Сливничкиот манастир, каде во рамките на Страшниот суд дополнително бил насликан Царскиот Деисис. Со сликарската интервенција која следела неколку децении по реализирањето на Страшниот суд (1617), врз сегментот од композицијата во кој биле претставени пеколните маки, бил насликан Деисис со Христос цар и Велик архијереј, Богородица, Јован Крстител и апостолите Петар и Павле (1645)[52]. Со ваквиот сликарски зафат, кој веројатно бил преземен поради оштетувањата на фреско-живописот, било постигнато решение слично на зрзевското.

Илустрацијата на Царскиот Деисис во рамките на зрзевската претстава на Страшниот суд се издвојува од останатите примери, бидејќи изборот за нејзино вклучување во рамките на Страшниот суд значително влијаел врз концепирањето на иконографијата на целата композиција[53]. Позиционирана во најниската зона, од јужната страна на влезот во храмот, како пандан на илустрацијата на Рајот, Деисисот го зазел местото на кое вообичаено се претставува пеколниот дел од Страшниот суд. Ваквото решение резултирало со комплетно испуштање на Пеколот, иако тој претставува еден од основните носители на

52 Во претставата на Деисисот од западната фасада на сливничкиот католикон Христос е сигниран како Цар над царевите и Велик архијереј. Дека првобитно бил вклучен и приказот на пеколните маки во овој дел од композицијата, сведочат сочуваните фрагменти од ангелите кои ги прогонувале грешниците во Адот. Прекривањето на пеколниот дел од сливничкиот Страшен суд (насликан во 1612/13 г.) со новиот слој на сликарство следело по само неколку децении (1644/45 г.). Причината за ваквото решение може да се бара во оштетувањата на овој дел од фасадното сликарство, но изборот за претставувањето на царскиот Деисис на ова место, несомнено се должел на идејната сингерија на двете теми. За датацијата на фасадниот живопис на сливничкиот католикон, в. Викторија Поповска-Коробар, „Кон атрибуцијата на живописот во црквата на Слимничкиот манастир," *Зборник за средновековна уметност, Музеј на Македонија* 2 (1996), 232-233.

53 Според достапните примери кои беа користени како компаративен материјал за позиционирањето на Царскиот деисис во рамките на зрзевскиот Страшен суд, како најблиска аналогија се јавува композицијата од тремот на костурската црква Св. Никола на Музаки, во која Деисисот, е насликан непосредно до претставата на Рајот, в. Μελαηροινη Π. Παισιδου, *Οι τοιχογραφες του 17ου Αιονα στους Ναους τηε Καστοριας: Σιμβολή στη μελέτη της μνεμειακής της δυτικής Μακεδονίας* (Αθενα: Υπυργειο Πολυτισμο, 2002), Πιν. 81.

54 Отуството на Богородица во претставата на Рајот од зрзевскиот Страшен суд го нотира Серафимова, „Семиотичка анализа," 184, заб. 131.

55 За разлика од претставите на Рајот во балканските примери на Страшниот суд, во кои Богородица е редовно вклучена, како специфично решение на руските претстави на композицијата, Богородица во Небесниот Ерусалим се слика како издвоен мотив. На ваквото иконографско решение на руските примери влијание извршила апокрифната книжнина, особено Житието на св. Василиј Нови. За илустрацијата на Рајот во балканските примери в. Василески, „Поствизантиски претстави," 175-181.; Текстуалните извори и значењето на претставата на Богородица во Небесниот Ерусалим во руските примери на Страшниот суд, кај: Boris K. Knorre, *Icon of the Last Judgment: A Detailed Analysis,* 5-8,

дидактичката порака. Третирањето на Царскиот Деисис како интегрален дел од претставата на Страшниот суд се рефлектирало и на ликовното вообличување на Рајот, во која се вклучени претставите на тројцата старозаветни патријарси и Праведниот разбојник, но отсуствува Богородица[54]. Претставувањето на Богородица во рамките на Рајската градина е иконографска константа која, без исклучок, ја следиме во сите претстави на Страшниот суд[55].Недоследноста во претставата на Рајот во зрзевскиот Страшен суд единствено може да се објасни со третирањето на првата зона како целина, во која Богородица своето место го добила во рамките на Царскиот Деисис, за сметка на нејзиното испуштање од Рајот. Измените во иконографијата на Страшниот суд како резултат на вклучувањето на Царскиот Деисис во неговите рамки, покрај застапничката порака, дозволуваат и пошироко толкување на идејната основа на Деисисот.

***

Прашањата околу идејната основа и текстуалната предлошка за ликовното претставување на Царскиот Деисис, како самостојна тема, и негова илустрација во рамките на композицијата „Небесен двор", после скоро еден век од нивното отворање, се уште се актуелни за проучувачите на византиската уметност. Како основен библиски извор за илустрирањето на оваа композиција најчесто се истакнува 44/45 псалм[56]. Референтен пример за воспоставувањето на врската помеѓу текстот и илустрацијата, претставува минијатурата на царскиот Деисис во Минхенскиот псалтир, која го илустрира псалмот 44/45. Деисисот од Минхенскиот псалтир го сочинуваат Христос Цар, Богородица Царица и царот Давид, автор на Псалтирот според црковната традиција[57]. Основен текстуален извор

посетено на 05.03.2016, http://museumofrussianicons.org/research/index.php/publications/occasional-papers/knorre-b-icon-of-the-last-judgment/.

56 Од обемната библиографија која го обработува прашањето за идејната основа и текстуалните предлошки на илустрацијта на композицијата наречена „Небесен двор" ќе ги издвоиме: G. Millet, „Byzance et non L'Orient," во *Ликовната уметност на почвата на Македонија од XI до крајот на XIX век: Прилози за истражувањето на историјата на културата на почвата на Македонија,* книга 20 (Скопје: МАНУ, 2010), 431-442.; Радојчић, "Фреске Марковог манастира" 215-225.; Мирковић, "Дали се фреске Марковог манастира," 81, заб. 105.; Α. Ξυγγοπούλου, „Αγιος Διμιτριος ο Μεγας Δουξ ο Αποκαυκος," *Ελληνικά* 15 (1975): 128-130.; Мијовић, *Менолог*, 138-140.; Грозданов, *Охридско зидно сликарство,* 132-133.; Грозданов, "Христос цар," 132-147.

57 Илустрацијата на царскиот Деисис од Минхенскиот псалтир ја обработува Jozef Strzygowski, *Die Miniaturen des Serbichen Psalters der konigl. hof- und staatsbibliotek in München* (Wien: In Kommission bei A. Hölder, 1906), 30, Tafel XIV, 31.; Анализирајќи ја претставата од минијатурата на Минхенскиот псалтир, Г. Мије, претставата на Христос Цар Г. Мије ја поврзува со беседите на Григориј Палама и исихазмот, в. G. Millet, „Byzance et non L'Orient," 435-426.; Тезата за влијанието на Палама врз вообличувањето на иконографијата на композицијата наречена „Небесен двор" ја продлабочува Α. Ξυγγοπούλου, „Αγιος Διμιτριος," 128-130.; Грозданов ја отфрла можноста на влијанието на исихазмот врз иконографијата на Христос цар, бидејќи во времето кога бил насликан во трескавечкиот егзонартекс, Палама се уште бил затворен, в. Грозданов, „Христос цар," 135-137.; Σίσιου, „*Η Καλλιτεχνι*," 220-221, повторно го отвара прашањето околу влијанието на учењето на Григориј Палама врз вообличувањето на иконографијата на „Небесниот двор".

58 Идејата за бракот на Христос и Црквата, во повеќе наврати, се споменува во новозаветните текстови, од каде што била разработена во патристичката литература. Ликовното вообличување на оваа теолошка идеја најрано се појавува во минијатурите и камената пластика на Западот. За библиските извори и западноевропските примери на оваа тема в. О. Я. Осташенко, „Об иконографическом типе": 179-181; За толкувањето на псалмот 44/45 како приказ на бракот меѓу Христос и Црквата и неговото ликовно вообличување во северозападната купола на трескавечкиот егзонартекс, в. Мијовић, „Царска иконографија," 107-113; Истиот, *Менолог,* 138-141, 151-152.

за илустрацијата на Царскиот Деисис е пронајден во деветтиот стих: „ ... царица стои покрај Тебе оддесно во облека, украсена и со злато проткаена“ (пс. 45 : 9). Мотив за ликовното вообличување на наведените стихови (според некои од истражувачите), е нивното поимање како симбол на мистичниот брак помеѓу Бог и Црквата. Ликовната претстава на Псалмот го подразбира прикажувањето Бог преку Христос Цар и супституирање на Црквата со Богородица Царица[58]. Разгледувајќи ги најстарите сочувани примери на Царскиот Деисис, во рамките на композицијата наречена Небесен двор, нејзината порака била дефинирана како првенствено есхатолошка, а воспоставена е и директна релација помеѓу идејната основа на оваа композиција и претставата на Страшниот суд[59].

Со проучувањето на поствизантиските претстави на Царскиот Деисис и откривањето на примери во кои покрај претставата на Христос Цар се испишани почетните стихови на 92-от псалм, е пласирана тезата за евхаристичкиот карактер иконографскиот тип на Христос Цар[60]. Во определувањето на Христос Цар во евхаристички контекст, најзначајна улога има употребата на стиховите од 92-от псалм во службата на проскомидијата, при вадењето на светите честици од просфората[61].

Задржувајќи се на илустрацијата на Царскиот Деисис од западната фасада на зрзевскиот католикон, без амбиција да се разрешат бројните прашања кои ги отвораат различните тези за текстуалните извори и значењето на оваа композиција, може да се заклучи дека таа носи исклучително есхатолошки предзнак. Нејзиното позиционирање во рамките на Страшниот суд и претставувањето на Христос како цар, е непосредно поврзано со библискиот текст, кој воедно е и најзначајна предлошка за илустрирањето на Страшниот суд (Мат. 25 : 34): „Тогаш Царот ќе им каже на оние што му се од десната страна: Елате благословени од Мојот Отец; наследете го царството, приготвено за вас од почетокот на светот.“ Наведениот пасус, не само што ја опишува претставата на Христос Цар, туку ја предава и содржината на текстот испишан на книгата во неговите раце. Ваквиот приказ на Христос, дополнет со фигурите на Богородица и св. Јован Крстител, и нивните застапнички

59 Ваквата корелација помеѓу „Небесниот двор” и Страшниот суд е поставена врз основа на најстариот сочуван пример на оваа композиција во северозападната купола на егзонартексот од католиконот на Трескавечкиот манастир. Мијовиќ разгледувајќи ги врските на програмата на куполата со претставата на Менологот во останатиот дел од егзонартексот смета дека Небесниот двор од куполата на трескавечкиот егзонартекс, претставува сублимирана варијанта на Страшниот суд. Во овој контекст илустрацијата на Царскиот суд добива, првенствено, есхатолошки предзнак, в. *нав. дело,* 144-151.; Есхатолошкиот карактер на програмата од северозападната купола на трескавечкиот егзонартекс, како примарна идејна порака ја прифаќаат и поновите истражувачи на овој живопис, сп. Смолчиќ- Макуљевиќ, „Царски Деисис,” 471–472.; Со откриените погребувања во овој дел од католиконот на манастирот Трескавец, ваквата есхатолошка порака на сликарството се чини уште поверојатна, в. Георгиевски, „Прилог кон проучувањето: 128-131.

60 Претставата на „Небесниот двор“ како тема со литургиско-евхаристички карактер ја определува Грозданов, „Христос цар,“ 137-140.

61 Почетните стихови на 92-от псалм се дел од службата на проскомидијата, на чинот на покривањето на светите дарови. В. Архимандрид Кипријан (Керн), Евхаристия, посетено на 25.02.2016, http://predanie.ru/kiprian-kern-arhimandrit/book/69761-evharistiya/. За ликовните претстави на Христос цар, крај кои се испишани стиховите од псалмот, в. Грозданов, „Исус Христос,“ 30, 37-38.; Истиот, „Христос Цар,“ 140.

62 Доаѓањето на Небесното царство, како крајна цел на Христовото отелотворување, жртва и воскресение, е споменато во повеќе наврати во новозаветните текстови. Идејата за Небесното царство е разработена од христијанските теолози како симбол за новиот еон во кој ќе продолжи да егзистира човештвото по Второто Христово доаѓање. За есхатолошкото учење на раните отци в. B. E. Daley, *The hope in the early Church: a handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), целосно. Често како синоним за Небесното царство се користи терминот Рај, иако постои динстинкција помеѓу Рајот како престојувалиште на Адам и Ева, Рајот како место во кое се сместени душите на праведните до Страшниот суд и Небесното царство, кое ќе биде воспоставено по Второто Христово доаѓање. За

молитви добил и сотериолошки призвук. Илустрацијата на Христос како Цар а Богородица како Царица, несомнено, даваат уште едно значење на композицијата во овој контекст, а тоа е илустрирањето на црковното учење за воспоставувањето на Небесното царство на крајот на историјата[62].

Завршни согледувања

Илустрацијата на царскиот Деисис во рамките на Страшниот суд од западната фасада на црквата Св. Преображение во манастирот Зрзе, претставува специфично иконографско решение. Интегрирањето на Деисисот во рамките на Страшниот суд, довело до редуцирање на Општиот воскрес и Пеколот, како основни носители на „дидактичкиот" сегмент на композицијата, но и до извесни измени во иконографијата на претставените мотиви. Како најиндикативен елемент за третирањето на најниската зона на Страшниот суд како целина, претставува отсуството на Богородица од претставата на Рајот, што претставува куриозитет за балканските примери на Страшниот суд.

Во рамките на иконографијата на Деисисот се направени извесни измени, со цел да биде истакната есхатолошката димензија на темата. Преку изоставањето на митрата и сакосот, како најзначајни архијерејски обележја, единствен елемент кој ја прикажува Христовата првосвештеничка функција е омофорот на неговите гради. Со редукцијата на архијерејските обележја, кои ѝ даваат литургиско-евхаристичен карактер на иконографијата на Христос, дадена е предност на неговата улога како цар на Небесното царство. Ваквото прикажување на Христос се должи на доследното почитување на евангелскиот текст по Матеј (25 : 34), кој се јавува како една од основните теолошки премиси за ликовното вообличување на Страшниот суд. Наведениот библиски пасус е испишан и врз кодексот во Христовите раце, со што уште еднаш е потврдена есхатолошката порака на царскиот Деисис.

Сотериолошката димензија на зрзевската илустрација на Страшниот суд е изразена преку визуелното акцентирање на Рајот и Деисисот, на кои им е отстапена скоро половина од ѕидното платно на кое е позиционирана композицијата. Ваквото решение, заедно со редуцирањето на Пеколот, ја прикажува надежта во доаѓањето на Небесното царство и спасот на човечкиот род, како централна точка на христијанската есхатологија. Преку илустрацијата на Деисисот дополнително е образложена сотериолошката доктрина, која предвидува дека Божјата милост кон грешното човештво ќе биде обезбедена преку молитвите на светителите. Избегнувањето на експлицитноста во пренесувањето на

мешањето на овие термини во теологијата на Западот в. A. Scafi, Epilogue: heaven on earth, in *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views, ed. M. Bockmuehl and G. G. Stroumsa* (Cambridge: Cambridge university press, 2010), 210- 220.

SUMMARY

THE CONCEPTUAL LINKS BETWEEN THE LAST JUDGMENT AND THE DEESIS WITH CHRIST EMPEROR, THE VIRGIN EMPRESS AND ST. JOHN THE BAPTIST IN THE CHURCH OF ST. TRANSFIGURATION IN MONASTERY ZRZE

Aleksandar VASILESKI

Illustration of the royal Deesis within the Last Judgment on the west facade of the church of St. Transfiguration in monastery Zrze, represents a specific iconographical approach. Integrating the Deesis in the composition of the Last Judgment, resulted with reduction on representations of Resurrection of Dead and Hell, but also impacted on some changes in the iconography in some of depicted motives. As indication for the treatment of the lowest segment as integral part is absence of Virgin Mary from the representation of Heaven, and her depiction in the royal Deesis, which is uncommon example among the representations of this scene in Balkans region.

In the representation of the Deesis were made certain changes of iconography to be highlighted eschatological dimension of the scene. By leaving of the mitra and the sakos, as most important paraphernalia of archbishop, the only element that represents the Christ role of high priest is the omofor on his chest. With the reduction of priest elements that gives liturgical and eucharistic meaning of the representation, the priority is given to his role as king of the Kingdom of Heaven. This kind of depiction of Christ is a result of literal adherence to the gospel text of Matthew (25 : 34). This biblical text appears as one of the basic theological premises for visual representation of the Last Judgment. That same biblical passage is written on the codex in Christ's hands. The inscription on the codex additionally confirms the eschatological message of the royal Deesis.

The soteriological dimension of the illustration of Last Judgment in monastery Zrze is represented through visual emphasis of Heaven and Deesis, which occupy almost half of the composition. This kind of iconographical solution, together with the reduction of Hell represents the hope in coming of Kingdom of Heaven and salvation of human kind, as central axis of Christian eschatology. Trough the illustration of Deesis additionally is elaborated the soteriological doctrine predictions that god's mercy on the sinful humanity will be provided by saint's prayers. The avoidance of explicit way to be represented the didactic messages of the Last Judgment, probably is a result of wishes and great knowledge of eschatological matters of the members of Zrze monastic community.

ОРНАМЕНТИКА СО МОТИВИ ОД КУФСКО ПИСМО ВО СПОМЕНИЦИТЕ НА ФРЕСКОЖИВОПИСОТ ВО МАКЕДОНИЈА[1]

Атанас АТАНАСОСКИ
Институт за старословенска култура – Прилеп
atanasatanasoski@yahoo.com

75.052 (497.7)
7.048 : 75.052 (497.7)

Апстракт: *Предмет на нашето истражување е орнаментиката со мотиви на куфско писмо застапено во спомениците на фрескоживописот во Македонија[2]. Со оглед на тоа дека во изминатиот период во нашата историографија не е истражуван овој сегмент од уметноста, во овој труд ќе направиме обид за продлабочена анализа и презентирање на орнаментите со куфско писмо како значаен сегмент од уметноста. Со анализа на нејзините мотиви може да се дојди до неочекувана светлината на фазите од историјата на народите. Кога повисоките форми на уметничко изразување се во фаза на стагнирање или изумирање, орнаментиката покажува голема моќ на отпор и одржливост. Ако не постојат сите историски документи, континуитетот на поврзување може да се согледа само врз основа на истражувањето на орнаментиката[3].*

Клучни зборови: *Куфско писмо, Орнаментика, Македонија*

Историски развој на исламската уметност

Историскиот развој на исламот имал влијание врз политичките, економските и културните заедници во и надвор од исламскиот свет. Од VIII - XV век со интензивна исламизација на освоените држави и ширењето на арапскиот јазик, традиционалните форми на персиската, византиската и египетската уметност, постепено се топат во една целина. Арапските освојувачи немале сопствена уметност, па така на темелите на освоените територии со богата уметничка традиција, ја граделе новата култура и уметност. Основата на која е формирана исламската уметност во Азија е персиско-сасанидскиот уметнички

1 Приложениот материјал за орнаменталните мотиви со куфско писмо во спомениците на фрескоживописот во Македонија, покрај скромната литература, во целост е резултат на сопствени теренски истражувања.

2 Еден дел од спомениците во кои е застапена орнаментиката со мотиви на куфското писмо се обработени во: Атанас Атанасоски, *Историско-уметничките аспекти на орнаменталните мотиви во ѕидното сликарство на спомениците во Пелагониската епархија од XII до XVII век* (Докторска дисертација, УКИМ ; ИНИ – Скопје, 2010).

3 Demus Отто, *Byzantine Mosaic Decoration : aspects of monumental art in Byzantium* (London : Routledge & Kegan Paul, 1948), 15.

центар, а во Средоземјето, хеленистичката и византиската уметност. Благодарение на Арапите во VIII - X век преку Шпанија на другите европски земји им била достапна грчката филозофија, медицината, математиката. Трудовите на античките учени прво се преведени на арапски, а потоа од арапски на латински. Арапите во Европа донесле многу новости во занаетчиството, архитектурата и уметноста, премостувајќи го истокот со западот со сознанија за старата култура на Блискиот исток. Оваа уметност претставува конгломерат на различни национални традиции, освоени и асимилирани од Арапите. Создадена од исламската филозофија и религија, рационалната математика откриена во бесконечните можности на геометријата, ритамот на сегментите во рамките на едноставниот израз на уметничкото дело, нашла своја трансформирана форма во архитектурата[4]. Но врвот на декоративноста е постигнат во епиграфијата и калиграфијата, каде од ликовно испишаните цитати од Куранот во комбинација со геометриски, архитектонски и флорални мотиви се развил стилот на куфското писмо[5].

Забраната на исламот за употреба на антропоморфни форми даде посебен правец на исламската уметност одредувајќи и исклучително декоративна функција, ограничувајќи се, и развивајќи го апстракното изразување. Преплетите од геометриски и флорални мотиви како и мотивите со куфско писмо имале значајна декоративна улога[6].

Орнаменти создадени од куфско писмо

Орнаментот од XI до XIII век во спомениците на територијата на Македонија, па и пошироко на Балканот, го следат стилот и мотивите на византиската уметност. Кон крајот на XIII век, а особено во XIV-XVI век настануваат видливи промени во репертоарот и орнаментот придобива јасно изразени локални особености под влијание на исламската уметност[7].

Создадени во услови на различни влијанија и копирани од различни примери, орнаментите со мотиви на куфско писмо немаат континуиран развој. Единствен пример на орнаментирана лента со клинесто куфско писмо е насликан во Богородичина црква во Студеница, 1208/9 (**сл. 13**). Овој мотив претставува изолиран пример на кој два пати се повторува записот "Има Бог" или "Во име на Бог"[8]. За континуиран развој на оваа типолошка група изнесува истражувачот Сотири (Σωτηριου, Γ. Α.) во студијата за орнаментите на камената пластика во Грција[9]. Керамопластична декорација со клинесто писмо често е користена во архитектурата на византиска Грција од средината на XI до средината на XII век.

Најголемиот број на куфик орнаментика во спомениците на фрескоживописот се развила на основа на вегетативната група, моделирана од разни форми и деформирани

4 Husref Redžić, *Umetnost na tlu Jugoslavije : Islamska umetnost*, (Beograd : Jugoslavija ; Zagreb : Spektar ; Mostar : Prva književna komuna ; Zagreb : Kršćanska sadašnjost, 1982): 19.

5 Kufic е калиграфска форма развиена од арапското писмо создаден кон крајот на 7 век во градот Куфа, кој се наѓа на западниот брег на Еуфрат (Eurphrates) во близина на шиитскиот град Наџаф (Najaf), 160 километри јужно од Багдад (Baghdad). Во овој град арапската калиграфија била трансформирана во совршен Куфски (Kufic) стил.

6 Husref Redžić, *Mala istorija umetnosti, Jugoslavija, Islamska umetnost* (Beograd : Jugoslavija, 1967): 6.

7 Мария Алексеевна Орлова, *„Орнаменѿ в монументальной живоѿиси Древней Руси конца XIII - начала XVI вв"* (PhD diss. Государственный Институт искусствознания 2004).

8 Radomir Nikolic, "*Kufische Inschrift in der Muttergotteskirche in Studenica aus dem Jahre 1209," Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 32/5 (1981): 77-184.

9 Γ. Α. Σωτηριου, *Αραβικκι διακοσμησειζ ειζ τα*

букви и знаци комбинирани со повеќе видови на стилизирани палмети и лотоси. Сотири и за оваа орнаментална група направил основна поделба на мотиви застапени во континуитет и повремено[10]. Покасно истата методологија ќе ја примени Јанц за обработката на куфик орнаментите присутни во монументалното сликарство во Србија и Македонија[11].

Во спомениците на фрескоживописот во Македонија куфик орнаментите се развиени од стилизирани флорални форми, комбинирани од различни стилизирани палмети и ластари поставени помеѓу стилизирани лотоси и припаѓаат на византиската група. Најкарактеристични примери, доследни на мотивите со флоралните форми, се застапени на орнаментираните ленти во црквите Успение на Пресвета Богородица на манастирот Трескавец (**сл. 10**) и Св. Никола на манастирот Топлички (**сл. 11**).

Во трескавечкиот пример, орнаментираната лента претставена во наосот кон крајот на XV век е исполнета со кружно развиени палмети и полупалмети комбинирани со кружно моделирани ластари. Хоризонтално претставени на повисоките делови од наосот на северниот и јужниот ѕид ги разделуваат циклусот со Христовите страдања од фризот на кој се претставени допојасни светители. Овој, пред сé флорален мотив е комбинација на стилизирани полупалмети и лисната декорација која формира кружни форми исполнети со шематизирани цветови со отворени ливчиња компонирани околу кружниот прашник. На сличен начин, со примена на чисто вегетативни мотиви кружни и полукружни палмети и полупалмети, е претставена хоризонталната лента во северниот параклис (1536/37) од Топличкиот манастир. На источниот ѕид вклучително и олтарната апсида, на западниот ѕид и на западната половина од јужниот и северниот ѕид во северниот параклис се насликани хоризонтални орнаментирани ленти со куфик мотиви. На сличен начин како во Св. Богородица на манастирот Трескавец, орнаментираните ленти ги исполнуваат два флорални мотиви претставени како кружни и полукружни форми изведени од стилизирани полупалмети. Првиот мотив го сочинуваат две споени кружни форми поврзани со есовидна лента насликани со црна боја, а вториот мотив го сочинуваат една кружна и две фронтирани полукружни палмети насликани со црвена боја. Вобичаено за овој вид на орнаментика, позадината е бела со нијансирани завршетоци. Со наизменична поставеност, овие два мотиви го компонираат хоризонталниот фриз.

И покрај тоа што куфик орнаментиката во нашите споменици ја сместуваме во флоралната група постојат орнаменти каде флоралните се компонирани со геометриски мотиви. Најчесто се работи за мотиви кои ја промениле основната структура, од флорален, со висок степен на стилизација и поедноставување на формата, добиле геометриски карактер. Во оваа група каде обидот за геометризација на оделни мотиви е со различен степен на успешност, ги издвојуваме следните орнаментирани ленти во сликарството во: Св. Богородица Перивлепта (**сл. 1**); Св. Никита Бањани (**сл. 2**); Св. Ѓорѓи Полошки (**сл. 4; 5**); Св. Архангели Михаил и Гаврил Лесновски (**сл. 6; 7; 8**); Св. Богородица Заумска (**сл. 9**); и во црквата Св. Богородица Елеуса во близина на селото Требино и М. Брод (**сл. 12**). Најкарактеристичен е примерот во фрескоживописот на црквата Св. Ѓорѓи Полошки каде стилизираните лотоси се во комбинација со чисто геометриски мотиви (**сл. 5**). Оваа орнаментика претставува единствен пример не само во Македонија но и пошироко на Балканот, без било каков обид за незина повторна интерпретација.

За орнаментираните ленти со мотиви на куфското писмо карактеристично е и тоа што тие најчесто се претставени во комбинација со по една или две дополнителни

βυζαντινα μνημεια της Ἑλλαδος (Αθηναι, 1935).

10 Σωτηριου, *Αραβικκι.*

11 Загорка Јанц, *Орнаменти фресака из Србије и Македоније од XII до средине XV века* (Београд :

ленти. Овие орнаментирани ленти се потесни и секогаш по горниот и долниот дел паралелно ја следат лентата со куфска декорација и заедно прават композициска целина. Овие орнаменти можат да се проследат во сликарството на црквите: Св. Богородица Перивлепта; Св. Архангели Михаил и Гаврил Лесновски; Св. Ѓорѓи Полошки; Св. Ѓорѓи во Старо Нагоричино и Св. Богородица Заумска. Паралелните орнаментирани ленти најчесто се со срцевидна форма, но има и други мотиви со прекршени цртички и стилизирани линии кои отцртуваат флорална силуета.

Во примерот на црквата Св. Архангели Михаил и Гаврил Лесновски, паралелно од двете страни на орнаментираната лента се поставени ленти со срцелики мотиви (**сл. 8**). Сликарството во лесновската црква, изобилува со орнаментирани ленти со мотиви од куфското писмо. Хоризонтални широко декорирани ленти на бела основа се изведени под сводовите и под тамбурите од куполите. Сличен е примерот и во сликарството на црквата Св. Ѓорѓи Полошки каде дополнителната потесна лента со срцевидни форми е претставена само во горниот дел (**сл. 4**). Оваа композиција ја врамува апсидалната конха. Ленти со срцевидни мотиви се дел од декорацијата во сликарството во Грачаница (1318) и Дечани (1348-50)[12].

За разлика од претходните, дополнителната лента во сликарството на црквата Св. Богородица Перивлепта е со позаоблени срцевидни мотиви и повеќе наликуваат на бубрежни форми (**сл. 1**). Со бубрежни форми биле декорирани куфик лентите во сликарството во црквата Св. Никита во Бањани (1307) (**сл. 2**), но во овој момент овие мотиви се целосно уништени. Орнаментирани ленти со бубрежни мотиви се претставени и во сликарството во Студеница (1314)[13].

Во сликарството на црквата Св. Ѓорѓи во Старо Нагоричино, орнаментираната лента со куфик мотиви е збогатена со потесна лента во која линеарно е претставена флорална силуета (**сл. 3**). Слични ленти со орнаментирани флорални силуети претставуваат целина со декорацијата со мотиви на куфско писмо во сликарството во Жича (1316)[14]. Орнаментираната лента во сликарството на црквата Св. Богородица Заумска е комбинирана со лента исполнета со прекршени цртички (**сл. 9**). Овој орнаментален мотив е единствен и нема обид за негово претставување.

Резиме

Орнаментите кои се создадени под влијание на исламската уметност во христијанските споменици на фрескоживописот биле застапени и пред османлиите да завладеат со овие простори. Новите политички промени по османлиското освојување на Балканот во голема мера се одразиле врз ликовното творештво и имале пресудна улога врз натамошниот интензитет и развој на орнаменталните мотиви. Забраната во исламот за употреба на антропоморфни форми даде посебен правец на исламската уметност одредувајќи и исклучително декоративна функција, ограничувајќи се, и развивајќи го апстракното изразување. Преплетите од геометриски и флорални мотиви како и елементите со куфско писмо имале значајна декоративна улога. Во овој труд тема на нашиот интерес е орнаментиката со мотиви на куфско писмо во спомениците на фрескоживописот во Македонија

Орнаментика со мотиви на куфско писмо е застапена во следните споменици

Музеј примењене уметности, 1961), 25.

12 Јанц, *Орнаменти*, таб. XLI; XLII

13Ibid., таб. XLI.

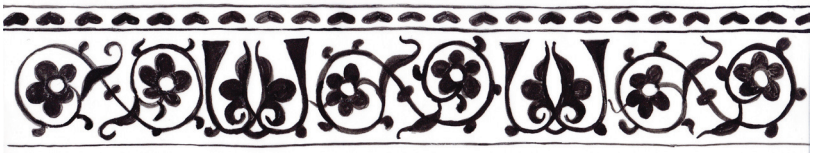
14 Ibid., таб. XLII

на фрескоживописот во Македонија: Св. Богородица Перивлепта; Св. Никита Бањани; Св. Ѓорѓи Полошки; Св. Архангели Михаил и Гаврил Лесновски; Св. Богородица Заумска; Успение на Пресвета Богородица на манастирот Трескавец; Св. Никола на манастирот Топлички и во црквата Св. Богородица Елеуса во близина на селото Требино и М. Брод.

Создадени во услови на различни влијанија и копирани од различни примери, орнаментите со мотиви на куфско писмо на почетокот го следат стилот и мотивите на византиската уметност, а во подоцнежниот период настануваат видливи промени со јасно изразени локални особености под влијание на исламската уметност. Најголемиот дел од нив биле развивани како вегетативна група во кои преовладуваат повеќе видови на стилизирани палмети и лотоси. Во некои орнаменти флоралните се компонирани со геометриски мотиви, се работи за мотиви кои ја промениле основната структура, од флорален, со висок степен на стилизација и поедноставување на формата, добиле геометриски карактер.

За сите орнаменти е и тоа што тие најчесто се претставени во комбинација со по една или две дополнителни ленти кои паралелно ја следат куфска декорација и заедно прават композициска целина.

Настаната во арапскиот исток, оваа уметност со истото име била импортирана во Византија, а покасно и на европската ренесанса, пред се, под влијание на арапската и шпанско-мавританската керамика. Создадени од арапското писмо куфик орнаментите нашле широка примена во раната ренесанса, како архитектонски мотиви на столбовите, фасадите и во фрескоживописот. Многубројните преплети со ориентално потекло, а посебно орнаментираните ленти со мотиви од куфското писмо, не ретко се дел од сликаниот репертоар во многу дела од европската ренесанса.



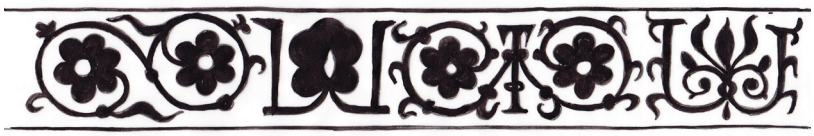
сл. 1. Св. Богородица, Перивлепта (1295)

сл. 2. Св. Никита, Бањани (1307)

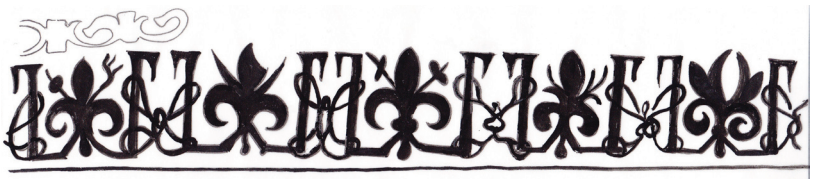
сл. 3. Св. Ѓорѓи, Старо Нагоричино (Прва половина на XIVвек)

сл. 4. Св. Ѓорѓи на манастирот Полошки (1342/45)

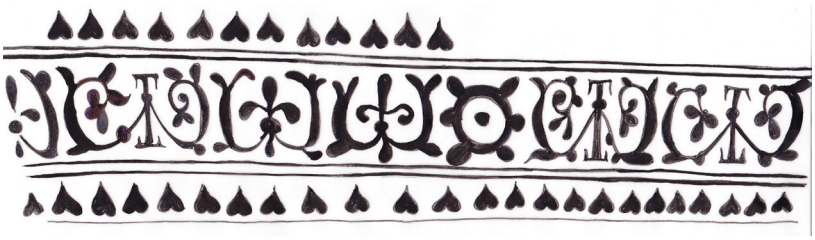
сл. 5 Св. Ѓорѓи на манастирот Полошки (1342/45)



сл. 6. Св. Гаврил Лесновски, Лесново (1349)



сл. 7. Св. Гаврил Лесновски, Лесново (1349)



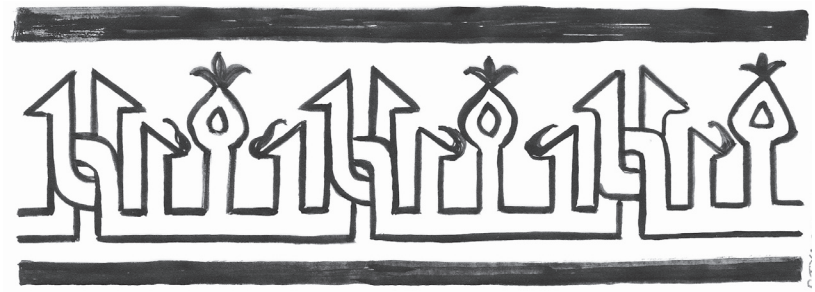
сл. 8. Св. Гаврил Лесновски, Лесново (1349)

сл. 9. Св. Богородица, Заум (1361)

сл. 10. Св. Богородица на манастирот Трескавец, околу 1485 година

сл. 11. Св. Никола Топлички, северен параклис, 1536/37

сл. 12. Требино



сл. 13. Богородичина црква, Студеница, (1208 – 9)

SUMMARY

ORNAMENTATION WITH MOTIVE OF KUFIC SCRIPT IN FRESKO-PAINTING FROM MACEDONIA

Atanas ATANASOSKI

Ornaments created with the influence of Islamic art in Christian monuments of fresco painting were also represented before the Ottomans to conquer these areas. New political changes in the Ottoman conquest of the Balkan greatly affected visual art and had a crucial role in the further momentum and development of ornamental motifs. The prohibition in Islam against using anthropomorphic forms gave special a direction to Islamic art, fixing its extremely decorative function by limiting and developing it to abstract expression. The interweaving of geometric and floral motifs, and also the elements with the Kufi letter, had an important decorative role. The topic of interest in this paper is those ornaments with motifs of the Kufi letter in monuments of fresco painting in Macedonia.

Ornamentation with motifs of the Kufi letter is represented in the following monuments of fresco painting in Macedonia: in the paintings of the Holy Virgin Perivlepta; St. Nikita Banjani; of St. George Poloshki; of the Archangel Michael and Gavril Lesnovski; St. Virgin Zaumska, the Assumption of Virgin Mary at the Treskavec monastery; St. Nikola at the monastery of Toplicki, at the church of the Holy Virgin Eleusa near Trebino and M. Brod .

This art occurred in the Arab East with the same name and was imported in Byzantium and later to the Italian Renaissance under the influence of Arabic and Spanish Moorish pottery. The ornaments made with the Arabic Kufic letter found wide application in the Early Renaissance, such as in the architectural motifs of pillars, facades and in fresco painting.

Many intersections of oriental origin, especially ornamental bands with motifs of the Kufi letter, are typical parts of the painted repertoire in many arts of the European renaissance.

СВ. ГЕОРГИ НОВИ СОФИЙСКИ/КРАТОВСКИ. ВЪЗНИКВАНЕ НА КУЛТА

Иванка ГЕРГОВА
Институт за изследване на изкуствата при БАН, София
v_gergova@yahoo.com

271.2 - 36

Абстракт: *Преди пет века в София мъченически загива за християнската вяра младият кратовски златар Георги. Тленните му останки са спасени и са погребани в софийската митрополитска църква „Св. Марина". Скоро след това софийският свещеник Пейо написва служба и житие на мъченика, мощите са извадени от гроба и изложени за поклонение, а след това разделени. Култът е установен. Най-ранното изображение в българските земи се намира в църквата на Билинския манастир.*

Ключови думи: *новомъченичество, култ, мощи, изображения*

Пет столетия ни делят от мъченическата смърт на младия кратовски златар Георги в София, но споменът за него не е избледнял, култът му продължава да се поддържа. Макар за светеца да са написани монографии и студии, да са издирени и публикувани текстове и изображения[1], не всички детайли около неговия култ и особено около възникването му са изяснени.

Установяването на култа на св. Георги Нови е особено интересен за изследователя проблем като се има предвид, че той бележи началото на дългия процес на новомъченичеството от османския период.

За краткия житейски път на Георги Нови говорят двете му жития – пространно и кратко, службата му[2], един пасаж в житието на св. Никола Нови Софийски[3] и похвалата на

1 Костадинка Паскалева, „Свети Георги Софийски (Опит за идентификация на тримата софийски мъченици)," *Годишник на Софийския университет. Център за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев"*. Т. 91 (10), (2002): 209-240.; Леонтие Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца* (Смедерево : Народни музеј 1965), 140-146.; Гојко Суботић, „Најстарије представе светог Георгија Кратовца," *Зборник радова Византолошког института*, књ. XXXII (1993): 169-170.; Иванка Гергова, Софийските светци, в *София 120 години столица* (София : Академично издателство "Проф. Марин Дринов" 2000), 308-310.; Благоја Николовски, *Свети новомаченик Ѓорѓи Кратовски. Фрески и икони* (Кратово : Музеј на гр. Кратово, 2011). и др.

2 Стефан Новаковић, „Служба и живот светаго Ђурђа Кратовца," *Гласник Српског ученог друштва* 21 (1867): 97-156.; Петър Динеков, *Софийски книжовници през XVI век. 1. Поп Пейо* (София : Печ. Художник, 1939).; Боньо Ангелов, „Житие на Георги Софийски; Служба на Георги Софийски," в *Из старата българска, руска и сръбска литература*, кн. III., ур. Боньо Ангелов (София : БАН, 1978), 99-155.; *Стара българска литература*. 4. *Житиеписни творби*. (София 1986), 291-308.

3 *Стара българска литература*. 4. *Житиеписни творби*, 317-318.

тримата софийски новомъченици – Георги Нови, Георги Най-Нови и Никола Нови[4]. В своите наблюдения няма да имам предвид руското житие на св. Георги Нови Софийски[5], тъй като то представя един нереален образ, резултат от смесването на св. Георги Кратовски и св. Георги Най-Нови Софийски.

Службата на св. Георги Нови има акростих с името на поп Пейо. Приема се, че той е автор и на пространното житие. За автора на краткото житие не е известно нищо, но може да се предположи, че е създадено след пространното, защото говори за изваждането на мощите на светеца, докато пространното завършва с погребението му на 11 февруари 1515 г.

Родното място на светеца без съмнение е Кратово. И в пространното, и в краткото жития са посочени имената на родителите му – Димитър и Сара, а в службата се изяснява, че е „от сръбски корен". Загинал е на 15 февруари 1515 г. на 18 годишна възраст, т. е. роден е през 1496 или 1497 г. На шест години започнал да се учи на свещените книги, а след това бил даден да се обучава на златарския занаят, който усвоил добре. След известно време останал сирак без баща (според пространното житие)[6] или загубил и двамата си родители (според краткото)[7]. Тогава младежът напуснал Кратово и се преселил в София, но двете жития посочват различни причини за това. В пространното се казва, че Георги бил красив момък и се страхувал да не бъде взет насила в двореца на султан Баязид[8]. Това се тълкува от някои учени като страх от кръвния данък[9]. Краткото житие обяснява, че Георги отишъл в София „художества ради"[10]. Султан Баязид II заема престола до 13 май 1512 г.[11] и това е крайната възможна дата за преселването в София на младежа, който е най-много 15 годишен, когато осиротява. Правя не случайно тези изчисления, защото турците са вземали в еничарския корпус момчета не по-големи от 10 години[12], а и отиването в още по-голям град с по-многобройно турско население не говори в подкрепа на версията на пространното житие. Много по-достверна е хипотезата за връзката със занаята на Георги. Той се заселил в дома на свещеника Пейо, който според пространното житие бил „сребропродавец"[13] и това едва ли е случайно. Но дали София го е привлякла като голям пазар за неговите произведения? Толкова млад той със сигурност не е достигнал степента майстор. Най-вероятно е отишъл в София да търси добър учител в златарската вещина. В София съществува златарство в продължение на векове, но свидетелството на житието е много ранно доказателство за престижа на този занаят в града – датирани и подписани златарски произведения са известни едва от последната четвърт на XVI в.[14].

Няма да се спирам на перипетиите около мъченическата смърт на младежа – те са доста „стандартни": турците се опитват с ласкателства и обещания да го привлекат към исляма, Георги упорито отказва, предаден е на съд и след време е изгорен на клада

4 Полихроний Сырку, *Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV-XVII веках* (Санкт Петербург : Имп. Академии наук., 1901), 144-157.; Иван Снегаров, „Поглед към изворите за св. Никола Нови Софийски," *Годишник на Софийския университет, Богословски факултет*, IX, 1931-1932, (1932), 13-15, 18-19, 71-74.

5 Игор Калиганов, *Георгий Новый у восточных славян* (Москва : Индрик 2000).

6 *Стара българска литература. 4. Житиеписни творби*, 295.

7 Стефан Станимиров, „Едно малко познато житие на свети Георгия Нови Софийски от Кратово", *Известия на Историческото дружество*, кн. XI-XII (1932), 290.

8 *Стара българска литература. 4. Житиеписни творби*, 295.

9 Иван Снегаров, *История на Охридската архиепископия-патриаршия*. Т. 2. (София, 1995), 39.

10 Станимиров, „Малко познато житие," 290.

11 Динеков, *Софийски книжовници*, 97.

12 Ibid., 6.

13 *Стара българска литература. 4. Житиеписни творби*, 304.

14 Любен Маслинков, *Старото златарство в София* (София : Бълг. художник, 1987).; Елена Генова, *Църковните приложни изкуства от XV-XIX век в България* (София : Арх&Арт 2004), 47-52.

близо до църквата „Св. София“. Събитията са публични и извънредно емоционални за цялото население на града. Житията дават да се разбере, че и за християни, и за мюсюлмани са добре известни примерите на мъченичество. Християните наблюдават случващото се с убеждението, че присъстват на исторически събития, възпроизвеждащи раннохристиянските примери на доброволна смърт в името на Христа. Самият поп Пейо насърчава младежа в тъмницата да повтори подвига на великомъченик Георги[15], като очаква да стане свидетел на *сътворяване на святост*. Мюсюлманите правят каквото могат за да попречат на желанието на християните да създадат култ към мъченика – опитват се да изгорят напълно тялото му, знаейки каква важна роля играят мощите в един култ на християнски светец. На искането на християните да вземат тленните останки, за да ги погребат, агаряните отговарят, че ще го изгорят целия и ще развеят пепелта му във въздуха, „както стана в Мавродия и в Адрианопол“[16]. Вторият пример се отнася до новомъченика Георги, роден в София и загинал мъченически в Одрин през 1437 г.[17], което очевидно е било добре известно на всички.

Накрая тялото е откраднато и след разрешение от съдията, заради когото е измислено чудотворно изчезване на трупа, е погребано в съборната църква „Св. Марина“, въпреки страховете на клира от преследване. Самият погребален обряд е извършен тържествено, със славословия, ръководен от софийския митрополит Панкратий, в присъствието на целия клир и на вярващи. И славословията, и погребението в митрополитския храм са твърде важни за нашата тема, защото показват готовност за канонизиране на мъченика. Погребението *в*, а не *край* църквата е изключение от правилата, според които право на погребение във вътрешността на храма имат основно ктиторите. По всичко изглежда, че митрополитът не е играл решаваща роля за канонизирането на новомъченика. Той сигурно не е присъствал на неговите мъчения и смърт. В пространното житие само се споменава името му във връзка с хронологията на смъртта на мъченика[18], докато синаксарното житие доказва участието му в погребалното опело[19]. Като че ли инициативата е била на образования и буден софийски свещеник Пейо, който написва по-късно служба и житие на светеца. В пространното житие има необичайно за жанра въведение, в което авторът показва, че познава повечето нови балкански култове на светци и обръща специално внимание на култовообразуващите фактори: мощи и техните особености, както и на знаменията за святост и чудесата[20].

Макар в онези времена мъченическата смърт за вярата да се е считала за достатъчно основание за канонизация[21], все пак знаменията за святост не са били пренебрегвани и в пространното житие се говори за внезапно появил се облак, който излял обилна роса върху кладата, на която бил хвърлен Георги[22].

Пространното житие е написано скоро след погребението. Възможно е и службата да е създадена тогава. Така са създадени четивата за богослужебна прослава на софийския мъченик и култът е установен. Няма никакви данни канонизацията да е извършена официално, на събор.

15 *Стара българска литература. 4. Житиеписни творби*, 300.
16 *Ibid.*, 306.
17 Антон Михайлов, „Един неизвестен софийски мъченик“, *Духовна култура* 5-6 (София, 1965), 70 и сл.
18 *Стара българска литература. 4. Житиеписни творби*, 308.
19 Станимиров, „Малко познато житие,“ 291.
20 *Стара българска литература. 4. Житиеписни творби*, 293-294.
21 Евгений Голубинский, *История канонизации святых в Русской церкви* (Москва, 1903), 26.
22 *Стара българска литература. 4. Житиеписни творби*, 306.

ил. 1 - Св. Георги Нови Софийски. Притворна част на църквата в Билинския манастир.

След известно време (мало времени минувшу) мощите на светеца били извадени от гроба, както научаваме от краткото житие (рилския препис)[23]. Това се случва след като светецът се появява няколко пъти на един свещеник и му нарежда да се извади тялото от земята. След изваждането мощите били положени в „храме божествених" – може би църквата „Св. Архангели". Изваждането на мощите от гроба и излагането им за поклонение е важен етап в установяването на всеки култ и фактор за неговото стабилизиране. Макар да няма точни указания, бихме могли да предположим, че и в този случай решаваща роля е изиграл софийският свещеник Пейо.

В еленския препис, който е вариант на краткото житие се говори, че малко време след погребението Бог, който прославя светците си е прославил и Георги, като изпълнил мощите му с благоухание[24]. Матей Граматик в житието на св. Никола Нови Софийски казва, че мощите на св. Георги Нови са мироточиви и се разнасят в ковчег по всички софийски църкви, като дават просветление и душевна полза на вярващите[25]. И благоуханието, и мироточивостта са приети общи места по отношение на светителските мощи.

Още през XVI век мощите на мъченика са разделени и разпръснати – в Кремиковския манастир край София, в Рилския манастир, в манастира Хилендар и някои сръбски манастири, може би и в Русия[26].

Дали едновременно с установяването на култа на св. Георги Нови е било изпълнено и негово изображение е много трудно да се гадае, защото нищо, създадено в София и околностите скоро след кончината му не е запазено.

Църквата „Св. Марина", където светецът е бил погребан, отдавна не съществува[27]. Според

23 Станимиров, „Малко познато житие," 292.

24 Христо Кодов, *Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките*, (София: БАН, 1969), 214.

25 *Стара българска литература. 4. Житиеписни творби*, 318.

26 За това подробно в: Иванка Гергова, „Свети Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа", в *Изкуствоведски четения 2015. 1. Герои-култове-светци* (София : Институт за изследване на изкуствата, БАН, 2015).

27 Атанас Иширков, *Град София през 17 век*, (София : Царска придворна печатница, 1912), 24, 25.; Асен Василиев,

ил. 2 - Детайл Св. Георги Нови Софийски. Притворна част на църквата в Билинския манастир.

ил. 3Св. Георги Нови Софийски. Църква „Св. Богородица“, манастир Студеница. 1568 г.

свидетелството на един пътешественик, тя била изписана около средата на XVI век[28]. Църквата „Св. Архангели“, където също може да се предполага, че е имало икона или стенописен образ на светеца, е имала стенописи от XVI в.[29], но и тя е разрушена. Впрочем, има една подробност, която дава известен ориентир за това, че от елементите на култа изображенията са се появили последни. В края на пространното житие има необичайно описание на външния вид на светеца[30]. С основание това се тълкува като своеобразно ръководство за зографи, които биха изписали неговия образ[31]. Но ако в града е имало зографи, съвременници на мъченика, това описание би било излишно. Поп Пейо го е направил, за да послужи в бъдеще. Запазените паметници показват, че в края на XV век в околните на София манастири са работили зографски ателиета, дошли от юг, а следващите стенописни ансамбли са едва от средата на XVI век. Може да се направи доста сигурно предположение, че по времето на мъчението на св. Георги Нови в града и околностите не е имало зографи.

В литературата са изследвани ранните изображения на Георги Нови Софийски[32] и е отбелязано, че те се намират доста далече от мястото на мъченическата му смърт. Тук ще покажа само един образ, който опровергава това твърдение. В църквата на Билинския манастир, разположен на около 45 км. северозападно от София, в североизточния ъгъл на притвора е разположено изображение, чиято сигнатура не е запазена. (**ил. 1, 2**) Представен е в цял ръст млад голобрад мъж с издължено овално лице. В дясната ръка вероятно е държал кръст, а лявата е отворена пред гърдите. Сигнатура не е запазена. Особеното в

Черковното строителство в София до Освобождението (София : Изд. авт., 1939), 14-15.; Църквата се намирала в двора на Софийска митрополия. Предполага се, че е разрушена от земетресение в средата на XIX в.

28 Стефан Герлах, *Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград* (София : ОФ, 1976), 264.

29 Константин Иречек, *Пътувания по България,* (София : Наука и изкуство, 1974), 73, бел. 42.

30 *Стара българска литература*. 4. *Житиейсни творби*, 308.

31 Суботић, „Најстарије представе,“ 172-173.

32 *Ibid.*

ил. 4 - Св. Георги Нови Софийски. Печка патриаршия. 1565 г.

случая, което насочва към образа на софийския новомъченик, е неговото съвременно облекло. В иконографията на св. Георги Нови Софийски/Кратовски има няколко варианта. Първият е без разлика от условното изобразяване на раннохристиянските мъченици. Вторият добавя към конвенционалните одежди висока шапка, често с триъгълно парче отпред. Третият вариант, като че ли за пръв път използван в ателиетата на Печката патриаршия (**ил. 3, 4**) след обновяването ѝ представя светеца със съвременни дрехи – горна дреха с триъгълна яка и дълги празни висящи ръкави, също и кожената шапка. Дори и до наше време тези варианти в иконографията на светеца се запазват, като идеята за подчертаване на съвремеността получава съвсем актуални за времето на изписването форми.

Дрехите на светеца от Билинския манастир са почти идентични с тези, с които е представен св. Георги Нови в притвора на Печката патриаршия и в манастира Студеница[33]. Триъгълната яка се среща в облеклото на някои ктитори от XV и XVI век (например в Драгалевския манастир до София, 1476)[34], а празните падащи ръкави са характерни и за следващия XVII век[35]. Като се има предвид, че сред новомъчениците от османския период на Балканите само св. Георги Нови Софийски се изобразява млад и със съвременни одежди, идентификацията на образа от Билинския манастир не представлява особен проблем. Впрочем този образ напълно съответства на описанието на външния вид на св. Георги Нови, направено от поп Пейо. Не е изяснено датирането на стенописа и важния въпрос с какъв модел се свързва – създаден в самата София, но незапазен до наши дни, или този от Печката патриаршия. Впрочем, в Печ и Студеница има и разлики в сравнение с образа от Билинския манастир – там светецът е

33 *Ibid*, 182.
34 Елена Флорева, *Старата църква на Драгалевския манастир* (София: Български художник, 1968), ил. 14, 15.
35 Елена Флорева, *Старата църква в Добърско* (София: Български художник,1981), ил. на преден форзац.

представен с малки мустачки, които липсват (както и шапката) в Билинци.

В литературата стенописите от наоса на църквата в Билинския манастир се датират от началото на XVII в., а тези от притвора от края на същия век[36]. Действително живописта в двете части на църквата са видимо с различно качество, а личи, че има и архитектурни преустройства. В притвора е работил много добър майстор, който е и извънреден калиграф. Той е изпълнил изображението, което ни интересува. Предложеното датиране от края на XVII век е съвършено неприемливо. Известно е, че през 1586 г. игуменът на Билинския манастир Стефан отива в Русия за милостиня[37]. Не е ясно дали тази дата е свързана с изписването на притвора. Донякъде близки паралели на стенописите, които ни интересуват, намираме в наоса на църквата „Св. Архангел Михаил" в кюстендилското село Горановци, чиито стенописи не са датирани, но са отнасяни към първата половина на XVI век[38].

Култът на младия кратовски златар възниква в София в резултат на специален „сценарий", подготвен е от вещи в сферата на почитанието на светците лица и се озовава в благоприятната среда на силно вярващи християни. Не случайно скоро след това до средата на века неговият пример дава сили на други двама софийски жители да поемат по пътя на новомъченичеството: св. Георги най-нови Софийски и св. Никола Нови Софийски. Впрочем, тук може да се види и зародиша на един по-късен феномен от османския период – доброволното новомъченичество.

36 Елка Бакалова и Цвета Кунева, „Билински манастир „Св. Архангел Михаил," в *Корпус на стенописите от 17 век в България* (София : ИИИ, БАН, 2012), 178.

37 Иван Снегаров, *Културни и политически връзки между България и Русия през XVI-XVIII векове* (София : Синодално книгоиздателство, 1953), 39, 40.

38 Светозар Ангелов, „Стенописите на църквата „Св. Архангел Михаил" край с. Горановци, Кюстендилско (нови данни)," *Проблеми на изкуството*, кн. 2 (2015): 37-44.

SUMMARY

ST GEORGE THE NEW MARTYR OF SOFIA/KRATOVO. THE RISE OF THE CULT

Ivanka GERGOVA

In 1515, a young goldsmith born in Kratovo died a martyr's death in Sofia. His relics were rescued and buried at the metropolitan Church of St Marina. Later, Priest Peio, his spiritual guide and mentor, composed a long vita and a church office. A short synaxarion vita was also written. In this way, by providing encomia for liturgical use, the cult of the martyr was established. In the meantime, the martyr's relics were retrieved from his grave to be transferred to another church in Sofia, and then later to the Monastery of Kremikovtsi, then to Rila Monastery and to the Monastery of Chilandar, etc. The earliest representation of the saint is found at the church of the Monastery of Bilintsi, close to Sofia The cult of St George, the New Martyr of Sofia, set an example for further deaths of martyrs for the faithfull in Sofia from as early as the sixteenth century.

ЖИТИЯТА НА СОФИЙСКИТЕ МЪЧЕНИЦИ

Мая ИВАНОВА
Instytut Filologii słowiańskij UAM– Poznań
maya.devmo@gmail.com

271.2 - 34 : 929 (497.223) “15”

Абстракт: *Статията представя в съпоставка Житието на св. Георги Нови Софийски и Житието на св. Николай Нови Софийски. И двете произведения са възникнали през XVI в. в София и отразяват реални исторически събития. Те са най-високите постижения в агиографската проза от този век и дават основание да се говори за Софийска книжовна школа. Проследява се връзката между старите традиция на жанра пространно житие и новите моменти, които са характерни за епохата. Търси се отговор на въпроса какво се случва с житийния жанр в края на неговата продуктивност на границата между старата и новата литература. Редица факти показват книжовните връзки между София и Кратово през XVI в., някои от тях са упоменати в статията.*

Ключови думи: *пространни жития, мъченически жития, средновековни жанрове, Софийска книжовна школа, Кратово*

Мъченическата смърт на трима християни Георги Нови (†11 февруари 1515 г.), Георги Новейши (†26 май 1530 г.) и Николай Нови (†17 май 1555 г.) в София оставя ярка следа в съзнанието на съгражданите им. Скоро след събитията живият спомен е дал тласък на спонтанната им канонизация, която се утвърждава окончателно чрез съчиненията, написани за тях. За св. Георги Нови Софийски поп Пейо – очевидец и негов наставник, написва *Пространно житие* и *Служба*. За св. Николай Нови Софийски дяк Матей Граматик създава пространно житие. Съхранени са още две произведения на неизвестени автори – *Служба за св. Николай* и *Общо похвално слово (кратка беседа) за тримата софийски мъченици*. Самостоятелно произведение за св. Георги Новейши не е запазено – за него имаме сведения от *Житието на Никола Нови*. Тази книжовна традиция, свързана със събития, локализирани в София, дава основание в славистичната наука да се утвърди термините *софийски мъченици, софийски книжовници* и *Софийска книжовна школа*.

В настоящата статия вниманието ще бъде съсредоточено само върху двете жития – за св. Георги и за св. Николай. По типология те са мъченически пространни жития, но са създадени в една епоха, която в много отношения слага своя отпечатък върху изграждането на образите и върху самото повествование. Може да се каже, че са спазени

всички канони на многовековния житиен жанр, в същото време обаче откриваме редица отклонения от него.

Мъчението на св. Георги Нови Софийски (мцⷭ҇ъ февроуарїи : а҃ дѣнь : мꙋченїи ст҇аго мч҇ника геѡргїи но́ваго : во сардакїйстѣ гра́де е҆же е҆́сть въ софїи : бл҇ви ѡ҆ч҇е прочита́ти)[1] е конструирано в типичната за пространните жития триделна композиция – увод, изложение и заключение[2]. За да се подготви читателя за конкретния регистър светителство, в увода по традиция вниманието е насочено към подвизите на светци от далечната и по-близката християнска история, а делата на светеца са представени като тяхно продължение. *Житието на Георги Нови Софийски* не прави изключение. Два момента обаче се открояват като нови – потърсени са примири от по-близко до събитието време (деспот Стефан Бранкович и синовете му Йоан и Гюрг; княз Лазар; патриарх Нифон; презвитер Стефан-Софроний от Софийско) и наред с това житиеписецът излиза от анонимност и подчертава своето участие в събитията. В увода поп Пейо представя себе си като очевидец на редица духовни подвизи (познавал се е с патриарх Нифон; с презвитер СефанСофроний). Но най-важния акцент поп Пейо поставя, заявявайки че той самият е бил наставник на новия мъченик Георги („Това момче беше мой духовен син и любимец и пред мене се мъчи за победа над лукавия“[3]) и се чувства длъжен да разкаже за неговия подвиг във вярата („Затова рекох да не би да потъне в забрава подвигът му и борбата, която понесе за Христа, ако остане незаписана“[4]). Изтъквайки своята роля, в края на увода поп Пейо отново се връща към традиционната смиреност на средновековния повествовател („Защото как мога изкусно да пиша аз, като съм невежа, с ум беден и обвързан с житейски дела? Но все пак се надявам, че дори ако само държа в ръка перото, светецът сам ще напише за себе си онова, което му е угодно“[5]).

От първата част на изложението разбираме, че св. Георги Нови Софийски е родом от Кратово (поради което днес е наричан и Георги Кратовски), споменати са имената на родителите му, а също и това, че остава сирак на ранна възраст и след като взема в ръцете си златарския занаят, заминава за гр. Средец (София). От този момент нататък житийното изложение става много динамично. То е построено върху експресивни диалози между Георги и увещаващите го агаряни, между Георги и съдията и между Георги и презвитера.

Християнската вяра влива силни слова в устата на младия занаятчия, който е неотклоним. Единствено в разговорите си с поп Пейо (наричащ себе си третолично

1 Оригиналното заглавие е дадено по препис БАН 63 от 1798 г., л. 156. Данни за преписа вж. Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките. БАН 63 е в една и съща редакция с НБКМ 281, за него вж. Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т. 1, № 281, с. 183. За съжаление по технически причини нататък цитатите от *Житието на св. Георги Нови Софийски* ще бъдат давани в превод на новобългарски език по изданието на Климентина Иванова, вж. Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. Съставителство и редакция Климентина Иванова. София, 1986, 291–308.

2 Хр. Лопарев, “Византийские жития святых VIII–IX веков,” Византийский временник, 17 (1911): 1–224.; “Византийские жития святых VIII–IX веков,” Византийский временник, 18 (1913): 1–147.; Климентина Иванова, “Житийна литература,” в *Кирило-Методиевска енциклопедия*, Т. 1., гл. ред. Петър Динеков (София: Института по литература към БАН, 1985), 689–698.; Климентина Иванова, “Житията в старата българска литература,” в *Стара българска литература.* Т. 4. Житиеписни творби.

3 Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. Съставителство и редакция Климентина Иванова. (София : Бълг. писател, 1986), с. 295. В БАН 63, л. 17а.

4 Пак там; в БАН 63, л. 17а.

5 Пак там; в БАН 63, л. 17а.

„презвитер“, „свещеник“, „поп“; само един път той нарушава това свое правило, започвайки да говори за себе си в аз-форма) младият Георги изказва човешките си страхове. По този начин неговият образ добива една реалистична плътност, без да помрачава светителския му подвиг, а поп Пейо се превръща в равнопоставен участник на житийното действие. Той не само подкрепя Георги, а го и насочва да върви смело към мъчението. Многократно в досегашните анализи на Житието е отбелязвано, че сцената със съдията преповтаря евангелската сцена на съда на Христос от Пилат Понтийски, затова няма да се спирам конкретно на нея[6]. Има и други моменти, които насочват към съпоставки с евангелския разказ – отношението на тълпата към мъченика, молбата му да бъде пощаден от горчивите мъки, и в същото време – смирението му, готовността му и мъченическата му смърт.

Биографичността, авторското присъствие, предаването на човешките емоции и описанието на външния вид на агиографския герой са нови моменти в традиционното житийно повествование, без обаче да го променят като цяло. Житието на 18-годишния светец Георги е сравнително добре известно – познато е в две редакции и множество преписи[7], докато същото не може да се каже за *Житието на св. Николай Нови Софийски.*

Житието на Николай Нови Софийски от дяк Матей Граматик (Жи́тїе и҆ жи́ꙁнь повѣ́сть и҆ ска́ꙁанїе ст҃аго и҆ славнаго х҃ва мн҃ика Ни́коли нова҃. постра́вша въ славно҃ гра́дѣ са́рдакїисцѣ, гл҃еме҃ сре́дцѣ и҆ ѡ прѣ́даннемъ м҃ени а҆го̀. съпи́канно послѣ́нїеишемъ в дїа́цѣ ма́ѳе҃е и҆ ла҃бадарїю соу́цꙗ, то́еже ст҃ѣ̀е бж҃їеи҆ и҆ велицѣи цр҃квъ сардакїстеи̑) е запазено в един-единствен препис[8]. Общото между двете жития е времето, мястото, мъченическия подвиг за вярата, наличието на агиограф очевидец, бързата канонизация и триделността на композицията на произведението. Оттук нататък започват разликите.

Още на словът на Житието показва нееднозначността на жанровото определение – „житие и живот, повест и сказание“. Докато словосъчетанието житїе и жизнь ни е добре познато от предходните риторични пространни жития (с утвърден модел у Патриарх Евтимий), то следващото доуточняване повѣсть и сказанїе подчертават наративния характер на текста. Можем да предположим, че Матей Граматик вътрешно противопоставя двете синонимни гнезда едно на друго – „житие и живот“ срещу „повест и сказание“. Така че още в заглавието могат да се разчетат податки за вътрешната противоречивост на текста. Другите елементи от заглавието са името на героя, неговият светителски тип, мястото на мъченическия му подвиг, както и името на автора и неговата длъжност и обществено положение. Присъствието на автора вече ни е познато от *Житието на св. Георги Нови Софийски.* Амбицията на житиеписеца да изгради един натоварен с дълбок смисъл увод, е очевидна. Още в самото начало Матей Граматик цели да обърне духовния взор на своите читатели като сравни своя герой Николай с предхождащите го по време светци. Обобщението, направено от Матей Граматик, относно образа на св. Николай Нови е „светец

6 Петър Динеков, *Софийски книжовници през XVI в.* Т. 1. Поп Пейо (София : СУ. Историко-филологически факултет, 1939), 57–76.; *Стара българска литература*, с. 612.; Донка Петканова, *Старобългарска литература. Ч. 2 (XIII–XVIII век)* (София : София Наука и изкуство, 1987), 208–209.

7 Посочените по-горе два преписа – БАН 63 и НБКМ 281 са представители на разширената редакция на текста, която според Кл. Иванова е по-близка до авторската. Изследователката отбелязва и наличието на други преписи, представители на втората редакция, като посочва и библиография по въпроса – вж. *Стара българска литература*, 610–611.

8 Препис ЦИАИ 1521 от 1564 г. Съхранява се в Църковно историко-архивния институт в София. Издаден е от Полихроний Сирку, вж. Полихроний Сырку, *Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV–XVII веках* (Санкт-Петербург : Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1901), 27–157.

от началото до края". Трябва обаче да се подчертае, че в живота на Николай има редица моменти, които са нетипични от светителска гледна точка – изоставянето на семейството и заминаването в чужда страна, и най-вече, приобщаването, макар и не по собствена воля (а както казва заглавието „чрез предателство") към вярата на поробителите. Към тези нетипични фабулни житийни елементи Матей Граматик има нетипичен агиографски подход. Вместо да ги пренебрегне или заобиколи, той ги превръща във фабулен център на своите разсъждения. Така например роден град, дом, родители, детство, юношество не стават обект на сюжетно разгръщане и това е по причина, че в тях няма нищо неканонично като ситуация. Но за сметка на това на фабулните единици „преместване в Средец" Матей Граматик въвежда „възхвалата за Средец"; на брачното съществуване на Николай – „поучение за брака"; на странния му и необоснован житийно престой в Угровлахия – „историческия разказ за Мирча Чобан"; на най-неканоничния епизод, в който поради своята слабост Николай бива оплетен в мрежите на друговерците – „проповед за покаянието и за възможността грешникът да бъде спасен и да се освободи от козните на лукавия". В същото време други епизоди като този със смъртта на децата на Николай, Матей Граматик разгръща в план, който отговаря на неговите предварително поставени задачи. В същото време, впускайки се в различните фабулни посоки, Матей Граматик лишава повествованието от център, нито един от сюжетно разработените епизоди не прераства в такъв. И в същото време, колкото и да са различни по модус, епизодите (похвала, поучение, диалог) са композиционно обвързани. Ако се отнеме един от тях, се накърнява цялостният образ на героя. Това показва, че на основата на житийното повествование вече започва да се оформя връзката между действие, ситуация и изява на отделния характер, която по типология принадлежи на следващия литературен период. В *Житието на св. Николай Нови Софийски* са налице различни по тип ситуации като героят трябва да бъде пометен в тях. Николай действа по някакъв начин, а след това Матей Граматик допълнително мотивира поведението му чрез позволеното от агиографския етикет. Действията на героя намират отражение почти до границата, до момента, от който вече авторът ще престане да се стреми да унифицира образа по модел, а напротив – ще остави героя, неговите постъпки и вътрешен живот, да движат повествованието сами. В крайна сметка Матей Граматик написва Житието върху този противоречив жизнен материал и при липса на дистанция от събитието постига у читателя си състояние на духовна хармония. По този начин осъществява надлитературния смисъл на Житието в една литературна епоха, в която все по-трудно се намира хармонично равновесие. Търсенето на баланс в цялото довежда Матей Граматик до многопосочност и вариативност в начина на изразяване. Казано беше вече за това, как върху отделна фабулна единица се разгръща обяснителен сюжетоизграждащ текст. По този начин става видно как жанра „житие" обема в себе си редица други жанрове, на които тук няма да се спирам и анализирам подробно, защото изискват по-детайлен анализ.

В крайна сметка можем да обобщим, че *Житието на св. Николай Нови Софийски* е една амбициозна творба. Това не само е най-дългият агиографски текст от епохата на Българското средновековие, но композицията му е сложна, динамичното повествование непрекъснато бива забавяно от вграждането на все нови и нови различни по модус текстове, като отклоненията, макар и да са замислени като „обяснения на случилото се", надскачат както жанра „мъчение", така и модела на класическото пространно житие. Към казаното дотук трябва да се отбележи и употребата на цитатите при Матей Граматик като принцип на структуриране на посланията в два аспекта: библейският цитат като мотивировка на

събитията и като начин на тяхното осмисляне и стремежът на автора да се изрази чрез цитатите (не само библейските, но и чрез авторски цитати от други произведения). Матей Граматик се стреми към една непрекъсната декларация на своята начетеност, а също така – и на своето присъствие в повествованието (едно от сходствата с Житието на поп Пейо). По този начин той си приписва правото да обобщава и да запази последната дума за себе си.

Прочитът на Житието на св. Николай Нови Софийски изисква познания и подвижен ум за осмисляне на ситуациите, откриване на топосите, разчитане на символите и метафорите. В резултат, по думите на Кл. Иванова, се е получил един текст за „начетена аудитория“[9], нелек за възприемане. Трудната комуникативност на Житието е причината за липсата на разпространение на текста. Вероятно на това се дължи фактът, че творбата на дяк Матей Граматик е достигнала, както това вече бе отбелязано, до нас само в един препис, поместен в сборник конволют, станал известен през 70-те г. на XIX в. В традицията на Сборника също откриваме кратовска връзка. След полиелейната служба за св. Николай Нови, поместена в сборника, на свободната половин страница има приписка на поп Лазар от Кратово, от която става ясно, че преписът е направен от него през 1564 г. по поръка на самия Матей Граматик. До днес са съхранени още два ръкописа, излезли под перото на поп Лазар – един Миней за декември от 1571 г. и един Пролог за юнидекември от 1572 г. [10]. Още един книжовник преписвач от Кратово, който е и найизвестният представител на Кратовската калиграфско-художествена школа – свещеник Йоан, в приписка е оставил информация за поръчителя Матей Граматик: сїе ст҃ое и бж҃твное єѵ҃ле ѹписа се въ мѣстѣ кратово по ѕоповѣди гн҃а Матѳеа ламбадїа великаго ст҃їе и великые цр҃кви Софїи Сардакистеи. в дн҃ии благоучестиваго и х҃олюбиваго господаря кнеза Димитрїа[11]. Както се вижда, през XVI в. в Кратово е съществувала скрипторска школа, към книжовниците на която се обръщат поръчители от различни краища на Балканите. Поръчките на Матей Граматик, засвидетелствани в приписките, показват един от пътищата между различните книжовни средища, но в конкретния случай – между София и Кратово[12].

9 Иванова, “Житията,”Т. с. 30. 10. Ръкопис от Хлудовата сбирка, който се съхранява в ГИМ, Москва, Хлуд. 148.

10 Сега се съхранява в Загреб, HAZU IIIc14. **8** Препис ЦИАИ 1521 от 1564 г. Съхранява се в Църковно историко-архивния институт в София. Издаден е от Полихроний Сирку, вж. Полихроний Сырку, *Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV-XVII веках* (Санкт-Петербург : Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1901), 27–157.

11 В Четириевангелие от 1562 г., което днес се пази в Църковно историко-архивния институт в София със сигнатура ЦИАИ 34.

12 Темата за кратовския скрипорски център и неговите книжовници е бил обект на редица публикации, посочени от Боряна Христова в енциклопедичната й рубрика „Кратово“ в *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник* (2. преработено и допълнено издание), Съставител Донка Петканова (Велико Търново : Абагард, 2003), 269–270. Темата продължава да е актуална и то от гледна точка на връзките между Кратово и другите книжовни средища. Срв. Вилдова Евлогиева-Кацарова, Цв. Художествено оформяне на ръкописите от Софийското книжовно средище – XV–XIV век. Автореферат за присъждане на научната и образователна степен „доктор“. София, 2013, с. 23 - http://nha.bg/uploads/ckeditor/AVTOREFERAT-Evlogieva-Katsarova.pdf.

SUMMARY

THE LONG LIVES OF THE MARTYRS OF SOFIA

Maya IVANOVA

This work draws a comparison between the long life of St. George of Sofia (†11th February 1515) and that of St. Nicholas of Sofia (†17th May 1555). Both works were written in the 16th century in Sofia and depict real historical events. The are the highest achievements in hagiographic prose of that century, examples of the Sofia literary centre of the 16th century. We trace the correlation between the old traditions of the genre of long vitas and the new literary moments, typical of the time. We take a look at what happened with the genre of long vitas at the end of its active existence – the line between the old and the new literature. A number of facts show the literary connections between Sofia and Kratovo in the 16th century. Some of these links are mentioned in this article.

НОВИ СОГЛЕДУВАЊА НА ОДДЕЛНИ ТЕМАТСКИ ЦЕЛИНИ И ПРЕТСТАВИ ВО ТРЕМОТ НА ЦРКВАТА СВ. АТАНАСИЈ АЛЕКСАНДРИСКИ, МАНАСТИР ЖУРЧЕ

Јехона СПАХИУ
НУ Национален конзерваторски центар – Скопје
jehspa@yahoo.com

7.04 : 75.052.035.1 (497.7)

Апстракт: *Предмет на нашето истражување се неколку одделни тематски целини и претстави во отворениот трем на црквата Св. Атанасиј Александриски во манастирот Журче, насликани во 1621/22 година. Главниот акцент е ставен на илустрацијата на Календарот којшто е единствен ваков пример кај нас, но и во поширокиот регион. Голем дел од долните површини на тремот биле покриени со вар, по чие отстранување се откриени нови содржини. Една од нив е претставата на св. Сисој пред гробот на Александар Велики која досега не е потврдена во науката. Сликарската програма на тремот е дополнета и со претставите на четири животни во првата зона на столпиште, како и декоративните геометриски мотиви и вази со цвеќиња.*

Клучни зборови: *трем, Журче, Календар, месеци, Деисис, св. Сисој, животни*

Манастирот Журче со црквата посветена на архијерејот св. Атанасиј Александриски се наоѓа во близина на истоименото село во Демирхисарскиот регион (**сл. 1**). Натписот над влезната врата во наосот сведочи дека црквата била изградена и насликана во 1617 година[1]. Во, однадвор, едноставната еднобродна црква во чијашто внатрешност се конструирани по три потпорни лаци, се наоѓа богата тематско – иконографска програма[2]. На западната страна во 1621/22 година е дограден и живописан тремот, што се дознава од натписот испишан во лентата околу калотата која го надвишува овој простор[3]. На ѕидните површини во впечатливата архитектонска конструкција на тремот, со калота којашто е поставена на источен пар пиластри и западен пар столпци меѓусебно поврзани со лаци, е прикажана сликарска програма со сложена идејно-тематска концепција, додека дел од содржините во долните зони долго време биле затскриени под варови премази[4]. Една од

1 Поопширни податоци за историјата, архитектурата и сликарската програма во наосот и тремот на црквата се содржани во монографијата посветена на манастирот, в. Јасминка Николиќ-Новаковиќ, *Живописот во црквата Св. Атанасиј Александриски во Журче* (Скопје : РЗЗСК, 2003), 27.
2 *Ibid*, 27-60.
3 *Ibid*, 61.
4 Во текот на конзерваторско-реставраторските интервенции изведени од страна на стручниот тим од тогашниот Републички завод за заштита на спомениците на културата, сега НУ Национален конзерваторски центар - Скопје, варовите премази се отстранети по механички пат, сп. Извештај за извршените конзерваторско-реставраторски работи на црквата „Св. Атанасиј Александриски“, с. Журче – Демир Хисар (Скопје : РЗЗСК, 2003).

сл. 1 Црквата Св. Атанасиј Александриски, манастир Журче

највпечатливите целини е илустрацијата на Календарот којшто е единствен ваков пример кај нас, но и во поширокиот регион[5].

За разлика од менолозите во кои се прикажуваат различни видови маченичка смрт на светителите, поединечни случувања и празници на црковната година[6], календарите го визуелизираат цикличниот концепт на времето, а месеците од годината се симболично илустрирани преку различни сезонски работи, одредени дејности, но и обредни активности. Низ историјата на човештвото, разни цивилизации и култури имаат различен пристап на пресметување, одбележување и прикажување на времето[7]. Во грчко-римската уметност[8], а потоа адаптирано и во ранохристијанскиот период, персонификацијата на дванаесетте месеци преку фигури кои вршат одредена активност најчесто се јавува на подните мозаици[9], но Источната Црква во следните векови започнува да ја напушта нивната

5 Календарот во манастирот Журче за првпат е споменат од М. Ќоровиќ-Љубинковиќ (Мирјана Ђоровић-Љубинковић, „Две цркве XVII-ог века из Крушевског среза," *Гласник скопског научног друштва, књ. XXI* (1940): 157-159.), а потоа обработен од А. Василиев (Асен Василиевь, „Две старинни манастирски цьркви в Македония," *Годишникь на Народния археологически музеи*, кн. VII 1942 (1943): 128-135.). П. Мијовиќ во врска со византиското пресметување на почетокот од годината го наведува и примерот од Журче (Pavle Mijović, „Computation byzantine dans le Ménologes de St. Nagoričino et Treskavac et dans le Calendrier de Žurča," *Bulletin de l'Académie serbe des sciences et des arts*, T. XXVIII, Classe des sciences sociales, Nouvelle série, No 8 (1961): 21-25.; Павле Мијовић, *Менолог. Историјско-уметничка истраживања* (Београд : Археолошки институт, 1973), 99.), додека авторот на монографијата за манастирот Журче, Ј. Николиќ-Новаковиќ прави опис на сцените во кои за првпат е вклучена и откриената претстава на месецот јуни (Николиќ-Новаковиќ, *Живописот во црквата*, 75-76). Најновите истражувања за оваа целина се презентирани кај: Јехона Спахиу, „Календарскиот циклус и четирите животни во тремот на манастирот Журче", *Патримониум.МК* 13 (2015): 257-272.

6 Мијовић, *Менолог*, XIX – XXVI.

7 За различните начини и бројните примери, в. Kristen Lippincott with Umberto Eco, E. H. Gombrich, and others, *The Story of Time* (London : Merrell Publishers, 1999-2000), *60-75.*

8 James C. Webster, *The Labors of Months in Antique and Medieval Art to the End of Twelfth Century* (Evanston and Chicago : Northwestern University, 1938), 5-36.; Tracey E. Eckersley, "Iconography of the Vintage in the Mosaics of Roman Spain and North Africa" (MA thesis, McMaster University, 1995), 25, 42-43, 103-108, cat. 10/fig. 10, cat. 24/fig. 23, fig. 26-27, fig. 43, fig. 49.

9 Rachel Hachlili, *Ancient Mosaic Pavements. Themes, Issues and Trends* (Leiden – Boston : Brill, 2009), 191-194 (со примери).

илустрација. Календарот станува една од омилените теми во западната уметност, особено во романичката и готичката епоха преку бројните примери од Франција, Шпанија, Италија и Англија[10]. На Запад темата е често застапена во ракописите, ѕидното и штафелајното сликарство, скулптурата и релјефот, а месеците честопати се придружени и со зодијачките знаци. Меѓутоа, не постои еден воспоставен модел кој потоа се мултиплицирал, туку има различни варијанти на осмислување и прикажување на календарите кои се одраз на обичаите, фолклорот, верувањата и обично се прилагодени на поднебјето од каде што потекнуваат.

Примерите од западната уметност, вообичаено, започнуваат со месецот јануари[11], што се чини дека не е случај со Календарот во манастирот Журче којшто, според местоположбата и според византиското пресметување на почетокот на годината, почнува со месецот септември[12]. Во сцените од нашиот пример е претставен по еден протагонист кој врши одредена активност, освен месеците август и октомври коишто се прикажани со по две фигури, сите облечени во туники. Иако, некои од сцените се оштетени/избледени и не им се зачувани натписите, недостасува месецот мај, а од сите најенигматичен е месецот август.

Месецот септември (SEPTE...) во нашиот пример е прикажан на северната страна од југоисточниот пиластер (**сл. 2а**). Претставено е момче кое со левата рака собира гроздови од лозата пред него и ја полни кошницата што ја држи во десната рака. Овој месец во сите примери, речиси без исклучок, прикажува берба на грозје[13]. Иако, натписите кои ги идентификуваат календарските сцени од Журче се испишани на црковногрчки јазик, сепак претставата сосема одговара на стариот словенски назив за овој месец – гроздобер[14].

Октомври, нема зачуван натпис, сместен е на северната страна од југозападниот столбец, а илустриран преку сезонските земјоделски работи карактеристични за овој есенски месец (**сл. 2б**). Постарата машка фигура ора со севгар т.е. два впрегнати волови, а младото момче сее. На сцената се прикажани активностите поврзани со есенското заорување и засејување кои, вообичаено, започнувале од празникот на постот,

10 За примерите од Франција, в. Émile Mâle, *Religious Art in France of the Thirteenth Century*, translated from the third edition by Dora Nussey (London : J.M. Dent & Sons, LTD; New York: E.P. Dutton & Co., 1913), 64-75., додека за шпанските примери, в. Manuel Antonio Castiñeiras Gonzales, "Cycles de la Genèse et calendriers dans l'art roman hispanique. À propos du portail de l'église de Beleña del Sorbe (Guadalajara)," *Cahiers de civilisation médiévale* 38e année, n°152 (1995): 307-317.; Marta Poza Yagüe, "Las labores de los meses en el Románico", *Revista digital de iconografia medieval* Vol. 1, No. 1 (2009): 31-42, посетено на 28.04.2015, url: http://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-13-LaboresMeses.pdf. За примерите од Италија, в. Chiara Frugoni, "Le cycle des Mois à la porte de la «Poissonnerie» de la cathédrale de Modène," *Cahiers de civilisation médiévale* 34 (1991): 281-295., како и тие со англо-саксонска провениенција: Sianne Lauren Shepherd, "Anglo-Saxon Labours of the Months: Representing May – A Case Study" (M.Phil. thesis, University of Birmingham, 2011), 1-59.

11 Mâle, *Religious Art*, 68.

12 Сп. Ђоровић-Љубинковић, „Две цркве XVII-ог века," 158.

13 Бројни примери на месецот септември се достапни во: Webster, The Labors of Months, pl. I-LXIII.; M.W. Merrony, "The Reconciliation of Paganism and Christianity in the Early Byzantine Mosaic Pavements of Arabia and Palestine," *Liber Annuus* 48 (1998): 472-474.; Hachlili, *Ancient Mosaic Pavements*, 192-193, 195.; Nadya Lobkova, "The Cycle of the Year: The Genre of Calendar Illustrations from Origins to Lucas and Martin van Valckenborch," Vol. II: Appendices (MA thesis, Ghent University, 2010), App. IV: 212-220.; Juan Luis Pérez Arribas, *Estudio comparativo del Calendario Agricola de la Iglesia de Beleña de Sorbe con otros calendarios* (Cogolludo, 2013), 24-25.

14 За називите на месеците во годината според старата словенска народна терминологија, в. Љупчо С. Ристески, *Категориите простор и време во народната култура на Македонците* (Скопје : Матица македонска, 2005), 355-356.

сл. 2 Сцени од Календарот: а) септември, б) октомври, в) ноември), г) декември и јануари, д) февруари и август

правоверието и покајанието, Крстовден (14/27 септември) и со кој се означува почетокот на новата аграрна година[15]. Месецот октомври во зависност од подрачјето е илустриран со разновидни земјоделски и стопански активности, меѓу кои најбројни се сцените поврзани со берба на грозје, подготвување на вино и сцени на лов[16].

Ноември (NOEVPηος) е насликан на јужната страна од северозападниот столбец (**сл. 2в**). Овој месец е претставен преку сцена на лов во која момчето со левата рака води две бели кучиња, а во десната подигната рака држи сокол. По есенското орање и сеење, студените денови се сметале за период без некои особени стопански активности[17], така што сликарот се одлучил да наслика соколар т.е. сцена на лов. Соколарството, во западните примери, најчесто го персонифицира месецот мај[18], додека ноември кај нив е со хранење или заколување на добиток, претежно свињи[19].

Месеците декември и јануари се прикажани во една сцена, преку две одделни фигури и натписи на источната страна од северозападниот столбец, а меѓу нив има отвор во кој е поставена греда како дел од архитектонската конструкција на тремот (**сл. 2г**). Декември (ΔΕΚΕΒΡΙΟC) е претставен преку поднаведнато момче коешто држи стап со десната подигната рака, водејќи пред себе две животни што наликуваат на свињи[20]. Јануари (Η

15 За активностите поврзани со првото заорување и засејување, особено за магиско-обредните, со кои се означувал почетокот на новата аграрна година, в. Ibid, 365-366.

16 Hachlili, *Ancient Mosaic Pavements*, 193-195.; Lobkova, "The Cycle of the Year," 27, 87, 92, 99.; Arribas, *Calendario Agricola*, 26-27.

17 Ристески, *Просшор и време*, 381.

18 Yagüe, "Las labores", 32.

19 Lobkova, "The Cycle of the Year", 25, 27, 30, 76, 92, App. IV: 230-238.; Arribas, *Calendario Agricola*, 28-29.

ANYAPHOC) е илустриран со претстава на момче во од, со стап потпрен на рамениците, со црвено платно на врвот, налик на торба и предмет кој личи на кавал.

За овие два месеца е искажана претпоставката дека станува збор за двајца пастири, од кои едниот е пред стадото, додека другиот го води добитокот[21]. Со отстранувањето на варовиот премаз се потврдува претпоставката дека месецот декември е прикажан преку фигурата на свињар. Кавалот во левата рака на втората претстава, исто така потврдува дека станува збор за пастир. Меѓутоа, стапот со црвеното платно наликува на торба и иако нашиот календар не започнува со месецот јануари, сцената можеби симболично го прикажува напуштањето на старата и преминот т.е. влезот во новата година што може да се протолкува како извесно модифицирано западно влијание. Имено, во скоро сите западни примери на Календарот, месецот јануари е прикажан со фигурата на Јанус со две лица што го има истото значење[22]. Воедно, познато е дека некои од словенските називи за месецот јануари се коложег и коледар, така што можеби станува збор за приказ на пагански обред врзан за почетокот на годината, но и за празнувањето на Божик[23], односно започнувањето на новата сончева година[24].

Февруари (ΦΕΡΥΦΑΡ) е насликан до месецот август на источната страна од северозападниот пиластер, меѓутоа за разлика од претходните два месеци, овие се одделени со бордура и се прикажани како засебни сцени (**сл. 2д**). Месецот февруари е персонифициран со фигура на коњаник знаменосец. Илустрацијата на овој месец не прикажува некоја одредена сезонска работа, туку обред кој го означува почетокот на пролетниот сточарски циклус што се практикувал на празникот Тодорова сабота, меѓу народот познат како „Тодорица". Празникот бил поврзан со разни обреди, меѓу кои и трки со коњи[25], а се чествувал во првата сабота од Велигденскиот пост во слава на св. Теодор Тирон и во спомен на настаните за овој ден, според синаксарите во Посниот триод[26]. За разлика од нашиот пример, на Запад сцените најчесто се со приказ на човек кој се грее покрај оган[27].

Сцените кои ги илустрираат месеците март и април се поставени една врз друга и се наоѓаат на јужната страна од североисточниот пиластер (**сл. 3а**). Март (Ο ΜΑΡΤΗϹ) е претставен преку фигурата на младо момче седнато на клупа без наслон, додека со двете подигнати раце држи расцутени гранки/цветови. Во западните примери, со претставата

20 Долната половина на сцената долго време била прекриена со вар којашто е отстранета со конзерваторските зафати. Иако сцената во тој дел е избледена, сепак е јасно дека се прикажани две свињи.

21 Сп. Василиевь, „Две старинни," 130.

22 Perrine Mane, "Comparaison des thèmes iconographiques des calendriers monumentaux et enluminés en France, aux XIIe et XIIIe s.," *Cahiers de civilisation médiévale* 29 (1986): 260.

23 Многу божикни обичаи се врзани за култот на сонцето и наместо стариот бог со кој завршува годината, се раѓа млад бог на сонцето со кој започнува новата година, в. Марта Бјелетић, „Словенски Месецослов (од Миклошича до Спича)", *Miklosichiana Bicentennalia: Зборник у част двесто̄те го̄дишњице рођења Франца Миклошича* (Београд : САНУ, Старословенски одбор, 2013): 106-107.

24 Ристески, *Просто̄р и време*, 371-375.

25 Изедначувањето на овој месец со празникот Тодорица во Календарот од Журче го прави: Василиевь, „Две старинни", 132-133, додека обредите поврзани со него, меѓу кои и организирањето трки со коњи, се презентирани кај: Ристески, *Просто̄р и време*, 386-388.

26 Сп. Лазар Мирковић, *Хеорто̄ло̄гӣја или исто̄рӣјски развӣта̄к и бо̄го̄служење то̄ра̄зника Православне исто̄чне цркве* (Београд : СПЦ, 1961), 147-148.; Анета Серафимова, „Воспоставување на иконите и Издигнување на Чесниот крст во наосот на Кучевишките Свети Архангели", *Ниш и Византӣја I* (2002): 245.; Eadem, *Кучевишкиот манастӣр Светӣ Архангелӣ* (Скопје : НИК Лист, 2005), 101.

27 Сп. Webster, *The Labors of Months*, pl. XXI, XXVII, XXXI, XLII-XLIII, XlV, XLVII-XLVIII, L, LVIII, LIX-LXIII; Lobkova, "The Cycle of the Year", App. IV: 143-151.

на момче кое во рацете држи гранки или цветови, симболизирајќи ја плодноста на земјата и цикличната регенерација на природата, најчесто се прикажува месецот април[28], а март вообичаено илустрира кроење на овошките[29]. Инаку, март е месецот кога започнува пролетта и месец на пролетната рамноденица (пролетен еквинокциј), така што илустрацијата сосема одговора на стариот назив летник[30].

Месецот април (АПРНЛНС) добил илустрација на младо момче кое со левата рака придржува јагне што го заколува со ножот во десната рака, како еден вид ритуален обред, а заднината е исполнета со цветови. Најраните прикази на април како момче со јагне се наоѓаат во ранохристијанските мозаици[31], што е реткост во западните примери[32]. Во нашиот пример постои можност, преку ритуалниот обред, да била визуелизирана идејата за Пасхалното јагне (Исход XII, 2-11) како основа и почеток на празникот на бесквасните лебови[33]. Според Словенскиот месецослов, пак, април е месецот кој го носи називот цвѣтенъ и/или тревен[34], што е доловено со растителните мотиви во заднината на сцената.

Следната композиција од Календарот е прикажана под месеците август и февруари на источната страна од северозападниот пиластер (**сл. 36**). Таа е откриена во текот на конзерваторските зафати и се смета дека станува збор за месецот јуни илустриран со две машки фигури[35]. Натписот не е зачуван, но сметаме дека преку неа всушност биле прикажани два месеци, односно јуни и јули. Поднаведнатото момче на левата страна, според остатоците на класјето, веројатно жнее. Другата фигура е наведната над кружно гумно со лопата во рацете што служи за вршење на жито[36].

Во познатите примери, месеците јуни и јули вообичаено прикажуваат активности поврзани со жетвата на житните култури што е, воедно, и еквивалент на нивните словенски имиња жетвар, златец и српен[37]. Јуни, најчесто се претставува преку фигура која држи срп и сноп жито или како жнее[38]. Гумното служи пред сè за вршење на жито, а одвојувањето на зрното од класјето може да се врши и со млатење т.е. удирање со специјален вид алатки[39], како што е насликано во месецот јули од Журче.

28 Yagüe, "Las labores", 32.

29 Во пораните примери март се прикажува како воин, а поретко и како пастир, в. Hachlili, *Ancient Mosaic Pavements*, 192, 195, fig. VIII-8b. За западните примери, в. Lobkova, "The Cycle of the Year", App. IV: 152-161.

30 Ристески, *Простор и време*, 356, 367.

31 За ранохристијанските примери, в. Гордана Цветковић – Томашевић, *Рановизантијски подни мозаици – Дарданија, Македонија, Нови Епир* (Београд : Филозофски факултет, Институт за историју уметности, 1978), ск. 103, 105.; Hachlili, *Ancient Mosaic Pavements*, 192, fig. VIII-8b.; Stephanie Hagan, "Time, Memory, and Mosaics at the Monastery of Lady Mary", *Expedition* 55, no. 1 (2013): 39.; Anastasia Lazaridou (ed.), *Transition to Christianity: Art of Late Antiquity, 3rd – 7th Century AD* (New York: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation, 2011), 96, fig. 35.

32 Од западните примери може да се издвојат претставите од базиликата Св. Марко во Венеција (Gerardo Rasetti, *Il calendario nell'arte italiana e il calendario abruzzese* (Pescara : De Arcangelis, 1941), pl. 30.)., катедралата Санта Марија Анунцијата во Отранто, Италија (Javier López de Ocáriz Alzola, "Los trabajos y los meses en el mosaico románico de Panteleón en la catedral de Otranto", *Brocar* 36 (2012): 227, fig. 5.) и каталонскиот манастир Санта Марија де Рипол, Шпанија (Arribas, *Calendario Agricola*, 15.).

33 Мирковић, *Хеортологија*, 173.

34 Сп. Franz Ritter von Miklosich, *Die slavischen Monatsnamen* (Wien : Aus der kaiserlich-königlichen Hof-und Staatsdruckerei, 1867), 3.; Бјелетић, „Словенски Месецослов", 111.

35 Сп. Николиќ-Новаковиќ, *Живописот во црквата*, 76.

36 За оваа претстава е искажано мислењето дека изгледа како да ја гаси варта, в. Ibid, 76.

37 В. Е. Гусев, „О реконструкции праславянского календаря (к проблеме этногенеза славян)," *Советская этнография* № 6 (1978): 135.; Ристески, *Простор и време*, 355.; Бјелетић, „Словенски Месецослов", 110.

38 Alzola, "Los trabajos", 229-232, fig. 8-9.

39 За утилитарните, семиотичките и митолошките аспекти на гумното, односно неговото место во словенскиот обредно-магиски и митско-симболички комплекс, в. Никос Чаусидис, „Митологизираното гумно во словенската

а б

сл. 3 Сцени од Календарот: а) март и април, б) јуни и јули

Последна сцена која ја заокружува оваа одделна целина во тремот на црквата Св. Атанасиј Александриски на манастирот Журче е илустрацијата на месецот август (АВГУСТ[ОС]) којшто е многу загадочен. Прикажани се две машки фигури, едната легната на одар, додека другата стои покрај него и во рацете држат некакви садови/понадици.

Во многубројните западни примери, август најчесто се прикажува со некоја земјоделска работа карактеристична за овој летен месец, но и за подрачјето[40]. За нашиот пример е искажано мислењето дека може да се доведе во врска со пренесувањето на моштите на архиѓаконот Стефан што се одбележува на 2/15 август[41]. Според иконографијата, најблизок пример на овој од Журче е Календарот за 1465-1517 од Фиренца, каде најневообичаена претстава е токму месецот август прикажан со фигура на лекар во посета на болен[42]. Според житието на архиѓаконот Стефан, неговите мошти по пренесувањето добиле исцелителна моќ и оттука може да се претпостави дека сцената е инспирирана од некој западен пример, но е адаптирана на подрачјето, културите и празниците кои тука биле почитувани и празнувани. Од друга страна, пак, според народните обичаи во одредени области празнувањето на завршената вршидба започнува со месење обреден леб што се приготвува од новото жито и се раздава на гумното кај стожерот[43], а месецот август бил познат и под името гумнар[44].

Од останатите содржини во тремот, на источната страна од северозападниот

традиционална култура – I“, *Studia Mythologica Slavica* 10 (2007): 83-104.

40 Во западните примери доминираат претставите на месецот август со приказ на вршидба, в. Lobkova, “The Cycle of the Year”, App. IV: 202-211.

41 Сп. Василиевь А., loc. cit., 130-133. За откривањето и пренесувањето на моштите на светиот првомаченик и архиѓакон Стефан, в. Јустин Поповић, *Житија светих за август* (Ваљево : Манастир Св. Ћелије, 1976), 23-30.

42 Во Фирентинскиот календар кој денес се наоѓа во Британскиот музеј во Лондон, на еден лист во две вертикални колони се прикажани месеците во медалјони придружени од зодијачките знаци и сончевите зраци. За месецот август е искажана претпоставката дека ваквиот приказ го одразува фактот што Девицата, којашто е зодијачки знак на овој месец, е владеена од Меркур, патрон на лекарите, в. Lippincot et al., *Story of Time*, il. 58.

43 Сп. Анета Светиева, „Стожерот како културно место и домашен дрвен идол во обредите, обичаите и верувањата кај Македонците,“ *Народното творештво на почвата на Македонија* (Скопје : Македонска академија на науките и уметностите, 1997): 53-63.

44 Ристески, *Простор и време*, 356.

сл. 4 Богородица на престол со малиот Христос и двајцата архангели

пиластер до влезот во црквата, а под месеците јуни и јули се наоѓа едноставен црвен крст на окерна основа со апотропејско-победоносниот криптограм: IC XC NH KA. На осмокракиот крст има три пречки од коишто долната е искосена, а од страните се забодени копјето и трската со губа. Неговата местоположба има апотропејска моќ со што се спречува влезот на злите и нечисти сили во црквата и ја чува нејзината чистота[45].

Во првата зона на северната половина од источниот ѕид е прикажана Богородица на престол со малиот Христос и двајцата архангели (**сл. 4**)[46]. Богородица (MP ΘY) седи на престол на чиј наслон е прикачено платно, а со левата рака го држи малиот Христос за рамо, додека нејзините нозе се поставени на супеданеум. Христос е претставен со бел хитон и окерен химатон како со десната рака благословува, а во левата се забележува затворениот свиток. Од двете страни стојат архангелите Гаврил (Г) и Михаил во бели свечени далматики и со рипиди во рацете.

Нејзин пандан на јужната половина од источниот ѕид е Деисисот (**сл. 5**)[47]. Во центарот е претставен Христос ([IC] XC) во темноцрвен хитон и син химатион, кој седи на престол со широк полукружен наслон, украсен со токарени столпчиња, а нозете му се положени на супеданеум. Со десната рака благословува, а во левата држи отворено евангелие каде што е испишан текстот со кој благословените праведници се повикуваат да го наследат Царството Небеско: ΔEYTE OI EYΛOГHMENOI T(O)Y ПATPOC (MOY) · KΛHPONOMOICATAI (Матеј XXV, 34). Десно од него е претставена Богородица (MP ΘY) во цел раст, облечена во син фустан и темноцрвен мафорион. Прикажана е со молитвено подадена лева рака, а со десната држи отворен свиток[48], каде што е испишана молитвата што ја упатува на нејзиниот Син: ΔEξE ΔEHCI(C) THC C(HC) MHTPOC H (OI)KTHPOM

45 Повеќе за крстовите со криптограми и нивното значење, в. Christopher Walter, "IC XC NI KA. The apotropaic Function of the victorious Cross", *REB* 55 (1997): 193-202.; Смиљка Габелић, „Линеарно сликарство Сисојевца. Прилог истраживањима нефигуративног сликарства", *Трећа југословенска конференција византолога* (Београд : Византолошки институт САНУ ; Крушевац : Народни музеј, 2000 [2002]): 417-439; Серафимова, *Кучевишкиот манастир*, 113-114.

46 Николиќ-Новаковиќ, *Живописот во црквата*, 72.

47 Ibid, 68, 72.

48 Детална анализа на развојот на темата на

сл. 5 Деисис

(N) TH MHTEPE (AI)T(E)HC TWN BPOTWN C(WTH)PIAN ΠΑΡΩΡΓΪCN (ME) CHNMΠAΘHCWN (Y)IE MOY[49]. Лево од Христос е стоечката фигура на св. Јован Претеча (O AΓIOC Ἰω̃), облечен во теракотен хитон и кафеав химатион со, исто така молитвено подадена лева рака, а во десната рака држи свиток на кој е испишано: METANOEITAI HΓΓIKEN (ГАР) · H BACΛHA TWN OYPANWN (Матеј III, 2)[50]. Овој познат и најчесто испишуван текст е со есхатолошка порака и предупредување за покајувањето[51], што е во согласност со функцијата на припратите т.е. западните претпростори на храмовите наменети за престој на покајниците и катихумените во текот на литургискиот обред[52].

Местоположбата на Деисисот на источниот ѕид крај влезот што води во наосот, ја изразува идејата за застапништво на Страшниот суд[53], иако тој не е визуелно присутен во тремот на Журче. Идејната поврзаност со Страшниот суд се потврдува и преку молитвите за мртвите со истакнатата крилата претстава на св. Јован Претеча од композицијата О Тебе радуетсја, во калотата[54].

застапништвото на Богородица и нејзините гестови, прават: Ivan M. Djordjević and Miodrag Marković, "On the Dialogue Relationship Between the Virgin and Christ in East Christian Art. Apropos of the discovery of the figures of the Virgin Mediatrix and Christ in the naos of Lesnovo", *Зограф* 28 (2000-2001): 14, заб. 5, 25-47.; в. уште: Sirarpie der Nersessian, "Two Images of the Virgin in the Dumbarton Oaks Collection", *DOP* 14 (1960): 73-75.

49 Оваа молитва е препорачана само во книгата на поп Данило (1674) (Миодраг Медић, *Стари сликарски приручници* II [Београд : РЗЗСК, 2002], 324.), додека во Ерминијата на Дионисиј од Фурна е наведен друг текст (Ibid, *Стари сликарски приручници III, Ерминија о сликарским вештинама Дионисија из Фурне* [Београд: РЗЗСК, 2005], 555.). За потеклото на текстот, поопширно в. кај: Djordjević and Marković, "Dialogue Relationship", 35-41 (со постара литература).

50 Медић, *Стари сликарски приручници III*, 554.

51 Сп. Мирјана Татић-Ђурић, „Икона Јована Крилатог из Дечана", *ЗНМ* 7 (1973): 46-49.

52 Весна Милановић, „Нартекс као место покајника и катихумена. Подаци из византијског писаног наслеђа и њихова рецепција у научној литератури", *Зборник „На траговима Војислава Ј. Ђурића"* (Београд : САНУ, 2011): 109-133.

53 За примерите на Деисисот од доцниот среден век насликани на источниот ѕид од припратите и на фасадите, најчесто во корелација со Страшниот суд, проследено со исцрпна литература, в. Серафимова, *Кучевишкиот манастир*, 209-210.

54 Св. Јован Претеча во оваа композиција е единствениот кој е прикажан фронтално,

сл. 6 Св. Сисој пред гробот на Александар Велики

На западната страна од југоисточниот пиластер, во првата зона е досега ненотираната претстава на св. Сисој пред гробот на Александар Велики која е доста оштетена и избледена со оглед на тоа што долго време била прекриена со вар (**сл. 6**)[55]. Прикажан е монахот Сисој со подигнати раце, размислувајќи за смртта над саркофагот со отворен поклопец во кој се гледа скелет. Не е зачуван идентификациониот натпис, а веројатно, не била испишана ниту кратката песна која претставува делумен наративен извор за ликовната интерпретација на претставата на св. Сисој како му се обраќа на гробот[56].

Неговата претстава со изразен дидактички карактер која е честа појава во монашките средини, особено во грчките, всушност, претставува реткост во спомениците од Македонија[57], а нашиот пример е трет по тој во наосот на манастирот Сливница (1606/07)[58] и од западната фасада на припратата на Полошкиот манастир (1608/09)[59].

Како чувари на влезот во тремот, во првата зона на столпците се четирите одделни претстави на животни насликани на окерна заднина. На јужната страна од југозападниот столбец е прикажан елен (**сл. 7а**). Претставата е оштетена и избледена, но се чини дека еленот јаде листови од гранките пред него. Следна е претставата на лав насликан на западната страна од истиот столбец (**сл. 7б**). На западната страна од северозападниот столбец има животно кое наликува на куче, односно на ловечката раса хрт (**сл. 7в**). Четвртото животно е мечка, кое е прикажано на северната страна од северозападниот столбец и е единствената

за разлика од останатите светители кои се насликани во тричетвртински став, в. Николиќ-Новаковиќ, *Живописот во црквата*, 68-69, сл. 50-51. Поврзаноста на Страшниот суд со неговото истакнато присуство се забележува и на лесновската икона О Тебе радуетсја (последна четвртина на XVI век), в. Викторија Поповска-Коробар, *Иконите од Музејот на Македонија* (Скопје : Музеј на Македонија, 2004), 254, кат. 62.

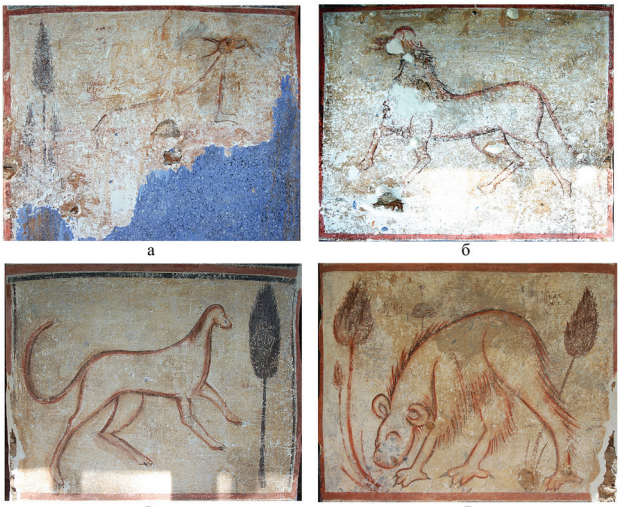
55 Претставата на св. Сисој првпат ја забележавме за време на нашите теренски истражувања во 2007 година.

56 Сп. Милош Живковић, „Свети Сисоје над гробом Александра Великог. Једна монашка тема поствизантијске уметности и њени примери у српском сликарству XVII века“, *ЗРВИ* L (2013): 913, 921.

57 За бројните грчки примери, но и тие од словенските средини, в. Ibid, 914-921 (со литература).

58 Сливничката претстава е насликана во прозорската ниша на јужниот ѕид во наосот и е проследена со текст, в. Викторија Поповска-Коробар, „Кон атрибуцијата на живописот во црквата на Слимничкиот манастир“, *ЗСУММ* 2 (1996): 228-229.

59 Сп. Eadem, Полошки манастир Св. Ѓорѓи, каталог (Скопје : Музеј на Македонија, 1998), 14.



сл. 7 Четирите животни: а) елен, б) лав, в) куче, г) мечка

претстава од животните со зачуван натпис (МЕ̃ЧКА) (**сл. 7г**). Насликани како кротки животни со елегантни движења, тие се прикажани во природен амбиент што асоцира на рајски предел, какво што е и самото опкружување во кое се наоѓа манастирот.

Животните имаат значајно место во религиозната уметност, прикажани во рамките на некоја композиција, самостојно или како декоративен мотив, честопати носејќи различни симболични асоцијации и алегории[60]. Уште од создавањето на светот кога Адам им дава имиња на животните во Едемската градина (Битие II, 19-20)[61], тие се во постојан контакт и интеракција со луѓето, што се потврдува со/преку нивното често споменување во Светото писмо и нивното вклучување во христијански контекст[62]. Едно од најпознатите дела со богата колекција на описи и интерпретации на животните и птиците е „Физиологот" (ὁ Φυσιολόγος) од ок. II век[63]. Како еден вид развиена дополна е популарната средновековна книга на сверовите, наречена „Бестиариј" (lat. bestiarium) којашто содржи мноштво прикази на животните, со јасен визуелен јазик и разбирливи морални поуки[64]. Во нашиот пример животните покрај веројатната профилактичка улога, би можеле да се доведат и во корелација со календарскиот циклус како некој вид персонификација на четирите годишни

60 Barbara Drake Boehm and Melanie Holcomb, "Animals in Medieval Art", *Heilbrunn Timeline of Art History* (New York : The Metropolitan Museum of Art, 2000, originally published October 2001, last revised January 2012.), посетено на 09.06.2015, url: http://www.metmuseum.org/toah/hd/best/hd_best.htm.

61 Henry Maguire, *Earth and Ocean: the terrestrial world in early Byzantine art* (University Park and London : Pennsylvania State University Press, 1987), 58-59.; Ead, "Adam and the Animals: Allegory and the Literal Sense in Early Christian Art," *DOP* 41 (1987): 363-373.

62 Jadranka Brnčić, „Životinje u Bibliji i biblijskoj duhovnosti", *Kulturni bestijarij* ur. Suzana Marjanić i Antonija Zaradija Kiš (Zagreb : Institut za etnologiju i folkloristiku : Hrvatska sveučilišna naklada, 2007): 53-79.

63 Сп. Josef Strzygowski, *Der Bilderkreis Des Griechischen Physiologus, Des Kosmas Indikopleustes Und Oktateuch, Nach Handschriften Der Bibliothek Zu Smyrna* (Leipzig : Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1899), passim.; Ana Stoykova, *The Slavic Physiologus of the Byzantine Recension: Electronic Text Edition and Comparative Study* (2011), Aspide/Second translation, Г: 153, посетено на 09.06.2015, url: http://physiologus.proab.info/version1/?re=21.

64 James M.R., The Bestiary, History: The Quarterly Journal of the Historical Association, No. 61, Vol. XVI, London 1932, 1-11; The Medieval Bestiary: Animals in the Middle Ages (ed. David Badke), посетено на 09.06.2015, url: http://bestiary.ca/intro.htm.

сл. 8 Вази со цвеќиња и геометриски декоративни мотиви

времиња, иако не наидовме на сродни примери[65].

На останатата површина од првата зона на западниот пар столпци се насликани вази со цвеќиња, потоа геометриски декоративни мотиви во вид на брановидни линии, концетрични кругови и квадратни касетирани полиња (**сл. 8**). Особено впечатливи се двете вази со каранфили, рози и друг вид цветови од југозападниот столбец кои се со, несомнено, ориентално-исламски белези[66]. Овие мотиви заедно со претставите на животните ја дополнуваат сликата на фантастичен предел и рајска градина.

На ѕидните површини над сцените и претставите од отворениот трем има голем број врежани и испишани записи и цртежи кои потекнуваат од XVIII и XIX век. Записите кои од аспект на заштитата се еден вид оштетување, сепак претставуваат драгоцено сведоштво за времето во кое се настанати, но и за личностите кои сакале својот престој/посета на црквата да остане запаметен.

* * *

Целокупното сликарство на манастирскиот храм во Журче (1617 и 1621/22) ги поседува стилските и иконографски одлики на сликарството од XVII век и се смета за дело на линотопски зографи[67], а постои можност да станува збор за локални сликари кои работеле под нивно силно влијание. Според стилската анализа, сликарството во тремот се атрибуира на главниот мајстор од наосот кој се претставил како мошне искусен автор[68].

За Календарот од тремот на манастирот Журче во науката преовладува мислењето дека е настанат под влијание на западните модели. Според нашите согледувања и особено

65 Четирите годишни времиња се најчесто персонифицирани со женски фигури со накит и разновидни атрибути или фигури кои вршат одредена активност типична за сезоната, додека нивното претставување како животни е покарактеристично за кинеската и јапонската уметност, в. James Hall, *Dictionary of Subjects and Symbols in Art* (New York : Icon Editions, 1974), 129-130.; Hope B. Werness, *The Continuum Encyclopedia of Animal Symbolism in World Art* (London : Continuum International Publishing Group, 2006), 94.

66 За исламските влијанија врз сценскиот ентериер и екстериер кои се најчесто со декоративен карактер, изразени преку сликаните архитектонски и пејзажни елементи, вклучувајќи ги и примерите од Журче, в. Анета Серафимова и Јехона Спахиу, „Нова власт – друга вера – прилог проучавању исламских утицаја на поствизатијску уметност“, *Саопштења* 45 (2013): 173-176, сл. 9.; Истите, „Нова власт – друга вера: исламски влијанија во поствизантиското сликарство во османска Македонија“, *Сборник в чест на 80-годишнината на професор протопрезвитер д-р Николай Шиваров*, Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методиј“ (2014): 306-309, сл. 9.

67 Сп. Николиќ-Новаковиќ J., loc. cit, 83, 90.

68 Исто, 85.

со компаративните проследи на познатите западни примери, сцените од календарскиот циклус се со поинакви композициски решенија и концепција. Западното влијание може да се сведе на малиот формат на сцените, како и на извесните иконографски решенија и декоративни елементи во нив коишто потсетуваат на илуминации, што ќе рече дека зографот можеби имал увид во некој ракопис со западна провениенција, но не треба да се исклучи ниту угледувањето во ранохристијанските мозаици, а ниту влијанието од исламската уметност[69].

Во приложничкиот натпис испишан в долж калотата, покрај трудот на игуменот на манастирот, јеромонахот Венедикт, се спомнува дека православните христијани го потпомогнале градењето на тремот со парични средства, богослужбени предмети, ниви, лозје и добиток. Натписот продолжува во квадратното поле над северниот лак, каде се наведува дека манастирот поседувал пространни ниви, ливади и полиња[70]. Овие податоци укажуваат дека примарни дејности на тамошното население, вклучувајќи ги и монасите од манастирот, биле земјоделството и сточарството, што е една од можните причини за вклучување на календарот во сликарската програма на тремот. На тој начин сцените (би) добиле функција на ѕиден календар за пресметување на времето и организирање на обичајно-обредните и стопанските активности, наменет за монасите и за верниците во една прилично профанизирана варијанта. Токму профаниот карактер е една од главните причини што оваа целина не добила свое место во православните црковни кругови, а тоа го прави Календарот од Журче исклучителна и единствена појава кај нас, но и во поширокиот регион.

Сложената идејно-тематска целина во тремот на манастирот Журче е, веројатно, осмислена со удел на јеромонахот Венедикт, додека зографот успеал вешто и досетливо да создаде впечатлива и оригинална сликарска програма.

69 В. заб. 66.

70 Сп. Ћоровић-Љубинковић, „Две цркве XVII-ог века“, 156.; Василиевь, „Две старинни“, 120.; Николић-Новаковић, Живописот во црквата, 61; Иванка Гергова, *Поменици от Македония в български сбирки* (София : Академични издателство „Проф. Марин Дринов“, 2006), 65.

* Потекло на илустрациите: Владимир Јанчевски, Мишко Тутковски, Јехона Спахиу; скици: Јехона Спахиу.

SUMMARY

NEW OBSERVATIONS OF CERTAIN THEMATIC UNITS AND COMPOSITIONS IN THE PORCH OF THE CHURCH ST. ATHANASIUS OF ALEXANDRIA, MONASTERY OF ZHURCHE

Jehona SPAHIU

In the porch of the church St. Athanasius of Alexandria at the Monastery of Zhurche there are certain thematic units and compositions, painted in 1621/22. The main accent is placed on the ilustration of the Calendar which is a unique example in our country, but also in the wider region. Calendar scenes from Zhurche are represented by one protagonist who performs particular activity, except August and October which are depicted by two figures. Although some of the scenes are damaged/faded and their inscriptions are not preserved, May is missing and obviously it was not included at all, while the most enigmatic is illustration of August.

Large part of the wall surfaces was under lime coatings, and after its removal new contents were discovered. It is the representation of Mother of God with the infant Christ among Archangels Gabriel and Michael, Deeisis, and the depiction of abba Sisoes above the open tomb with the bones of Alexander the Great that is noted for the first time. The painting program of the porch is complemented with representations of four animals (stag, lion, dog and bear) in the first zone of pillars as guards at the entrance to the church, as well as decorative geometric motifs and vases with flowers.

The complex thematic and iconographic concept in the porch of Monastery of Zhurche is probably conceived by the hieromonk Benedict while the painter skillfully and ingeniously managed to create a remarkable and original painting program.

ПО ТРАГИТЕ НА ПРЕДАНИЕТО „МАНАСТИР СВЕТИ АНДОНИЈА ВО Г. БЕР (ВЕРГА)“ ЗАПИШАНО ОД МАРКО К. ЦЕПЕНКОВ

фолклорно-хагиолошки паралели[1]

Ели ЛУЧЕСКА
ЈНУ Институт за старословенска култура – Прилеп
eli.lucheska@isk.edu.mk

398.2 (=163.3) (049.3)
271.2 - 36 : 929

Апстракт: *Во предложениот труд ќе се обидеме да одговориме на прашањето: Кој е свети Андонија? Истражувањето ќе го развиваме од народното предание на светителот кон канонизираната хагиологија со основна цел да го побудиме интересот во научните кругови за овој, речиси, непознат светител во македонската наука, истовремено укажувајќи и на можноста Македонската православна црква – Охридска архиепископија да го приклучи во македонскиот православен календар. Од не помало значење ќе биде и констатацијата дека личностите кои се прогласени за светители не се заборавени од локалната или националната историја, и тоа не само поради фактот што се почитувани како заштитници туку многу повеќе поради фактот што нивните зачувани мошти постојано ја излеваат чудотворната, исцелителска моќ.*

Клучни зборови: *Андонија, св. Антонија Нови Чудотворец, мошти, Бер/Верија*

Основен белег на животот на христијанските светители е чудотворната моќ, која им е дарувана како симбол на нивната безусловна верност кон Бог, а која најсилно е обзнанета преку чудата што се случуваат над нивните земски остатоци - светите мошти. Исполнети со благодатна и сакрална моќ, светите реликвии заедно со гробот и храмот во којшто се положени, се основниот елемент којшто е поврзан со појавата, негувањето и развојот на култот на светителот[2]. Во оваа смисла, речиси, и да не постои манастир или црква во христијанскиот свет, коишто не поседуваат пооделни делови или честици од телата на божјите избраници. Тие, како дел од општохристијанското, но и народното културно-историско наследство имаат огромно значење за локалните културни и религиски

1 Голема благодарност на проф. д-р Иванка Гергова за изнесените забелешки при презентацијата на трудот на конференцијата „35 години Институт за старословенска култура – Прилеп“, Кратово, 9-11 септември 2015 г.

2 Класични студии поврзани со светите мошти: Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs* (Bruxelles : Bureaux de la Société des Bollandistes, 1912)., особено осмото поглавје “Developments du culte des martyrs”; Andre Grabar, *Martyrium : Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. I. Architecture* (Paris : college de France, 1946).; Bernhard Kotting, *Die fruhchristliche Reliquienkult un die Bestattung im Kirchengebaude* (Cologne-Opladen : Springer Fachmedien Wiesbaden GMBH, 1965).

заедници како носители, чувари и почитувачи на овие свети реликвии[3]. За тоа сведочи долгата историја на почитување и поклонение, која започнува од 2-от век по Христос. Ваквиот однос и поврзаност со светите мошти, најверојатно, се должи на човековата побожност кон материјалните предмети и остатоци, која може да биде доживеана од поединецот и заедницата како „живо" присуство на светителот и неговата моќ[4], преку два начина: визуелниот контакт - погледот и телесниот контакт – допирот[5]. Во оваа насока, експлицитен пример претставува писмото од 594 г. на папата Грегори Велики, кој напишал дека „телата на апостолите свети Петар и свети Павле сјаеле толку чудесно и восхитувачки во нивните цркви, што човек не може дури ни да се моли без одреден страв". Непосредниот, визуелен контакт со гробовите на апостолите, како и чудотворната моќ која еманирала од нив, папата Грегориј и неговите современици, веројатно, ја доживувале сосема реално, зашто да се биде во близина на погребното место, значело „да се биде во присуство на светителот, што истовремено можело да биде и восхитувачко и застрашувачко искуство"[6].

Ваквиот вид на восхитувачка побожност, изразена преку конкретната, визуелна наклонетост ја среќаваме и кај нашиот најголем собирач на народни умотворби Марко К. Цепенков, во преданието „Манастир Свети Андонија во г. Бер (Верга)". Еве како ја доживеал: „Свети Андонија – треба да знаите оти је целокупен: лицето и рацете жолти му се како некој смил, коа ќе се приближиш до него да го целиваш, убаа миризба излегуат од него, мискојна мирисат, мискојна! Коа ќе му ѝ видиш рацете и лицето, санким сет од вчера како да умрел, толку чисти; само коските и кожата му стоит на снагата"[7].

Овде, логично се поставуваат прашањата: Кој е светителот Андон или Андонија кого М. Цепенков го овековечил во неговото предание? Ако овој светитетел се почитувал во Македонија и имал голем, изграден култ особено во јужните краеви од етничка Македонија, како што говори народното предание, зошто тогаш отсуствува од стручната и научната литература, но и од редот на прославените светители на македонскиот православен календар?

Охрабрени од хипотезата дека народните умотворби покажуваат поширокі полиња на истражување, а не само фолклористички и, иако како второстепен извор, имаат големо значење за изучување на нашата културна историја, ќе се осмелиме при разоткривањето на култот на овој светител да тргнеме од податоците за неговиот живот, зачувани во преданието, како и во неговата официјална хагиологија.

Според запишаното предание, св. Андонија бил родум од Тиквешко. Кога му дошло времето „да се покажи на земјава за светија целокупен", ангел Божји му рекол да

3 Ели Луческа, „Светите мошти во Македонија : Историско-религиозни аспекти", Во *Obraz świętości – świętość w obrazie*, ред. I. Lis-Wielgosz, W. Jozwiak и P. Dziadul, (Poznań : Un. Adam Mickiewicz, 2014), 255-267.

4 Давид Е. Хант, „Промет реликвија : позни римски извештаји," Во *Византијски светитељ*, пр. Сергеј Хекел (Београд : Православни богословски факултет, 2008), 230-244.; Тодор Енчев, „Ние сме видели и докоснали: Прекият контакт с мощите на мъчениците, като важен фактор за формиране на раннохристиянската храмова архитектура," Во *Средновековният човек и неговият свят, Сборник в чест на 70-годишнина на проф. д. и. н. Казимир Попоконстантинов* (София : Фабер, 2014), 717-734.

5 Georgia Frank, "The Memory of the Eyes : Pilgrims to Living Saints" in *Christian Late Antiquity* (Los Angeles, London : Berkeley, University of California Press 2000).; Brouria Bitton-Ashkelony, *Encountering the sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity* (Los Angeles, London : Berkeley, 2005).

6 Чарлс Б. Мек Клендон, *Потеклото на средновековната архитектура : градбите во Европа 600-900 година од новата ера* (Скопје : Арс Ламина, 2009), 23.

7 Марко К. Цепенков, „Преданија," Во *Македонски народни умотворби*, книга седма, ред. К. Пенушлиски, бр. 629. (Скопје : Македонска книга, 1972).

„стани од Тиквешко“ и да оди на тоа место каде што ќе го однеси колата со впрегнатите волови. Притоа, М. Цепенков забележува дека голем број на верници слушнале за неговото патување: „чуле солунчаните и други градои што сет околу Бер и сите го опчекуеле за кај нив да му појдит“. Предводен од ангелот Божји, св. Андон пристигнал во градот Бер[8] каде „со голема чес беше го примиле берчаните“ и откако покажал „некоја чудесија, се претставил и се посветил“. Потоа, народното житие раскажува дека „откоа се посветил свети Андонија, напрајле берчани еден убав манастир и го кладоа свети Андона во еден санд`к, опкоан саде со злато; санд`кот јет клаен на еден висок астал, во стредето на црквата, демек пред владиков стол, и секој чоек што ќе влези во црквата, прво треба да поминит под санд`кот од свети Андона, та после ќе поји пред иконите да запали свеќа и да целива, после ќе се врати кај санд`кот од свети Андона, та ќе му целива десница“.

Освен за споменатите обичајни дејствија поврзани со поклонението пред неговите мошти, М. Цепенков остава и драгоцени податоци поврзани со чудотворната моќ на светителот. Па така, првото чудо коешто св. Андонија го направил е поврзано со гранката, скината од дрво „црница“, користена за терање на воловите. Имено, кога слегол од колата на местото каде што се упокоил, ја закачил гранката во земјата, а од неа „коскоџамити црниче беше се сторило на часот“. Па кога берчаните го виделе тоа големо чудо - како се фатила гранката за земјата и како од неа изникнал лист - „беше станале и на часот беше му се поклониле и за чуден светец беше го примиле“. М. Цепенков потврдува дека црницата како светено/чесно дрво се почитувала и во негово време, па на секој што ќе дојдел во манастирот му се давало по едно „деланче“ за да го чува од секакви болести, а најповеќе им се давало „на померени што сет во умот, да ѝ носат на себеси“.

Всушност, чудотворната моќ на светителот најмногу се поврзува со неговата исцелителска способност да лекува луѓе со нервно-психички растројства, а за тоа М. Цепенков вели дека „на сто, еден улав назад се враќа неоздравен“. Тој нагласува дека во манастирот има многу „одајки и тремои“ послани со плочи на кои, пак, има прицврстено железни алки со кои ги врзуваат болните околу вратот. Така врзани остануваат 40 дена, или три пати по толку, сè додека не оздраваат преку молитвите на свештениците, кои утро и вечер ги изговараат пред светите мошти на св. Андонија.

Од изнесените податоци во народното предание, можеме да заклучиме дека во него е заокружен целиот систем на поврзани елементи кои го дефинираат култот кон одреден светител: патрон, свето место (црква, манастир, гроб), чуда (мошти, дрво), ритуали (црковни, народни практики и верувања) и преданија, со исклучок, на светото време, односно празникот посветен на светителот. Всушност, таму се забележани општите места (loci communes) потребни за изградување на композициската структура (вовед, основен дел, епилог) и тематската содржина (потеклото, божествениот повик, одвраќање од световниот живот, посвета на духовниот живот, чудата поврзани со моштите) на житието на светителот[9]. Оттука, нема да звучи пресилено доколку констатираме дека преданието претставува своевидно „народно житие“ за свети Андонија.

Од друга страна, пак, кога се познати овие елементи воопшто не е тешко да ја

8 Градот Бер се наоѓа во Егејскиот дел на Македонија, и слично на останатите населени места, кои по поделбата на Македонија во 1913 г. влегоа во состав на грчката држава, од страна на грчките власти е преименуван во Верија/Beroia. Тодор Х. Симовски, *Атлас на населените места во Егејска Македонија* (Скопје : Македонска книга, Здружение на децата бегалци од Егејскиот дел на Македонија, 1997), 10, 104.

9 За создавањето на житијата на светителите види термин „Житије“ Во Ђорђе Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова* (Београд : Вук Караџић, 1974)., со обемната цитирана литература.

одредиме историската вредност на преданието за свети Андонија и да констатираме дека станува збор за патронот-заштитник на градот Бер (Верија) - преподобниот и богоносен отец Антониј Нови Чудотворец, чии свети мошти и ден-денес почиваат во црквата посветена во негова чест.

При одредувањето на историската вредност на преданието, секако, од големо и првенствено значење се постојните археолошки и епиграфски докази, но, исто така, од голема важност е и житијната литература за светителот, под чие влијание е, најверојатно, настанато и самото „народно житие". Во овој контекст потребно е да потенцираме дека изворите за култот кон светителот можат да бидат од различен тип, но, несомнено, најголемо значење за истражувањето има хагиографската и хагиолошката литература, која претставува директно сведоштво за неговата појава и развој[10].

Житието на преподобниот и богоносен отец св. Антониј Нови Чудотворец[11], како и останатите житија настанати по примерот на православно- хагиолошките традиции, не е толку опишување на неговиот живот колку опишување на неговиот пат кон светоста, кон Небесното царство[12]. Хагиографијата нè информира дека тој е роден во градот Бер (Верија) во Македонија, во семејство на благородни и имотни родители, во 14-от век[13]. Уште како млад, поттикнат од љубовта кон Бог, ги напушта овоземските задоволства и се замонашува во манастирот „Св. Јован Крстител" во Переја, кој се определува и како скит на градот Бер[14]. Желбата да се посвети на повозвишен живот го натерала да се повлече во недостапна пештера, во близина на реката Алиакмон (ст.грч. Αλιάκμονας, мак. Бистрица), во која поминал педесет години во пост и молитва. Светителот, во текот на неговото подвижување се хранел само со растенија, а причеста ја примал од еден свештеник, единствениот кој го знаел живеалиштето на преподобниот. Откако им одолеал на сите демонски искушенија и проживеал над деведесет години, св. Антониј се упокоил во неговата пештера. Откривањето на телото на светителот се случило на начин кој ја илустрира неговата светост. Покрај пештерата поминале ловции и виделе како некоја рака ги повикува. Но, внатре не нашле жив човек, туку моштите на преподобниот и запалена светилка. Откако го известиле епископот на Бер, тој, заедно со свештенството и верниците отишол во пештерата да ги пренесе светите мошти со славопеење. Тогаш настанала кавга помеѓу верниците на Переја и Бер, кому да му припаднат моштите. По долги расправии одлучиле самиот светител тоа да го реши. За таа цел, ги ставиле светите мошти на една кола, впрегнале два вола и ја пуштиле да оди по волјата на светителот. Воловите брзо ја преминале реката и се упатиле кон Бер,

10 Силвия Аризанова, „Култът към светците в България и Византия през XIII-XV век," Во *Времена: Списание за световна история 8*, (2016): 2-6. Пристапено 25 декември 2015. http://istorianasveta.eu/media/Spisanie/joined_document.pdf.

11 Потребно е да одбележиме дека светителот единствено се почитува во месецословот на Грчката православна црква. Житијните податоци ги користевме од Јустин Сп. Поповић, „Преподобни и богоносни отац наш Антоније Нови, Чудотворац". Во *Житија светих за јануар.* (Ваљево : Манастир Св. Ђелије код Ваљева, 1991), 550-551.; Pravoslavie.ru, „Преподобный Антоний Новый, чудотворец." Пристапено 19 август, 2015. http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/59071.htm.

12 Виктор Живов, *Светоста. Краток речник на агиографските термини, Серия Thesaurus slavicus, термин „Агиологија."* (София: Славика, 2002).

13 Во фуснота 2 од житието на православната руска црква, св. Антониј Нови „според археолошките истражувања живеел во 12-от век, а не во 14 и 15-от век како што се мислеше порано". Притоа, нема наведено извор за кои археолошки истражувања точно станува збор.

14 Манастирот во тој период бил во полн процвет и во него се прославиле голем број на монаси, меѓу кои св. Григориј Палама, преп. Афанасиј Метеорски, преп. Никанор и преп. Дионисиј Олимписки. Pravoslavie.ru, „Преподобный Антоний Новый, чудотворец." Пристапено 19 август, 2015. http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/59071.htm.

во куќата на неговите родители. По ваквата одлука на светителот, моштите биле положени во црквата посветена на света Богородица, но набрзо оваа црква била срушена и подигната нова, именувана со неговото име, а во неа било положено и светото тело, кое станало причина за многубројни чуда. Планината на која се наоѓала светителската пештера, набрзо станала престојувалиште на аскети, така што ја нарекле„ Скит на св. Антониј Нови“.

Кон овие житијни податоци треба да додадеме дека, според истражувањата на Ј. Санидопулос (J. Sanidopoulos), црквата на 4 февруари 1898 г. изгорела од пламенот на свеќа[15], така што денешниот лик го добила на 12 септември 1904 г., кога била осветена од Константин Исаакидис, митрополитот на Бер. Во дворот на црквата, пак, заградена со кована ограда, се наоѓа црница која и ден-денес се почитува како свето дрво. Во деновите на неговото чествување – 1 август и 17 јануари, секоја година се собираат мноштво верници, а благодатниот дар на неговите мошти не престанува да чудодејствува[16].

Кои карактеристики ги пронаоѓаме во двете верзии на житието, т. н. народна и официјалната, на преподобен Антониј Нови Чудотворец?

Прва и основна е дека светителот е лице кое се одвојува од општествената заедница и се упатува на патот кој ќе го приближи кон Бога, со поддршка на неговото семејство. Тој го напушта градот во кој е роден и заминува во природна пештера, отфрлајќи ги сите обележја на цивилизацијата. Неговиот аскетски живот претставува постојана борба со демоните кои може да ги слушне и да ги види во разни облици. Но, најзначајната манифестација на светост е неговата исцелителска моќ, која се јавува преку молитвите и поклонението пред неговите посмртни остатоци. Поради чудотворното пронаоѓање на неговите мошти, како и нивната зачуваност, светителот добива мноштво на поклоници кои со „очите на верата“ ја доживуваат светителската присутна реалност до денешно време. За тоа, меѓу другото, говори и сликовитиот опис во житијата каде се опишани реакциите на верниците во Переја и Бер кога дознаваат за моштите на светителот, но и многубројните чуда кои се случуваат со нив. Тие се и причината светителот да стане патрон-заштитник на градот Бер.

Поткрепено од изворите, црковниот објект и житијната литература можеме со сигурност да го констатираме претходно изнесеното мислење дека светителот Андон или Андонија, за кој говори М. Цепенков во народното предание, е преподобниот и богоносен отец Антониј Нови Чудотворец, чии свети мошти почиваат во црквата, посветена на него, во неговиот роден град Бер.

Точно, култот кон моштите на светителот говори за живата, изворна, историска свест на христијанското население: во посмртните остатоци од светителското тело, во кое преподобниот го поминал својот пат на просветувањето, присутен е самиот тој или барем нешто од снагата на Светиот Дух, кој го исполнил. Оттука, произлегуваат и редицата на религиски практики – и народни и црковни, за кои детално нè известува Марко Цепепнков. Притоа, физичкиот контакт претставува важен елемент од целосниот култ и има значајни функции за богоугодното и молитвено однесување на верникот - христијанин. Овој контакт кој, во основа, е многу сличен со почитувањето на иконите, се должи најмногу на нивната чудотворна моќ[17]. Сведоштво за тоа се силните впечатоци кои ги илустрира М. Цепенков при

15 Авторот не ни дава поконкретни податоци околу настанатиот пожар, во смисла на неговата големина, што станало со моштите на преподобниот и сл.

16 Johnsanidopoulos.com (Mystagogy, The weblog Of John Sanidopoulos), “Saint Antony the New, Wondreworker of Beroia.” Пристапено 20 август 2015, http://www.johnsanidopoulos.com/2010/01/saint-anthony-new-wonderworker-of.html.

17 Елка Бакалова, „В търсене на чудото: поклонничество при чудотворни икони : Исторически аспекти и съвремени практики.“ Во

актот на поклонението и при описот на чудотворните исцеленија. Тие го демонстрираат не само визуелниот ефект при погледот и допирот со светителските мошти туку, уште повеќе, вербата за чудотворната помош која доаѓа од нив.

И на крајот, многу значаен е и фактот дека овој светител, како што кажува и преданието и житијната литература, потекнувал, се подвижувал и се упокоил во јужните краеви на Македонија[18]. Тоа е мотив повеќе, изнесените ставови во овој труд да претставуваат адекватен почеток за понатамошни теренски истражувања, анализи и студии од страна на македонската наука. Неговата афирмација ќе треба да придонесе МПЦ-ОА да го приклучи во редот на почитуваните светители во македонскиот православен календар, како што е тоа случајот со останатите локални светители св. Злата Мегленска, св. Ѓорѓија Кратовски, св. Ѓорѓија Јанински, св. Агатангел Битолски, св. Нектариј Битолски и.т.н.

Любен Прашков – реставратор и изкуствовед (София, 2006), 41-42.

18 Народната традиција го „пренесува“ неговото родно место од Бер во Тиквеш.

SUMMARY

TRACING THE LEGEND "MONASTERY ST. ANTHONIUS IN CITY OF BER (VERIA)" RECORDED BY MARKO K. CEPENKOV. FOLKLORE-HAGIOLOGICA PARALLELS.

Eli LUCHESKA

Starting from the folk legend "Monastire St. Andonia in the City of Ber (Veria)", written by Marko K. Cepenkov, and proceeding through archaeological and epigraphic evidence, especially from hagiographic literature, we reveal the character of Saint Anthony the New, Wonderworker of Veria who was born, lived and died in the southern region of ethnic Macedonia. Hagiographical data stored in "popular biography" testifies not only to great respect for the saint, but for a cult that grew up in and around Veria. This data includes helpful historical information about the saint himself, and about the history of the saint's celebration. Such popular biography shows how ordinary Christian people regarded the saint and what they expected of the saint, especially through transcendental contact with his sacred relics.

These attitudes represent the beginning for further studies, analyses and studies by Macedonian science in this field. Its affirmation should contribute to the Macedonian Orthodox Church including St. Anthony in the ranks of the respected saints in the Macedonian Orthodox calendar, as is the case with other local saints such as St. Zlata Meglenska, St. George of Kratovo St. George Janinski, St. Agatangel Bitolski, and St. Nektarij Bitolski.

ЖИТИЕТО НА СВЕТИ АЛЕКСЕЈ - ЧОВЕК БОЖЈИ, ПРОЗЕН РАКОПИС ОД 1828 ГОДИНА, ТЕКСТОЛОШКО - ЈАЗИЧЕН ОСВРТ

Виолета КРСТЕСКА
ЈНУ Институт за старословенска култура-Прилеп
violeta.krsteska@isk.edu.mk

091 : 003.349 (497.7) "18"] : 81
27 - 36 : 929

Апстракт: *Најпопуларната христијанска хагиографија свети Алексеј- човекот божји, со најстар словенски препис од грчки превод кој датира од 12 век, нашла свое место и во македонската средновековна и народна книжевност. Раширеноста на овој мотив ја следиме низ многубројно настанатата житијна литература во Македонија, посебно во периодот од 19 век, и тоа во ракописи на староцрковнословенски јазик со различни редакции, продуцирани од „актуелната" духовна провениенција, но и во мношивото ракописи на староцрковнословенски јазик од македонска редакција. Во нашиов прилог, тема на разработка од текстолошко-јазичен аспект, ќе биде уште едно интересно житије за св.Алексеј, пишувано во 1828 година, на западномакедонско наречје или, поточно, на мијачки дијалект. Самото житие е дел (с. 35-47) од „Зборникот од поученија", македонски ракописен текст, прва половина на 19 век.*

Клучни зборови: *св. Алексеј, христијанска хагиографија, фонетско-морфолошко ниво, лексика итн.*

Приоритетно и значајно место во библиографијата на црковнословенските хагиографски текстови, без сомнение, зазема прекрасната и интересна фабула за животот на свети Алексеј. Околу првобитниот мотив за некој си безимен „божји човек" кој напуштајќи го Цариград и семејството заминува во Едеса и живее како аскет, во Византија се создала чудесна и многу интересна приказна, односно легенда за светиот човек Алексеј. Имено, целосно посветувајќи му се на Бога, на денот на својата венчавка, Алексеј ја напушта својата свршеница и побегнува од Рим, за да живее непознат како просјак 17 години, во градот Едеса, а потоа другите 17 години, повторно во родната куќа, но непрепознаен од најблиските. Дури после својата смрт, преку писмото кое мртов го држел во рацете, ќе им се открие дека тој е нивното единствено чедо Алексеј[1]. Ова е, во најкуси црти, јадрото на приказната.

Архетипската содржина на легендата, се зародила во Сирија, 5 - 6 век и, веќе, нема сомнеж меѓу истражувачите дека таа е настаната пред византиско-грчката[2]. Нејзиниот

1 Biserka Grabar, „Legenda o Sv. Aleksiju u Hrvatskoj srednjovjekovnoj književnosti," *Slovo. Časopis staroslavenskog instituta*, br. 27 (1977): 61.

2 Вера Стојчевска-Антиќ, „Свети Алексија - човекот божји во средновековната ракописна и народна литература," *Литературен збор* 2 (1981): 82.

најстар словенски превод – препис датира од 12 век, а се наоѓа во рускиот Златоструј (збирка стари книги од 12 до 14 век), во Народната библиотека во Ленинград или денешен Санкт Петербург[3]. Значи, кај словенските народи, житието преминало од грчката преводна литература, а, пак, најновите истражувања, недвосмислено укажуваат дека неговата обработка прво се јавила во јужнословенска средина.

Хагиографијата опстојува, низ своите многубројни и раширени преписи, со голема популарност и во идните векови, како во европската литература така и во словенската, а нејзини интересни верзии наоѓаме и во народното творештво. Се разбира, омилеоста на оваа легенда и меѓу народот во Македонија проектирала многу ракописни житија и легендаризирани преработки од повеќе редакции, во зависност од општествено-историските околности, посебно во периодот на 19-от век. Би ги издвоиле тука: *Житието на свети Алексеј човек божји* од 1867, дел од Зборник издаден во Санкт-Петербург 1872, во ракопис, пишуван на македонски јазик со траги од рускиот оригинал[4]; *Чудата на пресветиот Алексеј човекот божји,* дел од Зборникот на песни на свети Георги, свети Алексеј човек божји и народен зборник на Илија Димитријевиќ, од 1838 година, текст печатен од црковнословенски тип, а препис од босански ракопис[5], потоа многубројните народни приказни, забележани од македонските преродбеници како, на пр. народната приказна за свети Алексеј, пренесена од Кузман Шапкарев, па други забележани во Велес, пренесени од непознати автори итн. итн.[6].

Уште едно, многу впечатливо по својата нарација, житие за овој светец е и Житието од 1828 година, кое е тема на овој краток прилог, а е дел, т.е. се наоѓа на с. 35 до с. 47v од разновидната, хагиографско-поучителна содржина на ракописната книга „Зборникот од поученија“[7]. Житието, како и комплетниот текст се пишувани со доста тешкочитлив современ грчки курзив, но јазикот е чист македонски, народен, од западното наречје, посебно периферната дијалектна сфера, односно дебарско-мијачки говор.

За разлика од споменатите ракописи кои се пишувани во стихови, нашево житие е пишувано во проза со еден многу емотивно богат, приказнечно-раскажувачки израз и кулминативна обоеност, што, зачудувачки реално, предизвикува “несвесна“ таговност кај читачкиот консумент.

Во однос на ултракраткиот јазично-компаративен осврт, ќе ги ексцерпираме најбитните црти кај двете нагласени житија:

При увидот на текстот од споменатото Житие од 1838, пишувано од прилепчанецот Илија Димитриевиќ[8], доста се воочливи фонетско- морфолошките и лексичките јазични белези од босанско-српско староцрковнословенска редакција (пр.: употреба на носовката од преден ред ѧ на местото од ѣ - бѧше, биѧху, моѧ, ѧде - српската именка, во множинска форма, или македонската – *јадови*), поѧс - македонско појас итн., рефлекс на тврдата носовка ѫ во у: из руку, мушко, заручнице, путоват, пут, тужна итн., рефлекс на вокално л во у, пр.: испунио, сузама итн, добро функционираат сите падежни форми итн.

3 Grabar, „Legenda o Sv. Aleksiju,“ 61.

4 Владимир Мошин, *Словенски ракописи во Македонија* (Скопје : Архив на Македонија, 1971), 317. Заб.: книгата се наоѓа во Ракописната збирка на Филолошкиот факултет, Скопје.

5 Ibid, 340. Заб.: книгата се наоѓа во Ракописната збирка на Филолошкиот факултет, Скопје.

6 Стојчевска-Антиќ, „Свети Алексија“, 85.

7 Виолета Крстеска, *Зборник од поученија, македонски ракопис со грчко писмо*, (Прилеп: Институт за старословенска култура, 2008), 1- 219. Заб.: Ракописот е настанат во периодот од 1827 до 1830 година, од непознат автор, а расчитаниот текст со негова лингвистичка обработка го следиме во споменатата монографија. Оригиналот се чува во Ракописниот оддел на Научниот архив при Бугарската академија на науки во Софија, под бр. 87.

8 Стојчевска-Антиќ, „Свети Алексија,“ 87-94.

итн.

Во споредба со ова Житие, нашето Житие има лингвистички карактеристики на типично македонски текст и претставува еден автентичен "модел" на тогашната јазична функционалност, односно тогашниот комбиниран јазичен израз: наднационалниот или староцрковнословенскиот и националниот или македонско-дијалектниот, со видлива преовладивост. Во потврдна смисла на тоа, анализата перцепира состојба на еден западно македонски говор, т.е. дебарскиот и на фонетско, морфо - синтаксичко и лексичко рамниште, во најкуси црти, би ги изнеле следните податоци:

На фонетско ниво́ реализирана е замената на тврдиот назал „ѫ" со шва-вокалот ă, во коренот на зборот и „а" во наставките, претежно, во акузативната наставка кај именките од женски род, со тврда –а – промена. Примери за во кореновата морфема.: păт, păтишта, răка, măшко, căде, măки итн., за во наставките, ќе наведиме само еден пример: на христијанска книга изучи, значи наместо книгѫ има книга итн; Карактеристичниот галички о-рефлекс на големиот јус , во нашиов текст е застапен со 2 примера: рока, потем. Состојбата со вокалните р, л и полувокалите јор, јер кажува нивни премин, и тоа: вокално р, л дале ăр, ăл, а редуцираните јор јер дале о / е, примери: сăрце, кăрсти, претăрпит, măртоф, сăлsи, четворток, дење итн.итн. Меката носовка ѧ и стариот долг вокал ѣ дале идентичен рефлекс **е**, примери: чедо, време, век, бела, десна, свет, лето итн. Во областа на консонантизмот следиме: процес на затврдување на меките консонанти (добрине, умирането, моленето, постене), губење на финалното **т** од консонантската група ст (радос, жалос, милос, гадос), упростување на секвенцата **вн** (натре), губење на протетичко **ј** (Ефимиан), но не и во кратките заменски форми (је велит, ја зеде), губење на интервокално **в** (жиотта, отгоори) итн.итн.

Од морфо-синтаксичката структура на текстот ги издвојуваме: доста предлошки конструкции на местото на падежните форми, фрквенција на постпозитивниот член **от, та то те,** се чува архаичната наставка за 3 лице еднина, презент -т (требит, бегат, да го честет), изведување на несвршените глаголски форми со суфиксот –ва (излегва, не ги кажвиш, кажват, да се радвам), присуство на глаголска л-форма или старословенскиот втор активен партицип на претеритот (давале, му кажал, му се нажалило). Остатоците од некогашниот падежен систем се гледаат во изразувањето на акузативно-генитивните односи и дативните, а релациите на речениците во сложените реченички конструкции се споведени преку сврзници (чунки, оти, за да) итн.итн.

Лексиката во овој краток текст би ја сведиле на два слоја: неодминливите староцрконословенизми (мајка, моштите, чедо, рака, лице вера, вода, небеси), зборови од туѓо потекло, т.е. турцизми и грцизми (измеќари, аманет, вилает, калабалак, софри, на даскала, милети, кинисае) и дијалектизми (носке, sезда, стопанката, ризата, одајата, рутиштата, јунвица, алтар, стăрни, зимва) а има и по некој фразеологизам (ближило време да го остајт овој век - да умри, седи со здравје - поздрав итн.итн.).

Главната цел на презентирањето на овој труд е да се изнесе или регистрира информацијата и податокот за уште еден словенски, односно македонски препис на извонредно популарната Алексеева легенда, која го има приматот на една од најстарите светски легенди, со најголем број преписи, а преку осврт от на краткиот текстолошки материјал да се даде уште еден, иако концизен, прилог кон проучувањата на фазите на развој на македонската историска дијалектологија или, воопшто, на фазите на развој на македонскиот писмен јазик.

SUMMARY

HAGIOGRAPHY OF ST. ALEXIUS THE MAN OF GOD, A STORY IN PROSE FROM 1828, TEXTUAL-LINGUISTIC REVIEW

Violeta KRSTESKA

Historically one of the oldest hagiographies, the Hagiography of St. Alexius the Man of God, with its unique emotional content and high moral motivation, is found—not by accident—in numerous versions and different revisions throughout the Christian East and European West. This story takes the primate in the folk creation, especially in Slovenian. Macedonian folk literature is enhanced with lots of legends in which the main character is St. Alexius the Man of God. Our short philological review is in addition to the story of St. Alexius, part of the book "Proceedings of lesson", written in the beginning of the 19th of century, and the purpose is to present a small section of written dialect (Miacki, Galicki).

ГЛАСОВОТЕ И МАРГИНАЛИИТЕ ВО ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКИТЕ ТЕКСТОВИ ОД ПЕРСПЕКТИВА НА ОРАЛНОСТА

Мариола ВАЛЧАК–МИКОЛАЈЧАКОВА
Александер ВОЈЧЕХ МИКОЛАЧАК
Adam Mickiewicz University Poznan, Poland
mawal@amu.edu.pl; mlikolax@amu.edu.pl

811.163.1 : [091 : 003.349

Abstract: *The aim of this paper is to investigate traces of orality in the Slavonic written tradition contained in marginal glosses and various annotations added by the authors of texts and their readers. Often written in a language far from the standardized one, they reflected the local dialects and the way of expressing characteristic for the spoken language. They should be seen as a kind of lively dialogue between the writers and readers, through the nature of the medium such as were the manuscripts and printed books later on. Tracing this dialogue allows to tell a lot not only about the reception of the text, but also to capture the manifestations of orality, which was characteristic primarily for cultures where writing was not a widespread and main form of communication. This applies particularly to the tradition of the Balkan countries, where Turkish occupation interrupted the natural development of literary creation. Therefore, the main area of our interests are the glosses and marginalia preserved in the works written in the areas of Bulgaria and Macedonia, which could be compared to the Latin tradition of such practices, widespread in medieval and modern literature Slaviae Latinae.*

Key words: *Cyrillianitas, glosses, marginalia, literary creation*

Гласовоте и маргиналиите не многу често се посебна истражувачка тема, којашто на нив го концентрира своето внимание како на посебни текстови, поддадени на литературна или јазична анализа. Најчесто тие се разгледувани во контекст на нивниот однос со текстовите кои ги придружуваат, бидејќи едвај се само надополнување на главниот дискурс, преку поврзувања со клучните точки на анализираниот текст. Сепак, понекогаш важно е да се разгледаат од нивната сопствена перспектива, концентрирајќи се на проблематиката изразувана преку нив самостојно и содржејќи посебни, неповрзани со носечкото дело, прашања и проблеми.

Едно од таквите прашања се трагите на оралност на гласови и маргиналии присутни во текстови, коишто може да се пронајдат во ракописите со потекло од латинската традиција, како и од кругот Cyrillianitas. Интересот за оралноста, кој сé повеќе е видлив во современата хуманистика, предизикан е од една страна од експанзијата на т.н. секундарна оралност, која Волтер Онг ја поврзува со развојот на новите медиуми, а од друга страна со веќе извршеното во истражувањата, враќање до материјалноста, која го свртува вниманието на предметите, кои се носители на значења [Ong 1992]. Тука спаѓаат токму манускриптите,

кои се вистински медиум за гласовите и маргиналлите, формирајќи ја нивната специфична поетика, јазик и начин на користење, како од страна на глосарите, така и од страна на читателите.

Пред да пристапиме кон опишување на трагите на оралност во маргиналиите и гласовите, треба да допрецизираме за каква всушност оралност се работи. Во никаков случај не мислиме на првичната оралност, туку на таа којашто функционира во заедниците кои не познаваат писма, ниту пак имаат технички можности за запишување на било што и било каде. Во тие култури целосно се зависи од сеќавањето и од прекажувањето на информации на жив јазик, со непосреден контакт меѓу луѓето кои слушаат, и тие кои зборуваат. А пак претходно споменатата секундарна оралност, присутна е во културите кои понекогаш се нарекувани постписмени, што се однесува на доминацијата на содржаните аудиовизуелни форми на пренесување. Не значи тоа дека во кај нив писменоста е во исчезнување, туку дека закоренета останува во други традиционални медиуми, кои и даваат специфични карактерисити, соодветни на својата мултимедијална природа.

Третиот вид на оралност, која ќе биде тема на нашите разгледувања е т.н. резидална оралност (нерекувана делумна). Се појавува таа во културите во кои познавањето на писмото е слабо распространето и функционира единствено во мал круг на елитите, кои соодветно ги опишува јужнословенскиот термин *knižownici*, кој се однесува на писмените луѓе, навооружани со книги. Во таквите заедници, значителна дел од меѓучовечка комуникација се одвува и понатаму усно, а поврзаните со неа навики, исто така се со учество на писмените луѓе. Со нивно посредство тие навики понекогаш стасуваат до пишаните текстови, како што е случајот со гласовите и маргиналиите. Причина за таквата појава веројатно е склоноста на глосарите за експресија на своите мисли и чувства во помалку напната и послободна форма, поинаква од обврзувачката форма на главниот текст на манускриптот. Води тоа до пренесување на навиките од живиот говор до пишаниот текст, кој преку нив добива орални карактериситки.

За да се разбере за што служи таа специфична оралност на објаснувањата, гласовите и маргиналиите, може да се посегне по размислувањата на Платон околу кршливоста на пимото, кои ги става тој во устата на Сократ во дијалогот „Фајдос". Се однесуваат тие на неколку прашања кои ја објаснуваат резервата на Сократ кон пишаниот дискурс, како и ја покажуваат надмерноста на живиот горвор во пренесувањето на некои содржини.

Во познатиот фрагмент, содржан меѓу стиховите 274B и 278E, Сократ приточува приказна за полемика на тема писмо, која ја воделе меѓу себе неговиот изумител, египетскиот бог Тот (нарекуван тука Теут) и египетскиот крал Тамуз, односно фараонот Тамуз. „Тогаш, кога дошле до буквите" – пишува Платон – „му рекол Теут на Тамуз: кралу, таа наука ќе ги направи египѓаните попаменти и повешти во памтењето; тој изум е лек за памет и мудрост". Како одговор Тамуз понудил спротивен аргумент: „Теуте, учителе најсовршен […] тој изум заборав во човечките души ќе засее, бидејќи човекот кој тоа ќе го научи, ќе престане да ја вежба паметта; ќе му поверува на писмото и сé ќе си споменува однадвор, со знаци туѓа на неговата природа, а не од сопствената внатрешност, од самиот себеси"

Друг важен аспект од користењето на писмото, на кој Платон обрнува внимание преку устата на Платон, е неговото споредување со ликовната уметност: „Тогаш и нејзините плодови стојат пред тебе како живи, кога за тоа ќе ги прашаш – тогаш мошне свечено милчат. Исто така и пишаните зборови. Не еднаш ти се причинило, дека тие мислат и зборуваат. А кога ќе ги прашаш за што станува збор, тие секогаш упатуваат не едно исто; секогаш истото". Од ова произлегува дека еднаш запишаната содржина мора да сведочи самата за

себе, бидејќи не може ништо да и се додаде, не може да се доообјани некому кој не сватил сé, или пак погршно запаметил. „А кога лажно ја оценуваат и погрешно ја кудат – вели Сократ – секогаш татко на помош е потребен, бидејќи самата не умее нити да се одбрани од напастта, ниту пак да ја отфрли".

Овие мисли на Платон може да се поврзат со концептот на гласови и маргиналии како извесен вид на надополнување на тектот на делото, објаснување, белешки кои се од помош за сеќавањето и други примедби од тој тип. Сите тие, за да ги исполнат тие функции, мораат да го прекршат вештачкиот дискурс на писмото, да се ослободат од неговата еднозначност преку пренесување на форми од квази-усни изрази. Тоа им дозволува да се наситат со лични и емоцианални елементи, што на некој начиј ја исполнува постулованото барање на Платон за личното како учестество на авторот во процесот на читање.

Стравот на Платон пред ослабувањето на сеќавањето всушност се однесува на влијанието на писменоста врз непосредно емоционалниот преказ, кој излегува од внатрешноста на духовните и искусените доживувања. Само со издобивање на сите тие работи од сопствената памет, а не преку повикување на мртвите, „засушени" во писмото некогашни емоции, може повторно да се почувствува нивниот вистински духовен размер. Затоа многу често, описите на маргинесите немаат содржинска врска со главниот текст, туку се однесуваат на надворешни ситуации и случувања од животот на глосарите. Нивниот цел е сепак мнемоничен.

Гласовите и маргиналиите окарактиризирани со оралност се проба за оживување на фактите и сеќавањата на многу понепосреден начин него официјалниот текст, затворен во рамките на тврдите конвенции на писменоста.

Гласовите и маргиналиите, исто така, одигруваат и друга улога, на којашто Платон обрнува внимание во другиот дел од својата одбрана на оралноста како своевидна објаснувачка и коментирачка функција, утврдена во содржината на писмото и тврдењата. Неговиот страв кон ограничувањата на писмото произлегува тука и од недостигот на можност за дорекување на било што и надополнување на ситуацијата, кога читаталот не ги разбира целосно информациите прекажувани на тој начин, или пак некој несовесен грешно ги интерпретира, не давајќи му можноста на неприсутниот автор да ги одбрани своите правди. Читачкиот акт се одбива во друго време и на друго место, различно од настанувањето на пишаниот текст. Поинаку е кога коприсутноста на говорителот и слушателот создава можност за задавање на дополнителни прашања и потребни надополнувања за разбирање на кажаното или негова соодветна интерпретација. Коментарите и објаснувањата на некој начин овозможуваат негово извршување во просторот на писмото, станувајќи глас на авторот или коментатор на текстот во ситуации кога го нема покрај читателот во моментот на восприемачки размисли или несоодветни судови.

Да разгледаме на кој начин избрани видови на гласови и маргиналии, наситени со различен степен на остатоци од оралност творат парарелен со главниот текст, а истовремено посебен и автономен дискурс, кој во суштина е еден вид на дијалог меѓу глосарите и читателот, а може дури и во извесна смисла слушател на нивното изразување.

Тука повторно ќе се повикаме на најпознатиот теоретичар на оралноста, Валтер Онг, кој изделува 9 карактеристики на првичната оралност. Нивни видливи траги сепак ќе пројадеме во многу гласови и маргиналии, наситени – како што веќе беше споменато со резидуална оралност.

1. Прва од карактеристиките изделени од Онг е адитивноста наместо подредеността – сите белешки вршени од скрипторите се внатрешен додаток кои стојат надвор од хиерархиската структура на текстот. Понекогаш сепак

примаат форма на вовед во главниот текст или еден вид на завршеток, но истовремено и без нив главниот текст би можел одлично да функционира. Воведите и завршетоците за кои тука станува збор најчесто се конвенционирани и произлегуваат од писмената традиција, што значи дека резидалната оралност кај нив е делумна.

2. Друга спомената карактеристика од Онг е напластувањето наместо анализата (сп. на пр. чести напластувања на изрази кој упатуваат на човечката наклоност кон гревот и други недосвршености: сп. на пр. описи содржани во евангалие од втората половина на XIII век: Съвръши с Маѳеи ръкож грѣшнаго Драгъıа попа Братолинова..., Съвръши с Лоука ръкож грѣшнаго Драгъıа попа, Съвръши с Иѡань ръкож гръвож и оумюль скьдь грѣхъı богать а илѣнемь скръдь Драгъı попь или патерик од 1346: Съгрѣшй бѫквѫ да простѣте, Съгрѣшй. Съгрѣшй, Грѣшено обрѣто, Грѣшено обрѣто въ изводѣ). (Фрагменти на маргиналии искористени во овој текст извадени се од: Б. Христова, Д. Караджова, Е. Узнова, *Бележки на българските книжовници X-XVIII век*, София 2003).

3. Со претходно споменатата карактеристика има врска следната, односно редундацијата, значи обемноста, или многукратното повторување на истото (сп. пролог од крајот на XIV век, чуван во библиотеката на БАН: Простите м ѡци аще съгрѣшй въ нѣкоемь словѣ..., Портети бе съписавшаго съıи пролог, Портети бе съписавшаго сию книгоу).

4. Пристојноста односно традиционализмот се пројавува во користењето на востановени воведни и крајни формули, како и традиционални молитвени фрази и гранични орални ситуации (на пр. Помени ги попа Герасима, Помени ме ги, помени ме свети пронаоѓани во бројни ракописи од XIII-XV век).

5. Една од најважните карактеристики на првичната оралност е блискоста на човечкиот свет, која произлегува од отфрленоста на зависните од писмото аналитички категории и абстактното мислење во корист на конкретната реалност. Оралната памет на гласот и маргиналијата овозможува постојаност во писмото на неважни работи од гледна точка на големата историја, а важни за поединечен човек. Во првичната оралност тие биле повторувани, присетувани и често митологизирани, благодарение на што опстанале и се спасени од заборав. Резидуалната памет на гласот и маргиналијата, исто така, случајно зачувала информации за следните поколенија преку писменото врежување на големи историски нарации, кои наменети биле за „вечно траење“ (во секундарната нарација, со која моментално се соочуваме, случувањата од приватата историја на луѓето запишувани се на пр. на фејсбук, блогови, интернетски форуми и сл.). Словенските скриптори често ги забележувале своите болести, тешкотиите во работата, проблемите при копирањето итн. сп.: ѿ Гладьнь сьлгъ та ми е срце смѫщено (апостол од втората пол. на XIII век), Зѣло кривъı книгъı из них же стѫ синѫ книгъı. да ми мъка ми ѥ (Асеманово евангелие), Є де не могѫ злѣ. е де и вѣтрь силень де не имамь цю (Макариево евангелие, XIII в.), ѿ горе тебе Продане понеже си злѣ (Бојанско евангелие, XIII в.).

6. Агностичко обојување, односно карактериситка на живиот говор која

произлегува од дијалошкиот карактер на комуникацијата и безпосредното, квази-усно обраќање кон адресатот, кое потсетува на соочувањето со зборови на интерлокуторите. Сп. Се грѣшнъıи азъ проучьть створениѥ Гигориа ѡ житии великаго ѿца нашего Ѧнѳониа, прѣлоѣениемь конуавь. мало что повесѣдовати, къ послоушающимь. всѣмь чрьнцѣ. коупно же и простъıимь. и простъıниѥ прошоу ѿ вс҃. аще рѣчь зазорноу и неоучъıщреноу коудель положали прелоганиѥ чл҃оса ѥго [...] (минеј од крајот на X в., копија од XIV в.), Ѡ горѣе тебѣ, Ѡ горе, Ѡ горе тебе Продане понеѣже си зле (Бојанско евангелие, XIII в.)

7. Емпатија и ангажираност наместо дистанца, односно наситен со емоции однос кон прекажуваните содржини Пиши ѡказаніѥ драгане. ꙗко за грѣхъı твоѫ б҃ъ твои лѫчит т, пиши страннїѥ (Драгански минеј, крај на XIII в.)

8. Хомеостаза, односно мотивирачка моќ на зборот, која предизвикува општествено делување со цел зачувување на дотогашниот ред, сп.: [...] пиши Влъчо грѣшниѥ и припиши, ѡти рѫка изгнива, а слава б҃ѥкиꙗпрѣбъıваѫ въ вѣкъı (Добрејшиево евангелие). Верата во таквата моќ на зборот била необично силна, скоро наклонети на неговата моќ биле дури и сопствениците на стари ракописи, кои сметале дека крадењето на книги е недозволив грев: И кой се покуси да их посвои или продаде, или украдне, да ест проклет, и анатема да ест [Цонев, 53]

9. Ситуација наместо абстракција, односно изрази условени од конкретно случување, важно за некое место и време, иако не во универзален контекст, актуелен секогаш и секаде, на пр. Проститє м брат҃. по миного си како патиса҃ ноцих пишѫще аще и грѫбо не кльнєтє (Битолски триод) Искоусихъ перо (Триод од XIII в., т.н. Шафариков триод). Таква карактеристика, исто така имаат сите информации од историски карактер (податоци за владатели во моментот на создавање на книгите, владици, нарачатели или финансиери на конкретни дела, како и други белешки за важни појави од гледна точка на пишувачот, како суши, глад, појава на скалулци итн.), сп.: В тожѥ же лѣто и врѣмє, и тоурци прїимише Скъдрь ѿ Бенетькь ѥ҃ца прѣ ревєнаго априлїа (Рилски панегирик, 1479 год.)

Повеќето од приточените погоре примери, покажува дека во едно изразување на копирачот или преведувачот (дури и во тие мошне лапидарните) обично содржана е повеќе од една карактеристика на оралното изразување. Тие се тесно помеѓу себе поврзани, често взаемно се имплицираат или произлегуваат една од друга (истото всушност го потврдија истражувањата за оралноста на балканските народни песни со религиозна тематика, забелешани од половината на XIX век и зачувани во печатена форма од бројни фолклористи, водени од коавторката на овој текст).

Не без врска со оралноста на гласот и маргиналијата е исто така иновативноста на јазикот во однос на основниот текст. Не од денес е познато дека историскиот развој на повеќето јужно- и источнословенски јазици е развој на постепено отстапување од црквенословенската норма – описите направени од раката на скрипторите укажуваат на бројни јазични иновации, како лексикални, така и фонетски, сведочејќи за разликата меѓу говорот и јазикот на писменоста. Овие прашања, сепак доста добро опишани се во научната литература, а поради истражувањата на јазикот на гласот и маргиналијата би можела да се развие историската дијалектологија и токму затоа тука нема да се задржуваме на нив.

SUMMARY

GLOSSES AND MARGINALIA IN MANUSCRIPTS OF ORTHODOX CHURCH IN THE PERSPECTIVE OF ORALITY

Mariola WALCZAK-MIKOŁAJCZAKOWA
Aleksander WOJCIECH MIKOŁAJCZAK

The aim of this paper is to investigate traces of orality in the Slavonic written tradition contained in marginal glosses and various annotations added by the authors of texts and their readers. Often written in a language far from the standardized one, they reflected the local dialects and the way of expressing characteristic for the spoken language. They should be seen as a kind of lively dialogue between the writers and readers, through the nature of the medium such as were the manuscripts and printed books later on. Tracing this dialogue allows to tell a lot not only about the reception of the text, but also to capture the manifestations of orality, which was characteristic primarily for cultures where writing was not a widespread and main form of communication. This applies particularly to the tradition of the Balkan countries, where Turkish occupation interrupted the natural development of literary creation. Therefore, the main area of our interests are the glosses and marginalia preserved in the works written in the areas of Bulgaria and Macedonia, which could be compared to the Latin tradition of such practices, widespread in medieval and modern literature Slaviae Latinae.

„ПРОВЛЕКУВАЊЕТО“ - СОСТАВЕН ДЕЛ НА НАРОДНАТА МЕДИЦИНСКА ПРАКСА ВО МАКЕДОНИЈА

Владимир КАРАЏОСКИ
Институт за старословенска култура – Прилеп
vladimir.karadzoski@isk.edu.mk

398.3 : 615.89

Апстракт: *Желбата за зачувување на здравјето на народот во Македонија, претставува една од неговите основни цели во животот. Тој е во постојана борба и осмислување на разни постапки за превенција и заштита од различни видови на болести. Една таква мерка претставува и провлекувањето како архетипски модел на превентивна и лекувачка етномедицинска пракса, која се користи во безброј различни варијанти. Неговата ефикасност е заснована врз база на верувањата во силата на материјалните предмети кои се наоѓаат распространети во природата, насекаде околу човекот.*

Клучни зборови: провлекување, натурални, вегетативни, атропоморфни, хабитални, домицилни, симболи

Здравјето за народот во Македонија не претставува само физичка благосостојба туку и високо општествено самочувство, кое произлегува од свеста за сопствената вредност и позитивните оценки на околината. Имајќи предвид дека здравјето, силата и физичкиот напор претставуваат главен дел на животот, тогаш е разбирлива големата чувствителност на човекот во Македонија во однос на маката од болести и физичката слабост или немоќ. Непредвидените и секогаш присутни закани, способни да ги разрушат и уништат сите негови напори во борбата за егзистенција, влијаат врз судбината на човекот - единката и на неговото опкружување.

Народните сфаќања и верувања во мистичните причини за најголем број болести, предизвикале преземање на разни превентивни мерки. Тие се постапки што означуваат еден процес преку кого може да се согледа еден дел на народната медицинска пракса, која ги претставува човековите активности за борба против болестите кои имаат загрозувачки карактер не само кон луѓето туку и кон животните - стоката.

Провлекувањето како заштита или ослободување од болеста се користи од страна на поединци, или е изведувано како колективна заштитна мерка. Моќта на заштита и лечење, покрај провлекувањето под каменот (натурална), ја имаат дрвјата (вегетативна), антропоморфни, хабитални и домицилни предмети и симболи.

Каменот е еден од **натуралните симболи** кој со својот облик, форма, големина и цврстина е симбол на вечната егзистенција. Каменот во споредба со другите предмети во природата се разликува по својата тврдост и трајност на материјалот, а со необичниот

таинствен облик, асоцира на неговата поврзаност со натприродните сили и моќ[1].

Неговата лековита функција доаѓа до израз и преку провирање низ пукнатини на некои камења. Чинот на провлекување низ отворот - дупката на каменот претставува верување во регенерација со посредство на женскиот космички принцип[2]. Овие, продупчените или некаде се нарекуваат *дупени камења*, претставуваат места каде се вовлекува целото тело, глава или рака, се фрла пара и се верува дека штитат од урок и секакво зло и поседуваат својство на оплодување.

Во Македонија постојат голем број на вакви камења кои имаат култен карактер. Обредната активност околу овие камења особено е интезивна во периодот кој, всушност, го означува фактичкото разбудување на вегетацијата, во деновите спроти Ѓурѓовден, поврзани со светецот св. Ѓорги, како и на самиот ден кога најчеста обредна активност е луѓето да се провираат низ отворот на овие култни камења или да кружат околу него - да вртат. Притоа се верува дека каменот, односно светецот, личноста која е поврзана со каменот, ќе им обезбеди здравје, плодност и потполна заштита од несаканите влијанија во текот на наредната година. Таква функција имаат Илин Камен во селото Звегор, Делчевско; Побиен камен – Гевгелиско; таканареченото Дупен Камен во селото Вевчани; исто така и лековитите камења во с. Ореово, Битолско, Ковчезите кај с. Крушевица, Мариово[3]; Бенли Таш (Бележит Камен) во близина на селото Иловица, Струмичко[4]; Дупениот Камен во с. Дражилово, Скопско[5] и многу други слични камења низ целата наша татковина. Низ пукнатината на овие камења се провираат болни и здрави луѓе, а посебно жените-неротки или жени на кои не им траат децата. Тука, исклучок е каменот во с. Крушејца, во таканареченото место Ковчези каде што постои забрана да се провираат здрави луѓе. Жените-неротки не смеат да се провираат низ овој камен, туку ги спуштаат само своите алишта. Во случај ако низ овој камен се проврe здрав човек, се верува дека тој ќе се разболе[6].

Кон оваа група можеме да ја приклучиме и карпата т.н. Црн Камен во близина на градот Велес. Овде карпата во содејство со водата ја има таа моќ не само да ги мокри „чистите души" пред Бога, а да ги остави суви оние кои се огрешиле туку за неа се верува и дека има моќ да им помогне на болните и несреќните. Овој камен лекува: *оврама, фанати, главоболки, помаѓа на жените-неротки и од други болести*[7]. Токму поради тоа, луѓе од сите страни на Македонија, а не ретко и странци, доаѓаат на Црн Камен и провирајќи се под карпата и водата бараат спас за својата мака. Се разбира, насекаде во Македонија камењата се даруваат со разни делови од облека, конци, курбан - животни и околу нив се палат свеќи.

И пештерите и премините во нив се сметаат за места на раѓање и обновување. Покрај нив, и тунелите и прокопите, односно местата каде имало можност човекот да се

1 Танас Вражиновски, *Народна митологија на Македонците*, кн.I, Соработници, Ристески, С. Љ., Караџоски, В., Симоска, Л., (Скопје-Прилеп : ИСК - ММ , 1998), 108.

2 Jean Chevalier и Alain Cheerbraut, *Rjecnik simbola, mitovi, sni, obicaji, geste, likovi, brojevi* (Zagreb : Nakladni zavod MH, 1989), 245.

3 Вражиновски Танас, *Речник на народната митологија на Македонците*, Институт за старословенска култура - Матица Македонска, Прилеп – Скопје, 2002, 216.

4 Иван Котев, *„Култните камења во минатото и во мугрите на новиот милениум," Македонски фолклор* бр. 58-59, год. XXIX (2001): 311.

5 Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у скопској котлини* (Београд : Српска краљевска академија, 1939), 526 [Српски етнографски зборник, Кн.бр. 24].

6 Танас Вражиновски, *Народна митологија на Македонците*, Кн. II, Соработници, Ристески, С. Љ., Караџоски, В., Симоска, Л., (Скопје-Прилеп, ИСК - ММ, 1998), 110.

7 Танас Вражиновски, *Македонска народна митологија : Фолклорни и етнографски материјали* (Скопје : Матица Македонска, 2002), 130-131.

сл. 1 Побиен камен Гевгелиско

сл. 2 Камен - Ковчези, село Кушејца, прилепско Мариово

провне се погодни за изведување на иниciско лечење.

Земјата, и во неа направените прокопи овозможувале да се практикува изведување на обреди на лечење. Земјата, исто како и мајката е заштитница, таа штити од уништување и таа е симбол на плодноста и обновата. Овие обреди се изведувани скоро во цела Македонија и нивната цел била заштита, односно превентива на човекот од заболувања, но најчесто се изведувале за заштита од епидемиски болести кај стоката. Пресекувањето на доловите е магиско разбивање и пресекување на злото - да се растури на едната и на другата страна, да не се спушта, да не делува соединето и да не удри во селото загрозувајќи ги човечките животи. Провлекувањето низ прокопот, според народното верување, има за цел да ја свлече болеста од телото, што претставува магиски акт на прочистување. На местото каде се изведува ритуалот, откако со прокоп ќе се пресечат долчињата се добива триаглест простор познат како амајлија, зашто се верува дека така обележаното место ќе обезбеди подобра мистична заштита, како и вистинска амајлија, односно ќе го засили дејството на огнот што ќе гори таму[8].

Вегетативни симболи - Вегетацијата, според народните верувања, поседува моќ и сила да предизвика промени. Поедини дрвја и растенија можат да служат за провлекување на деца, болни луѓе или на нивната облека, со превентивна цел или со цел за излекување.

И дрвото (стеблото, коренот), како и претходните предмети (шуплива стена, пештера или земја) е женски симбол. Тоа раѓа плодови со што се изедначува со родилката, мајката. Според толкувањето и верувањето, стеблото ги поврзува трите нивóа на космосот: подземјето со коренот, површината на земјата со стеблото и долните гранки, а горните гранки се поврзани со висините и светлоста на небото. Заради тоа се верува дека преку стеблото на дрвото може да се комуницира со вишите сили[9].

Најмногу верувања се поврзани со оревот, шипот и дабот. Оревот ја симболизира тајната која, како и неговата јатка е скриена во корупката. Тој е симбол на гатањето, на плодноста, на јачината и на трпеливоста. Оревот им припаѓа на оние дрвја кои имаат врска со животот на човекот. При појавата на некои болести, луѓето изведуваат соодветни

8 Велимир Николов – Пламенски, *Обредно – маѓискоѿо значење и ѿримена на „жив оѓан“ во Прилеѿско*, Фолклорот и етнологијата на Битола и Битолско, МАНУ - Скопје, Друштво за наука и уметност - Битола, УНК „Илинденски денови“ - Битола, Битола, 1981, 497- 499.

9 Танас Вражиновски, *Речник на народнаѿа миѿологија на Македонциѿе* (Прилеп – Скопје : Институт за старословенска култура - Матица Македонска, 20020, 158 -159.

практики од превентивна заштита. Најпознат начин е провирање под корените на орев кој се наоѓа на брегот на некоја рекичка или поточе. Ако нема соодветно место од каде ќе се провираат луѓето, тогаш тие копаат и прават простор под корените од каде се провираат. Но, на тоа место мора да има вода. Обредното провирање се случувало во глува доба, откако целото село ќе се собере околу оревот. Пред тоа, три жени вдовици, молчејќи, во пуста куќа замесуваат обреден леб со афион, катран, пелин и др., којшто после провлекувањето им се дава на луѓето: *Ќе испечеш афион и таму како ќе се промушнеш преко, преко дрвото, под дрвото и ќе сосипеш и ќе речеш, ко ќе никне афинот тогај и теб болест да те фане. Оти печен афион не ниче. И беа колаче месували, беа збирали млеко од црна магарица млеко, нешто*[10].

Провирањето под шип е таква магиско - лековита практика која била користена во цела Македонија, но најдобро ја познаваат поречките баснарки и најчесто ја употребуваат. Тоа е практика што не е свртена против било која определена болест, туку е употребувана секогаш кога по сонливоста или сонот на детето се гледа дека не е здраво и нешто го мачи. Кога детето: *во сон се превалит му се спијеш и ќе спијеш,* тоа означува дека го вознемирува лошотија: *од лошотија тоа, од лошотиште - во сон, кога ќе натрошит.*

Кога по повикот на баснарката ќе биде решено дека болното дете треба да се проврe под шип, пред да пристапат кон ритуалот, баснарката и мајката најпрвин треба да ги подготват потребните предмети за тоа. Баснарката се снабдува со нож и 5 шајки, а освен тоа од мајката на детето добива три парчиња конец: бел, црвен и син, како и пара. Мајката, пак, го подготвува својот мал багаж кој се состои од парче леб, малку сол и јајца, со лук или шеќер. Освен тоа, за потребите на баснарката се зема еден или два грста јачмен[11]. Така снабдени, баснарката, мајката и болното дете тргнуваат на местото каде што треба да се изведе интервенцијата. Обично, тоа се грмушки кои дотогаш не се користени за таква цел, а тоа се познава по немањето конци во боја на гранките на шипот, со кои го врзувале болниот при провирањето под нив.

По наоѓањето на соодветната грмушка, баснарката свртена кон исток, ќе ја искаже кратката баснарска молитва: *Ја со реч, Госпуд со блаосуф,* и пристапува кон делото. Избирајќи две гранки од две соседни грмушки кои растат една покрај друга, ги наведнува кон себе и потоа гранките кои допираат една до друга во форма на лак , ги врзува со конци во боја што ги донесла со себе. На врвот на овој магиски лак врзува монета која ја добила од мајката на детето, а од десната негова страна, долу на грмушката од шип, го поставува лебот, солта и јајцето или, пак, други жртви, наменети за таа цел од мајката. Во текот на изведувањето на овие дејства баснарката не престанува да ги шепоти нарачувањата, чија содржина се однесува на одделните актови на таа практика. Заврзувајќи ги гранките на шипот во лак, таа ја повторува формулата чиј главен сиже́т звучи вака: *Ја ќе те врза, света лошотија тује да останеш, тује врзана да седиш, тује да пијеш, тује да јадеш. Ја ќе ја провира, света лошотија тује да останеш, тује си се чепиш, од детето да се делиш, да се двојиш*[12].

По завршувањето на ритуалот, детето станува од земјата, а баснарката му ја

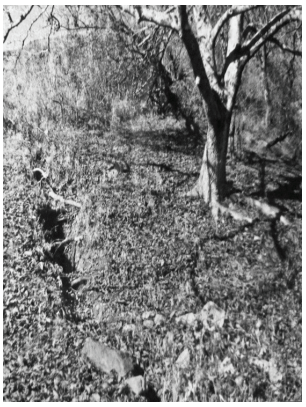
10 Архив на Институтот за старословенска култура, *инв.бр.К- 91/1996*, инф.Д.П.В. Снимено 06.11.1996 во с. Липец (Виничко).

11 Танас Вражиновски, Владимир Караџоски, и Соња Ризоска – Јовановска, *Јозеф Обрембски - значаен истражувач на народната култура на Македонците* (Скопје : Матица Македонска, Скопје, 2006),155.

12 Јозеф Обрембски, *Македонски етно-социолошки студии,* Кн.II, Редакција Танас Вражиновски, Прилеп-Скопје : ИСК-ММ, 2001), 131.

сл. 3 Провлекување под глог, обесување паричка на глог

сл. 4 Провлекување под глог –централен чин



сл. 5 Лековит орев с.Моштица, Македонска Каменица

врзува на вратот скинатата монета од шипот, на три конци во боја: бела, црвена и сина, изговарајќи ја веќе познатата формула: *Сребро на дете клаам, здравје детето да добијет*[13]. Со тоа обредната магиска практика која се прави за време на провирањето на детето под шипот е завршена.

Дабот, ја има улогата на свето дрво каде што во минатото, па и во некои места и во наше време, се одвивале разни религиозни практики. Самиот изглед на дабот и неговиот долготраен живот и издржливост, можат да се сметаат за симбол на силата: *То е цер. Цер дрво.Го имаше онде кај шо се провираат, во дрвото,селиште, ене го уште стојт тоа. Од клиној шо викаат деца на пример. Зарастено е. Дали е цепено или така е растено, ја така го имам затекнато. Ја знам по едно дете го носеа таму од селава долни и не можеа да го проврат па наиде некој човек само кол ли беше не памтам го расекуваа го делкаа малку и го провреа детето и си заминаа*[14].

На ваквите култни места вообичаено било да се оставаат разни белези (нишани) по извршената постапка.

Венецот е предмет исплетен од гранчиња, цветови, зелени растенија и билки кои се прицврстени најчесто со шарен конец. Народот верува дека магиската моќ на растенијата и билките, од една, и кружниот облик како симбол на небескиот свод, од друга страна, поставени на главата, се пренесувала и на неговите носители. Цветните венци се најзастапени во пролетно - летниот период од годината, а најчесто при обредите со вегетација. Венците сплетени од ѓурѓовденското цвеќе и врбови гранчиња биле поставувани на портата, во дворот, на шталата, за здравје и бериќет на домашните. На тој ден и стоката кога се терала од шталата на пасење морала да се провне низ венец во облик на лак, што претставува магиска заштита за сигурна и зголемена млечност[15].

Заради лековитите магиски својства кои ги содржат билките собрани пред

13 Јозеф Обрембски, *Македонски етно-социолошки студии,* Кн.I, Редакција Танас Вражиновски, (Прилеп-Скопје : ИСК-ММ, 2001), 170-171.

14 Архив на Институтот за старословенска култура, *инв.бр. К-149/2002*, инф. В.П. Снимено 2012 год во с. Косово (Поречe).

15 Ш. Кулишић, П. Ѓ. Петровић и Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, (Београд : Нолит, 1970), 59.

изгрејсонце на Иванден, болните и нападнатите од нечистите сили - леунките, за да оздрават биле провирани по три пати низ венец од иванденско цвеќе, кое требало да го исплетат три постари жени. Исто така, болеста кај бебињата наречена *на* (пролив) ја лекувале со провирање на детето низ венец исплетен од билката за лечење од *на*. Мајката го подавала детето на бајачката низ венецот, а притоа ги велела зборовите: *на ти дете со на*, а пак, бајачката и го враќала детето на мајката велејќи: *на ти дете без на*[16]. Покрај венецот било познато и практикувано и магиското опашување со разни цвеќиња. Најчесто тоа се правело со дебелика за да бидат луѓето силни и дебели и со здравец за да бидат здрави, односно силата на ова растение да се пренесе и на човекот[17].

Антропоморфните симболи се засновани на уверувањето дека поединците (мајката, свекрвата), оние кои позитивно мислат и му посакуваат побрзо оздравување на болниот, ја имаат таа чудесна моќ со својата добронамерност да му дадат помош на својот најблизок пред склопување на бракот, за време на бракот, да осигураат плодност и безбедно породување.

Исто така, своја магиска улога во оваа врста на симболи - лечење имаат и предците, нивните гробови или храмови како седишта Божји, користени за отфрлање на болеста со помош на провлекување: *А на Ѓурѓоен на Св.Никола, идат од каде не лани дури од Тетово дојдоа од град. А ко ќе гачкаш отвири попе дерман дадија цвети дерман. То го вика чоекот а овој шо го носи ќе го провира три пати таму. Ама ќе запали свеќа ќе остај паричиња кој како има. А жени кои немаат деца не знам лани се провира па кажуваат сега имаат деца. Носат поклон тука нешти или го даруваат... Сега да дојдат и ќи однесет на гроб ама женава шо ќе и води после ќе и дават незе. А поклон а паритe ќи остата надвор и свеќата и една ветка понаред ќе ја слечет... Од орманот шума... Е па и од јаболкница важно да го провниш него три пати, гранката гранче мало три пати - Ѓомити лошотијата да не се провирала некој друг. Па после да се провни значи*[18].

За време на велигденденските празници (на Велипеток) луѓето (и здрави и болни) во црквата се провлекуваат под плаштеницата, која во христијанството се смета за Христов одар[19]. Провлекувањето и наведнувањето на главата е посебен акт на искажување на почит кон Исус Христос, покорност, поздрав, но и повик за благослов за здравје.

Хабиталните симболи - меѓу кои се интимната облека, ракавот од кошула, ткаеница, појас, марама, чумина или бабина кошула, чумино платно се симболи кои поради својата логична структура се врзани за практичниот вид на односи помеѓу човекот и болеста. Тие биле користени во заштитата и борбата со разни болести и ослободување од нив.

Во Мариово, уште при само раѓање на детето, го завиткувале во ткаеница - шарена вута, чија шара е редовно на „прачки“ направени од бела и црна волна. Оваа шара ја симболизира снагата и отпорноста и му пружа на новороденчето доволна заштита од лошите духови и болестите кои тие ги носат[20].

Во Струмица ако некое дете било уплашено мајката веднаш ја симнувала шамијата од главата, ја врзувала во колце и низ него го провирала уплашеното дете. А потоа го допирала со устата неговото папоче и три пати изговарала „куку“. Во Кумановско, пак, за

16 Ангелина Крстева, „Народна медицина,“ Во *Етнологија на Македонците*, Крум Томовски (гл. ур), Галаба Паликрушева (ур.) и Ангелина Крстева (ур.) (Скопје : МАНУ, 1996), 251.

17 Весна Петреска, „Обреди со вегетација во некои пролетни обичаи,“ *Етнолог* бр. 3 (1993): 152-153.

18 Архив на Институтот за старословенска култура, *инв. бр. К-152/2001*, информатор М.А.Снимено 2001 во с. Инче (Пореч е).

19 Наум Целакоски, *Прилози за етнографијата на Македонија* (О. Мешеишта, Охрид : Здружение за наука, куктура и уметност „Идеи“, 2002), 177.

20 Војислав Радовановиќ, „Народна ношња у Маријову,“ *Гласник Скопског научног друштва* XIV (1935): 127-129.

заштита од различни болести детето било провирано низ „пустинска кошула“[21].

Слична очистувачка функција од лошите сили има и обредот на провирање на појасот преку глава и половината, па до долу на жената - нерота (три пати), појас кој е сплетен од бел и црвен волнен конец околу самиот камен (Говедаров Камен). Овој појас – колан заедно со камчето кое е прикачено на него како амајлија, жената треба да го носи цела година. Тој има заштитна функција, која ќе и помогне да се ослободи од несаканите сили и ќе ѝ овозможи да добие пород[22].

Од сите овие погоре спомнати делови од облеката - симболи, најпознато е чуминото платно. Платното, било ткаено од коноп од страна на жени, кои биле соблечени голи, покрај оган, а секоја требало да зашие дел од ова платно за својата облека, како заштита од болеста. Со зашиеното платно луѓето го заобиколувале целото селото[23].

Домицилни симболи - Куќата како простор на живеење на поединецот и неговата фамилија е место во кое кога ќе се изгуби мирот или, пак, ќе се појави некаква болест, домашните сакаат да се ослободат од неа. Во времето кога егзистирала големата семејна заедница (домаќинство) во неа секогаш можело да се најде и постара жена која се разбирала во магиската пракса и која ја преземала улогата на заштита и лекување на домашните од различни болести. Затоа се сметало дека самата куќа, капијата и оградата, вратата на куќата, прагот, сводовите, прозорците, биле места каде се изведувало лечењето, пред да се напушти куќата и да се излезе надвор од неа, или пред да се влезе во неа[24].

Вратата е заштитна граница и означува премин помеѓу внатрешното и надворешното. Таа претставува врска помеѓу домашниот внатрешен и надворешниот свет, но, воедно, таа претставува заштита од надворешноста, од лошите сили и болести, кои преку неа можат да влезат од надворешниот свет. За таа цел, од нејзината надворешна страна се ставаат венци со лековити растенија, за да ги спречат болестите и да ги заштитат домашните од нив[25].

Прагот како и вратата, симболизира раздвојување, но, исто така, е и простор кој означува поврзување. Го одвојува позитивното од негативното, минатото од сегашноста. За него се врзуваат многу обреди од секојдневниот живот на луѓето - од раѓањето, преку свадбата, до смртта. Прагот се смета дека е седиште на душите на предците кои претставуваат чувари на заштитната граница и ги обезбедуваат потомците. На прагот, како и на вратата се обавувале лекувања со провлекување низ и преку нив, бидејќи тие претставуваат место на премин во светиот простор и има, како што се верува, магична функција за оној кој поминува да го очисти, да го излечи, но и да го заштити и сочува од лоши болести и влијанија[26]. И прозорците имаат заштитна улога. Така, при враќањето од крштевка кумот и го подава крштеното дете низ прозорецот на бабата, при тоа таа вели: *Го купувам за сто пари, да ми живее сто години*[27].

Од сето погоре кажано, можеме да заклучиме дека провлекувањето како здравствен ритуал има свое место во етномедицинската пракса. Човекот преку доброволното учество во овој обред се обидува да најде пат преку кој би се спасил и ослободил од болеста,

21 Крстева, loc. cit, 251,255.

22 Караџоски Владимир, „Исцелителската моќ на Говедаровиот Камен,“ *Етно-културолошки зборник* кн.VII, (2001/2002): 85-87.

23 Наум Целакоски, *Дебараца, обреди, магии и обредни песни* (Скопје : Студентски збор, 1984), 253-255.

24 Танас Вражиновски, *Речник на народната митологија на Македонците* (Прилеп - Скопје, Институт за старословенска култура - Матица Македонска, 2002), 246-250.

25 Ibid, 98-99.

26 Ibid, 334-335.

27 Милан Хаџи Ристиќ, „Обичаи околу раѓањето и свадбата во Подгора - Долен Полог,“ *Етнолог* бр.4-5 (1994): 208-220.

како едно од средствата за враќање на здравјето. Со обредот на телесна манипулација, раководен од начелото за ослободување - отстранување на болеста со провлекување, со палење на огнот, свеќата, и други работи, тој мисли дека е на вистинскиот пат да се препороди и сака да верува дека може повторно да се крене, да се ослободи од стравот и по пат на телесно и духовно очистување да го поврати своето здравје. Длабоко верувајќи во магиската интервенција на провлекувањето, но и во моќта на овие култни места, луѓето се надеваат, а потоа и со помош на автосугестијата настојуваат да ја отстранат болеста, да го повратат својот психички интегритет и да се чувствуваат излечени. Веста за подобрувањето на здравствената состојба на оние кои пробале и го направиле провирањето, брзо се рашириува и врз останатите кои имаат мака и се заинтересирани за тоа. Теренските записи покажуваат дека оставените поклони: разните делови од облека, конци, и другите белези кои се најдуваат крај објектите, каде се врши провлекувањето, зборуваат за посетеноста на овие култни места.

SUMMARY

„INFILTRATION“ - COMPONENT PART OF NATIONAL MEDICAL PRACTICE IN MACEDONIA

Vladimir KARADZOSKI

Health for the people of Macedonia means not only physical wellbeing but also higher social self-esteem that comes from awareness of their own value and the positive assessments of the surrounding environment. Given that health, strength and physical effort are the most important aspects of life, the great sensitivity of people in Macedonia to pain and physical disease is understandable. Unforeseen events and ever-present threats that are able to destroy and annihilate all our efforts in the struggle for existence affect the fate of the individual and their environment.

Folk beliefs and mystical beliefs about the causes of most diseases led to the undertaking of a variety of preventive measures. As preventative actions we include those actions that have the basic desire and goal of preserving health and providing protection from various diseases of people and property. These are actions that signify a process through which can be seen a part of people's medical practices, encompassing all human activities to combat diseases that threaten people and livestock.

One such measure is also that of "infiltration" as an archetypal model of preventive ethnomedical practice which is used in countless different variants. Infiltration as protection or relief from disease is used by individuals and also performed as a collective protection measure. Such infiltration is managed by people who have experience, or by witch doctors, vortune tellers and others. It is believed that it has the power to bring about change or prevent the recovery of the sick. The power of care and treatment, despite infiltration under the stone (natural), is possessed by the trees (vegetables), the anthropomorphic, the habitus, and native objects and symbols.

МАРТИНКИТЕ КАКО СИМБОЛ НА ДОАЃАЊЕТО НА ПРОЛЕТТА

Зоранчо МАЛИНОВ
Институт за фолклор „Марко Цепенков“ - Скопје
malinov2000@yahoo.com

398.33 (497.7)

Апстракт: *Обичајот на изработување мартинки од усукани конци најчесто од црвена и бела боја, се поврзува со почетокот на месецот март - први март, кој во народниот календар е познат под неколку имиња: Марта, Првна Марта, Баба Марта, Мартинден, Летник и сл. Покрај вообичаеното народно толкување, дека мартинките се носат за здравје и среќа во текот на претстојната година/лето, постои толкување и дека тие се носат „за од змии“, т.е. луѓето да немаат проблеми со змиите преку летото. Вообичаено, мартинките се носат неколку денови во текот на месецот март и најчесто времетраењето на носењето на овие своевидни амајлии за заштита на луѓето од зло, несреќа и разни неволји, односно да им донесе здравје и среќа (к'смет), зависи од доаѓањето на преселните птици од југ. Имено, според едно толкување, мартинките се носат сè додека не се здогледа првата ластовичка или штрк кога, според обредната пракса, мартинката се симнува од раката и се ставa под камен. Според друго толкување, пак, тие се оставаат на трендафил за тие што ги носеле да бидат убави како цвеќето, додека во некои краеви се носеле сè додека самите не се искинат од носење. Носењето мартинки како симбол на доаѓањето на пролетта во некои балкански држави е мошне популарен обичај, така што првиот ден од март е воздигнат, речиси, на ниво на национален празник. Во Македонија, пак, овој обичај како постепено да ја губи својата популарност, иако постојат извесни обиди за институционализирано одбележување на првомартовската обредност со носење на мартинки.*

Клучни зборови: *мартинки, обичај, амајлија, симболика, пролет.*

Како еден од поинтересните обичаи со коишто се навестува доаѓањето на пролетта, особено за децата, секако претставува обичајот на изработување и носење на мартинки. Всушност, обичајот на усукување на црвен и бел конец и носењето на оваа своевидна амајлија околу раката, вратот или некој друг тел од телото, во некои македонски предели (Малешево, Пијанец, Горноцумајско, Осоговија, Радовишко, Струмичко, Гевгелиско, Кукушко, Охридско, Струшко и др.), најчесто е познат токму како мартинки или некое слично име изведено од месецот март, како што се на пример називите марти, мартенки и сл.[1]. Во

1 Зоранчо Малинов, *Традициското народен календар на Шопско-брегалничката етнографска целина* (Скопје : Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 2006), 146.; Райна Дражева, „Календарни празници и обичаи,“ во *Пирински край*, ур. Веселин Димитров Хаджиниколов (София : БАН, 1980), 439.

најзападните македонски предели, пак, за овие амајлии може да се сретне и друго име, како на пример, моњаци или м'лњаци - во Мијачијата, т.е. во пределот Мала Река и некои соседни предели[2], односно мањаци - кај Македонците со исламска религија во некои од селата во Струшки Дримкол[3].

Во Бугарија, каде што носењето на мартинки е застапено, речиси, во целата држава, обичајот најчесто се нарекува мартеница или мартеничка[4], додека кај Романците и Молдавците е познат како mărţişor (марцишор)[5]. Кај другите балкански народи каде што овој обичај е помалку застапен, се среќава и како Μαρτ΄ς (мартис) кај Грците, односно verore (вероре) кај Албанците [6].

Изработувањето на мартинките, најчесто со усукување на црвен и бел конец, вообичаено се прави во денот пред Први март или пред изгрејсонце на самиот празник. Овој празник, којшто го одбележува календарскиот почеток на месецот март, во различни региони од македонскиот етнографски простор е познат под различни имиња: Марта, Првна Марта, Баба Марта или Мартинден - во источните предели[7], односно Летник - во некои од пределите во западниот дел на Македонија[8]. Според едно толкување регистрирано во с. Габревци, во Радовишка Лакавица, мартинките се правеле одвечер, бидејќи не чинело да се усукуваат конците на самиот празник „за да не се сукаат змиите околу тебе, кога ќе работеш преку летото на полето"[9], додека во самиот град Радовиш, мартинките се правеле рано наутро, пред изгревот на сонцето на самиот празник[10]. Пред изгрејсонце мартинките ги правеле и во Горноџумајско[11], додека во Кукушко[12], кај Мијаците[13] и кај Македонците со исламска религија во Струшки Дримкол[14], мартинките, односно моњаците (мањаци) се изработувале на денот пред Летник и тоа, вообичаено попладнето, односно одвечер. Според записите, пак, на Панајот Ѓиновски, во мијачкото село Галичник, некои ги правеле м'лњаците спроти Летник, а други, рано наутро на самиот празник[15].

---

2 Весна Петреска, *Пролетните обичаи, обреди и верувања кај Мијаците* (Скопје : Институт за фолклор „Марко Цепенков", 1998), 46.; Панајот Ѓиноски, *Зборник од Панајот Ѓиноски од село Галичник од Дебарско*, ур. и обр. Кирил Пенушлиски (Скопје : Матица македонска, 1995), 50.

3 Р. Ибушовски „Пролетните обичаи кај Македонците муслимани од Струшки Дримкол," во: *Македонци муслимани (Материјали од првиот научен симпозиум одржан на 3 и 4 октомври 1981 година во Кичево)*, ур. Глигор Тодоровски (Скопје : Нова Македонија, 1984), 246.

4 Лозинка Йорданова, *Обичани обичаи : Към проучването на народните мартеници в България* (София : Тилия, 1996), 66.; Любомир Миков, *Първомартенска обредност. Български празници и обичаи* (София : Септември, 1985), 46-66.

5 Наталия Геннадьевна Голант, *Мартовский обрядовый комплекс румын и болгар в этнокультурной традиции карпато-балканского региона* (Докторска дисертација, Санкт-Петербургский Государственный Университет, 2007), 93-94, (http://cheloveknauka.com/martovskiy-obryadovyy-kompleks-rumyn-i-bolgar-v-etnokulturnoy-traditsii-karpato-balkanskogo-regiona).; Анна Аркадьевна Плотникова, „Мартовские сюжети в полевых иследованиях под Бузэу, Румыния" во *Мартеница. Mărţişor. Μάρτ΄ς. Verore..., ур. И. А. Седакова* (Материалы Круглого стола 25 марта 2008 года), (Москва : Российская академия наук, 2009), 135.

6 Ирина Александровна Седакова, „От редколлегии," во: *Мартеница. Mărţişor. Μάρτ΄ς. Verore...*, ур. И. А. Седакова, *(Материалы Круглого стола 25 марта 2008 года)*, (Москва : Российская академия наук, 2009), 4.

7 Малинов, *Народен календар*, 145.

8 Марко Китевски, *Македонски празници* (Скопје: Менора, 2001), 95.

9 Малинов, *Народен календар*, 146.

10 Зорка Делиниколова, „Обичаи сврзани со поедини празници и неделни дни во Радовиш", *Гласник на Етнолошкиот музеј* бр. 1 (1960): 154.

11 Христо Поп Стоиловъ, „Народни обичаи отъ Горна Джумая. Мартинчета", *Известия на Народния етнографски музей въ София* год. VIII-IX (1929): 220.

12 Миладиновци, *Зборник 1861-1961*, Димитар Митрев, Константин Пенушлиски и Александар Спасов (уредници) (Скопје: Кочо Рацин, 1962), 474.

13 Петреска, *Пролетните обичаи*, 46.

14 Ибушовски, *„Пролетните обичаи,"* 246.

15 Ѓиноски, *Зборник*, 50.

Без оглед на тоа, дали според локалната традиција, мартинките, односно мњаците се изработуваат претходниот ден или на самиот празник, заедничко за овие изработки од усукани конци или преѓа е тоа што, при усукувањето најчесто се употребува материјал со црвена и бела боја. Како исклучоци, кај македонските мартинки од вообичаената црвено-бела комбинација, можеме да ги споменеме случаите кога се комбинира со црна и бела волна во некои села во Дебарца[16], потоа црвено-модрата комбинација во некои случаи во с. Габревци, во Радовишка Лакавица[17] и црвено-црната комбинација во некои села во Голо Брдо[18]. Во еден публикуван материјал се споменува и бело-жолта комбинација, но за жал, не се наведува во кој крај се изработувале такви мартинки[19].

Што се однесува, пак, до самиот материјал од којшто се изработувале мартинките, може да се сретнат најразлични податоци, но во секој случај најзастапен материјал е волната, без оглед на тоа дали таа е преработена во форма на преѓа или волнени конци или, пак, се работи за сирова оскубана волна од овците, собирана по плотовите, смреките и други места каде тие минувале или престојувале како што, на пример, правеле во пределот Дебарца[20]. Но, освен од волнен материјал, мартинки се правеле и од комбинација на црвен волнен и бел памучен конец[21] или, пак, и двата конца да се од памучен материјал[22]. Во постарите записи може да се сретне и комбинација на бел ленен конец и црвен копринен (свилен), како што ни соопштува П. Ѓиноски за обичајот што се практикувал во втората половина на XIX век[23], а свилени и памучни (бобаќарни) конци се користеле и во другите мијачки села[24].

Мартинките, вообичаено, ги изработувале постари жени или девојки, што значи дека овој обичај спаѓал во женската обредна пракса. Но, што се однесува до самото носење на мартинките, покрај најмладите - децата, овие амајлии од црвен и бел конец во некои случаи ги носеле и повозрасните. Така, на пример, во с. Габревци околу половината носеле мартинки „за да не ги боли преку годината кога ќе жнеат“[25], а меѓу преселниците од с. Зарово, Лагадинско, кои по Втората балканска војна се преселиле во пиринскиот дел на Македонија, е регистриран податокот дека момите носеле марти до жетвата, па кога започнувале да жнеат, своите мартинки ги врзувале за првото ожнеано снопче[26]. Во некои случаи, можело да се носи и по повеќе мартинки како што е, на пример, случајот во с. Галичник каде што, освен својот м'лњак, децата носеле и за братот, за таткото итн., односно „колку мошки (можи, момчиња и мошки деца) се во секоја куќа, толку м'лњаци клавајет“[27]. Но, во другите мијачки села е забележано дека мажите и сами си ги носеле своите мњаци, и тоа обично во џебот[28].

Освен со усукување на црвен и бел конец, мартинките се правеле и со пришивање на метална пара[29], а во некои случаи како, на пример, во Галичник, парите биле

16 Китевски, *Македонски празници,* 95-96.
17 Малинов, *Народен календар,* 146.
18 Миленко С. Филиповић, *Голо Брдо : белешке о насељима, опреклу становништва народном животу и обичају* (Скопље : ,1940), 79.
19 Марика Хаџи-Пецова, „Први дан пролећа у македонским обичајима,“ во *Рад IX-ог Конгреса Савеза фолклориста Југославије у Мостару и Требињу 1962* (Сарајево: 1963), 318.
20 Китевски, *Македонски празници*, 96.
21 Хаџи-Пецова, „Први Дан,“ 318.
22 Делиниколова, „Обичаи,“ 154.
23 Ѓиноски, *Зборник*, 50., Првично, фолклорните и етнографските материјали на П. Ѓиноски се публикувани во Санкт Петербург, во 1899 година, во списанието *Живая старина*, со наслов: „Сборникъ Панаіота Дыновскаго изъ села Галичника (изъ Дебрахъ)“, ЖС, выпуск I, годъ деветый, С. Петербургъ, 1899.
24 Петреска, *Пролетните обичаи*, 47.
25 Малинов, *Народен календар*, 146.
26 Дражева, „Календарни празници,“ 439.
27 Ѓиноски, *Зборник*, 50.
28 Петреска, *Пролетните обичаи*, 47.
29 Делиниколова, „Обичаи“, 154.; Китевски, *Македонски празници*, 96.

сребрени (старицели) и златни (ж'лтици), па така нанижани на усуканиот конец се нарекувале низаљче[30]. Мартинките, односно м'лњаците со пари вообичаено се носеле околу вратот (гуша, грло, шија), за разлика од останатите кои најчесто се носеле околу раката, поточно, околу зглобот на дланката, а во поретки случаи и на нозете, како што се правело во Кукуш[31], односно на прстите од нозете и рацете, како што ги носеле во Гевгелиско[32]. Веќе е споменато дека мартинки во некои случаи се носеле и околу половината, а во некои мијачки села тие се носеле и на ушите, но такви носеле само девојчињата, и тоа само оние чии уши сè уште не биле дупнати[33].

Според најчестите толкувања, мартинките, вообичаено, се носеле заради здравје, односно луѓето, а особено децата да бидат бели и црвени, потоа за сонцето да не ги изгори преку летото, за да не ги касаат змиите преку летото, да не ги боли половината кога ќе жнеат, да не ги „разбие" пилето (кукавицата), за од молњи, а во секој случај, како еден вид амајлија, служеле и за заштита од уроци[34]. Во некои села во Голо Брдо, црвено-црните конци усукани со рацете одзади, па потоа зашиени назад на клашеникот, служеле како апотропеон за заштита од гробник или вопер (вампир)[35]. Во одредени случаи, мартинките служеле и за оние што често се сопнувале при одењето, повеќе да ги немаат тие проблеми, па затоа мартинките ги врзувале околу прстите на нозете[36]. Магиската моќ на мартинките можела да влијае и на белењето на платното или на биењето на млекото, а во одредени случаи како, на пример, во некои села во околината на Велес, мартинката можела да го заштити и селото од чумата[37].

Периодот на носење мартинки во различни краеви е различно, но најчесто може да се слушне изреката: „додека да се видат првите ластовички или штркови"[38], а во Радовиш, дури и самите мартинки што се носеле на рацете биле одредени за овие преселни птици. Така, тие што се носеле на левата рака биле за ластовичките, а на десната за штрковите[39]. Во некои краеви мартинките се носеле и преку целиот март како, на пример, во Горноџумајско[40], во Мијачијата ги носеле до Благовец или до Ѓурѓовден[41], а до Ѓурѓовден се носеле и во голобрдските села[42]. Во Гевгелиско, пак, мартинките ги носеле на прстите од рацете и нозете сè додека, едноставно, самите не се искинеле[43].

Во некои места, мартинките, освен што вообичаено се симнувале во определен термин, туку тоа се правело и на обреден начин. На пример, во Радовиш децата кога првпат во годината ќе здогледале штрк, ќе му испееле посебна обредна песничка, а потоа ја симнувале мартинката од десната рака и скришум ја ставале под некаков камен, со верување дека штркот ќе им донесе кошула. Бидејќи ластовичките доаѓале нешто подоцна, мартинката на левата рака се носела некој ден повеќе[44]. Со надеж дека овие преселни птици што се враќаат од југ ќе им донесат нова кошула, децата и во други македонски краеви ги

30 Ѓиновски, *Зборник*, 50.
31 Миладиновци, *Зборник*, 474.
32 Стеван Тановић, „Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази," во *Српски етнографски зборник, књ. XL, Живот и обичаји народни,* књ.16 (Београд-Земун : СКА, 1927), 42.
33 Петреска, *Пролетните обичаи*, 46.
34 Ibid, 47.; Малинов, *Народен календар*, 146.
35 Филиповић, *Голо Брдо*, 79.
36 Ефтим Спространовъ, „Народен календар (отъ Охридъ)," во *Сборникъ на народни умотворения и книжнина, кн. XVI-XVII*, Записалъ Е. Спространовъ, (София : Държавна печатница, 1900), 29.
37 Хаџи-Пецова, „Први дан," 318.
38 Малинов, *Народен календар*, 146.; Китевски, *Македонски празници*, 96.
39 Делиниколова, „Обичаи", 154.
40 Дражева, „Календарни празници", 439.; Поп Стоилов, „Народни обичаи", 220.
41 Петреска, *Пролетните обичаи*, 46.; Ѓиноски, *Зборник*, 50.
42 Филиповић, *Голо Брдо*, 79.
43 Тановић, *Народни обичаји*, 42.
44 Делиниколова, „Обичаи", 154.

пречекувале ластовичките на сличен начин, па така, во некои села во Струшки Дримкол, населени со Македонци со исламска религија, тие ги оставале мањаците на трендафил „за да бидат убави како цвеќето“, при што требало да изговорат: „ластовичке мајчичке, еве ти мањак, дај ми кошула“[45]. На трендафил, моњакот се оставал и кај Мијаците за да бидат како него „црвени и бели“, а сребрените и златните пари од низалката се чувале в ковчег за наредната година[46]. Во краевите, пак, каде што имало обичај мартинките да се ставаат под камен како, на пример, во Горноџумајско (денес Благоевградско) и некои соседни предели во Пиринска Македонија, утредента или понекаде, пак, после три дена, се гледало какви животинки ќе се насоберат околу мартинката, па според тоа, какво животинче имало до неа, се верувало дека и таква среќа, според симболиката на животинчето, ќе го следи сопственикот на мартинката во текот на годината. Така, на пример, во некои благоевградски села се гатало на тој начин што, доколку до мартинката се забележат мравки, во тој случај се верувало дека на сопственикот ќе му се намножел ситниот добиток (овци, кози), доколку имало црвец (својак) ќе имал коњ, а пајакот значел дека ќе има магаре. Во некои села, пак, бубамарата (калинка, божја кравица) симболизирала множење на говедата[47].

Мартинките како амајлии не ги носеле само луѓето, туку во некои краеви, црвено-бели или некаква друга комбинација на усукани конци се ставала и на нозете од добитокот[48] додека понекаде, пак, на овците им врзувале црно-бели мартинки[49]. Мартинки се ставале и на некои предмети од покуќнината, а со нив најчесто се кител бутимот - за млекото да се бие побрзо[50]. Во некои средини како, на пример, во с. Габревци, мартинката што се ставала на бутимот била направена од црвен и модар конец[51].

Но, амајлии направени од усукани конци не се правеле и носеле само во март. На пример, во некои предели во источниот дел на Македонија, вакви црвено-бели амајлии од усукани конци се правеле и во денот пред Ѓурѓовден за да се носат на самиот празник, па затоа за нив може да се сретнат и називи како ѓурѓевденки или ѓурѓевки. Овие амајлии од црвен и бел конец во некои кочански села се носеле за заштита од змии[52], а вакви амајлии - ѓурѓевденки носеле и некои деца во Штип, на кои имало пришиена стара пара[53]. Во Кратово, пак, спроти празникот се изработувале амајлии за заштита од уроци од црвен и бел конец на кои се пришивало и продупчена паричка, па така, оваа амајлија наречена ѓурѓевка одвечер се ставала на трендафил, а после полноќ овие амајлии се закачувале на вратот на секој член од семејството. За заштита, пак, од треска, во истиот крај, луѓето на раката носеле црвен конец кој, исто така, спроти Ѓурѓовден престојувал на ружа (трендафил) или на некое друго цвеќе[54]. Сличен обичај со изработка на амајлија спроти Ѓурѓовден е регистриран и во селата на јужните падини на Скопска Црна Гора, при кој, се оставало дебелика (бот.: Brionia alba) да преноќи на бочва, па утрото на празникот пред изгрејсонце, се врзувала со бел и црвен конец и се ставала на децата околу вратот да бидат преку летото дебели, бели и црвени. На конецот се врзувало и по некоја сребрена пара, а девојките, пак, вака украсената дебелика ја вденувале во коцелот[55].

Доколку се направи анализа на обредноста во врска со носењето амајлии

45 Ибушовски, „Пролетните обичаи,“ 246.
46 Ѓиноски, *Зборник,* 50.
47 Поп Стоилов, „Народни обичаи“, 220.; Дражева, „Календарни празници,“ 439.
48 Ибушовски, „Пролетните обичаи“, 246.
49 Хаџи-Пецова, „Први дан,“ 318.
50 Ibid, 318.
51 Малинов, *Народен календар*, 146.
52 Ibid, 146.
53 Александар Донски, *Фоклорното богатство на Штип* (Штип : Друштво за наука и уметност, 1989), 388.
54 Драган Георгиевски, *Традиционалната народна култура во Кратовскотовскиот регион* (Кратово : ОУ Музеј на град Кратово, 2012), 332-333.
55 Атанасије Петровић, „Народни живот и обичаји у Скопској Црној Гори“, во *Српски етнографски зборник, књ. VII* (Београд : СКА, 1907), 448.

за заштита од уроци и било какви други негативности по здравјето на луѓето, односно за обезбедување здравје во текот на претстојната година, ќе се забележи дека, не случајно, овие обичаи се јавуваат на првиот ден од март и на најважниот пролетен празник - Ѓурѓовден. Имено, на истражувачите на историјата на календарот добро им е познато дека пред повеќе од два милениума, календарската година во Рим започнувала со месецот март, а не со јануари како што било после реформата на календарот во 153 год. п.н.е., а коешто останало и до денешни дни во современиот календар[56]. Според многу индиции и новата година кај древните Словени започнувала со март, односно започнувала со доаѓањето на пролетта, на што ни укажува и самиот назив за првиот ден во март - Летник кој, всушност, претставувал и првиот ден во годината[57]. Во тој случај сосема станува јасно зошто луѓето настојувале преку изработувањето на мартинките, како еден вид амајлии, позитивно да влијаат врз своето здравје во текот на претстојната година, во некои случаи и врз здравјето на добитокот, а со тоа индиректно и врз економската благосостојба. Имено, според теоријата на обновувањето на времето на светски познатиот историчар на религијата од романско потекло, Мирча Елијаде, смената на годишните циклуси, односно заминувањето на старата и доаѓањето на новата календарска и стопанска година е идеален период за разни обредно-магиски постапки со кои се настојува да се влијае врз суштинските егзистенцијални потреби на луѓето, како што се здравјето, среќата, плодородието (бериќетот), економската благосостојба итн. [58]. Доколку и празникот Летник (Првна Марта) се согледува како некогашен календарски почеток на годината, во тој случај е сосема јасна календарската лоцираност на обредната пракса во врска со мартинките на самиот почеток од месецот март.

Што се однесува, пак, до поврзувањето на носењето мартинки и сличните на нив амајлии со Ѓурѓовден, исто така тоа може да се доведе во врска со календарската лоцираност на самиот празник. Имено, Ѓурѓовден, како празник со кој, според народната традиција, започнува летната, односно топлата половина од годината, а со тоа и економски поактивната сезона[59], истовремено е погоден период за обредно-магиски постапки со кои се настојува да се влијае врз егзистенцијалните потреби, а во тој контекст и на здравјето на луѓето. Затоа, во некои предели (Мијачија, Голо Брдо), амајлии од усукани конци се носеле дури до овој празник, а во други, пак, како на пример во Кочанско, Штипско Кратовско и Скопска Црна Гора, на овој празник започнувало носењето на ваквите амјлии.

Доколку се осврнеме, пак, на симболиката што ја придружува обредноста поврзана со изработувањето и носењето на мартинките и сличните на нив амајлии, ќе

56 Татьяна Давыдовна Златковская, „Исторические корни европейского календаря," во *Календарные обычаи (и обряды в странах зарубежной Европы, Исторические корни и развитие обычаев* (Москва : Наука, 1983), 34.

57 Ненад Ђ. Јанковић, „Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба", во *Српски етнографски зборник,* књ. LXII (Београд : САНУ, 1951), 169-170.; Светлана Толстој, „Словенски народни календар," *Расковник,* год. XXVI, бр. 100 (Београд : 2000), 11.

58 Посочувајќи низа обреди кај некои од индоевропските заедници (Германи, Словени, Грци, Римјани, Иранци), но и кај останте народи од умериот појас на северната хемисфера (семитските народи - Сумери, Египќани, Евреи, потоа кај Јапонците и др.), Елијаде констатира дека годината започнувала со март во многу од овие цивилизации и дека во периодот на премин од зима во пролет, т.е. во текот на последните денови од годината што е на заминување и во првите денови од годината што започнува, се јавува годишна криза на духот која, едноставно, претставува физиолошка формула на регресија во неизвесност, реактуелизација на „хаосот". Во таа смисла би требало да се сфатат и обредите коишто се одржуваат во периодот на смената на годишните циклуси, кои се прават за да го спречат сето тоа Mirča Eliade, „Obnavljanje vremena," *Polja* br. 206, april '76, (1976): 7-9.

59 Толстој, *Словенски*, 12.

забележиме дека амајлиите од усукани конци и нивното врзување околу некој дел од човековото тело (врат, половина, рака, нога, прсти), всушност, претставуваат еден магичен круг кој служи како профилактичко средство за заштита од латентните опасности како што се, на пример, штетните демони. Имено, според народните верувања, доколку и успеат да го пробијат магичниот круг, овие суштества ќе се заврзат за амајлијата, а при заштитната улога на магичниот круг на амајлијата, важна улога имала и самата боја на конците[60]. Како што е добро познато, црвената боја игра значајна улога во магиските обреди. Оваа боја е симбол на огнот и крвта, а со оглед на тоа што крвта се поврзува и со животната сила, односно со животниот принцип (крвта е услов за живот, кога таа е скриена, а кога е пролеана значи смрт), црвената боја симболизира и здравје и плодност, како и самиот живот и животната радост[61]. Белата боја, пак, освен со чистотата, невиноста, животот и љубовта, во некои случаи се поврзува и со смртта, погребот и оној свет[62].

Од досега изнесеното во врска со симболиката на црвено-белите мартинки од усукани конци и врзани околу некој дел од човековото тело, може да се заклучи дека тие имаат за цел да ги заштитат луѓето (понекогаш и добитокот, средствата за производство итн.) од злите сили кои, според претставите, верувањата и толкувањата во традициската култура се најактивни токму во периодот на смената на годишните циклуси, кога умира старата, а се раѓа новата година. Токму во овој кризен период за природата и социумот постои и голема веројатност злите сили, олицетворени во разни антропоморфизирани демонски суштества (караконџула, чума и сл.)[63] да им напакостат на членовите на заедницата и во крајна инстанца тоа да резултира и со смрт. Впрочем, како што е познато, човековиот организам на крајот од зимата и почетокот на пролетта е повеќе отколку вообичаено подложен на разни болести, така што народното верување дека во овој период демонските суштества развиваат необично силна активност, има и извесна рационална основа. Во тој контекст и носењето мартинки со воспоставувањето на магиски круг од усукани конци, според Габриела Шуберт, всушност, претставува и превентивно средство за заштита од злите демонски сили[64].

Мартинките како амајлија, освен што имаат за цел да ги заштитат нивните носители од разните болести, од нив се очекува позитивно да влијаат врз здравјето и на тој начин, според принципот на имитативната магија, луѓето треба да бидат „бели и црвени", што според критериумите на традициската култура претставува и поим за здрав човек. Впрочем, и од презентираниот емпириски материјал можеше да се види дека во некои средини луѓето ги оставаат мартинките на трендафил, за да бидат убави како цвеќето, односно да бидат бели и црвени како него. Исто така, и поврзувањето на мартинките со преселните птици, со оглед на фактот што тие во многу средини се носат до здогледувањето на првиот штрк, односно првата ластовичка, си има своја симболика. Овие птици, не само што го

60 Gabriela Schubert, „Konac, vrpce i tkanina kao magijska sredstva narodne medicine u Jugoistočnoj Evropi," *Македонски фолклор* бр. 33 (1984): 137.

61 Jean Chevalier and Alain Gheerbrant, *Rječnik simbola* (Zagreb : Nakladni zavod MH, 1983), 80.; Scubert, "Konac," 141.

62 Dž. K. Kuper, *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola* (Beograd : Prosveta - Nolit, 1986), 137.

63 Во февруари постои еден празник, кој е посветен на светецот Харалампиј, а кој во народната традиција е познат и како Чуминден. На Св. Аралампие (10/23.II) во некои средини, како на пример во Злетовско, се вршеле и конкретни обредно-магиски постапки со принесување на бескрвна жртва (варена пченица, погача) на Чумата, со што луѓето настојувале да се заштитат од оваа болест. Во Кочанско, овој празник се смета за последен во старата година, т.е. се смета за „клуч" („заклучок"), односно „завршеток на празниците", што секако алудира на периодот на смена на годишните циклуси Малинов, *Народен календар*, 125-126.

64 Scubert, "Konec," 139.

симболизираат доаѓањето на пролетта туку штркот се поврзува и со култот на плодноста („штркот носи бебиња“), култ, кој особено доаѓа до израз во периодот на заминувањето на зимата и почетокот на пролетта, кога и самата природа повторно се обновува преку раззеленетата вегетација, цветовите на растенијата и раѓањето на младенчињата на животните. Симболиката на преселните птици како предвесници на пролетта, не само што е присутна во балканскиве простори туку оваа симболика е регистрирана, речиси, и кај сите народи што го населуваат умерениот појас на северната хемисфера во Европа и Азија[65].

Извесната сличност на обредноста поврзана со доаѓањето на пролетта кај многу народи од умерениот појас на евроазиските простори, а меѓу нив и појавата на обичајот на носење на мартинки - амајлии од усукани црвени и бели конци, создале разни теории за потеклото на овој обичај. Културно-генетскиот пристап на истражувањето на овој обичај упатува на древните Тракијци, со оглед на фактот што територијата каде денес е застапен овој обичај, во југоисточниот дел на Европа (Карпато-балкански регион) и територијата што ја населувал овој древен индоевропски народ, се совпаѓаат во значителна мера[66]. Во Бугарија се лиферува и легенда дека легендарниот тракиски пејач Орфеј, својата лира ја кител со мартинка, за време на пролетните мистерии кои го симболизирале крајот на студот и разбудувањето на природата[67]. Некои љубители на древната македонска цивилизација, мартинките ги поврзуваат со пролетниот празник на древните Македонци - Ксантика и обичаите што се практикувале на овој празник[68]. Следбениците, пак, на прабугарската традиција, овој обичај го сметаат за наследство на т.н. Прабугари, за што се повикуваат на легенди кои се поврзуваат со доаѓањето на Бугарите на Балканскиот Полуостров, под водство на хановите Кубрат и Аспарух[69]. Но, ситуацијата со потеклото на мартинките дополнително се усложнува кога кон ова ќе ги додадеме и обичаите на носење црвено-бели амајлии од усукани конци или, пак, слични амајлии од други комбинации на бои, кои можеме да ги сретнеме и кај некои од народите во северниот дел на индискиот потконтинент, потоа кај Калашите на падините од Хиндукуш, во северниот дел на пограничието на Пакистан и Авганистан, потоа на Тибет, како и кај други народи од овој дел од Азија[70]. Во секој случај, тешко дека засега ќе може да се даде прецизен одговор на прашањето за потеклото на овој обичај, односно кога и која етничка заедница прва го применила носењето на амајлии

65 Chevalier and Gheerbrant, *Riječnik simbola*, 86, 343, 562-563.

66 Ваня Лозанова, *Енциклопедия Древна Тракия и Траките, s.v. Марта (Мартеница)*, 2010, www.thracians.net/index.php?option=com_content&task=view&id=411&Itemid=106.; Alina Alex, *Romania Welcomes Spring with Martisor Day. History and Traditions,* Accessed march 1, 2012, www.theworldreporter.com/2012/03/romania-welcomes-spring-with-martisor.html.; Според податоците кои се базираат на археолошките ископувања на мезолитскиот локалитет Скела Клодовеи во Романија (кој припаѓа на т.н. „култура на Лепенски Вир“, сместен на левиот брег на Дунав, неколку километри западно од Турну Северин), каде што е пронајдена амајлија од црвено и бело обоени камчиња што се носеле околу вратот, се претпоставува дека овој обичај е стар околу 8.000 години Adrian Bucurescu, „Martisorul, talisman si podoaba,“ 26 февруари 2010, http://www.romanialibera.ro/aldine/ history/ martisorul--talisman-si-podoaba-178590.; Во тој случај, обичајот со носење на црвено-бели амајлии е многу постар и од доаѓањето на Дакијците и останатите Тракијци, како и на другите индоевропски заедници што ја населиле Југоисточна Европа.

67 Ирина Гигова, „Бели и червени, здрави и засмени,“ Пристапено 01 март 2014, http://fakti.bg/bulgaria/89694-beli-i-cherveni-zdravi-i-zasmeni.

68 Ангелина Маркус, *Ксантика - древно македонско празнување* (Скопје : 2010).

69 Ермина Стоянова, „Легенда за мартеницата,“ Пристапено 28 февруари 2006, http://www.az-deteto.bg/index.php?id=837.; Иглика Мишкова, „Мартеницата никога не се исхвърля, за да не си изхвърли човек и късмета,“ Пристапено 01 март 2011, http://www.focus-news.net/opinion/0000/00/00/17209/.

70 Даниел Илиев, *Мартеницата - български и индо-ирански обиачай,* Пристапено 22 февруари 2011, http://bulgaria-is-alive.com/obichai-martenica%202.html.

слични на мартинките. Обредното одбележување на заминувањето на зимата и доаѓањето на пролетта, а како што споменавме претходно, тоа во многу култури во умерениот појас на евроазиските простори значело и смена на годишните циклуси, било манифестирано на разни начини[71], а еден од нив, на дел од просторот на Југоисточна Европа, бил и профилактичкиот апотропеон од усукани црвени и бели конци.

Доколку, пак, на мартинките се осврнеме од аспект на современата состојба, во тој случај ќе забележиме дека во некои средини како, на пример, во Бугарија, Романија и Молдавија, овој обичај што се практикува на првиот ден од март е воздигнат на нивó на национален настан, со оглед на фактот дека добар дел од луѓето во овие држави настојуваат да набаваат мартинки за да ги носат лично или, пак, да ги подарат некому. За овој обичај известуваат и националните и локалните телевизии и весници, се прават интервјуа со еминентни етнолози во врска со овој обичај, во музеите се организираат изложби со мартинки, децата во градинките се обучуваат да ги изработуваат мартинките итн. Во споменативе земји, не само што се изработуваат едноставни мартинки од усукани црвени и бели конци туку понекогаш тие претставуваат и вистински уметнички дела со разни украси со реси од различни должини, топчиња (туфки), потоа со додатоци во вид на метални пари и разни други приврзоци, а некои мартинки се изработуваат и со антропоморфни фигурки од машки и женски пол. Затоа, не случајно, бугарските етнолози истражувајќи ги мартениците како амајлии, но и како украси, констатираат дека покрај профилактичката функција како заштитно средство - апотропеон, тие поседуваат и извесни уметнички перфоманси[72].

На културолошкиот феномен на мартеницата во современата градска култура во Бугарија, посебно научно внимание му посветила и рускиот истражувач Ирина Седакова која констатира дека овој обичај што потекнува од селските средини, пренесен во градските средини, здобива и поинакви конотации. Врз основа на спроведената анкета во врска со носењето мартеници, поставени на неколку десетици испитаници, таа констатира дека, иако анкетираните лица истакнуваат дека мартениците немаат никаква врска со идеологијата во однос на периодот на социјализмот, авторката на статијата не се согласува со тој став. Ставот на бугарското општество кон идејата за националното, олицетворено во етнографијата и фолклорот, сега е поинаков, и повикот: Нека съхраним българщината („да ја сочуваме бугарштината“), звучи сè посилно во бугарски дискурс, а тоа се согледува и во обичајот на дарување мартеници[73]. Состојбата со марцишорите во Романија и Молдавија во денешни дни, во однос на нивната популарност помеѓу населението на овие две земји, може да се спореди со сличната состојба во Бугарија, на што нè упатуваат и разните статии по весниците, ТВ-емисиите итн.[74].

Но, за разлика од Бугарија, Романија и Молдавија, во Македонија, обичајот на

71 Пример на обредно одбележување на смената на годишните циклуси со доаѓањето на пролетта претставува празникот *Невруз (Неврус, Новруз)*, кој се совпаѓа со пролетната рамноденица и се смета дека е востановен под влијание на древната персиска (иранска) култура. Овој празник, освен иранските народи (Персијци, Афгани, Таџици, Курди) го празнуваат и други народи кои биле под влијание на оваа древна култура, а кои подоцна го примиле исламот, како што се Азерите, Туркмените, Узбеците, Киргизите, Казасите, Турците, како и припадници на некои народи во Пакистан, Индија, Кина, Руската Федерација итн. Етимолошки *Невруз* се доведува во врска со персискиот збор *now ruz*, што во превод би значело „новиот ден“. Овој празник и денес претставува првиот ден од календарската година според современиот ирански календар, https://en.wikipedia.org/wiki/Nowruz; https://en.wikipedia.org/wiki/ Iranian_calendars.

72 Миков, *Първомартенска*, 64.

73 Ирина Александровна Седакова, „Мартеница в современой городской культуре Болгарии,“ во *Мартеница. Mărţişor. Μάρτ'ς. Verore…*, (Материалы Круглого стола 25 марта 2008 года), отв. редактор И. А. Седакова, (Москва : Российскя академия наук, 2009), 146.

74 Bucurescu, “Martisorul.”

носењето мартинки како да не е на нивóто, во споредба со претходно споменатите држави. Еден од проблемите на којшто наидува традицијата со носењето мартинки претставува и самиот календар, односно прецизното лоцирање на празникот на којшто треба да се носат мартинките. Имено, според црковниот календар каде што во употреба е јулијанскиот календар, мартинките би требало да се носат на 1-ви март, кога е и празникот посветен на Св. Евдокија, празник кој во народот, како што посочивме, е познат и како Летник, односно Првна Марта. Во календарот, пак, којшто е во граѓанска употреба, во грегоријанскиот, тогаш се паѓа 14-ти март, односно тој ден не е првиот ден во месецот март, според календарот што е во секојдневна употреба. Затоа, во Македонија постои еден вид колизија во однос на носењето мартинки и прославувањето на празникот посветен на почетокот на месецот март, бидејќи овој обичај сега се прави на првиот ден од март во календарот што е во граѓанска употреба, односно се поместил за 13 дена во однос на останатите празници, кои си го имаат задржано своето место во црковниот календар.

Од друга страна, пак, институционализираното одбележување на прво-мартовската обредност со носење на мартинки, како што го опишавме претходно во трите споменати држави, во Македонија, речиси, и да не постои. Иницијативите од страна на некои воспитувачки и наставнички за изработка на мартинки во мал број на детски градинки и во пониските одделенија на некои училишта, како и активностите на некои невладини организации и здруженија за зачувување на културното наследство (Хемус, Струма), коишто изработуваат и подаруваат мартинки на фреквентни локации во главниот град, ни оддалеку не може да се спореди со состојбите во Бугарија, Романија и Молдавија. Можеби состојбата со носењето мартинки во Македонија ќе задобие поинаков тек по донесувањето на решение за прогласување на обичајот мартинки за значајно културно наследство, од страна на Управата за заштита на културното наследство при Министерството за култура на РМ[75], како и одлуката на истото Министерство да се поднесе заедничка апликација на Романија, Молдавија, Бугарија и Македонија за поставување на овој обичај на репрезентативната листа на нематеријалното културно наследство на човештвото на светската организација за образование, наука и култура - УНЕСКО[76].

Се надеваме дека соодветното тело на УНЕСКО, Меѓународниот Комитет за заштита на нематеријалното културно наследство, на заседанието што треба да се одржи во декември 2015 год. ќе донесе позитивна одлука за поставување на овој обичај на репрезентативната листа на нематеријалното културно наследство на човештвото, со што обичајот мартинки како симбол на доаѓањето на пролетта би постанал културно наследство признато и во светски размери. На тој начин би се надминале теснонационалните рамки на обичајот мартинки (мартеници, марцишор), како што сакаат да го претстават некои од споменатите држави, во прв ред Бугарија, кога на овој обичај му се придаваше национален контекст. Со поставувањето на репрезентативната листа на нематеријалното културно наследство на човештвото, на овој обичај би му се верификувал наднационалниот карактер, каков што е и во суштина, односно би прераснал во културно наследство и на светско нивó.

75 Елаборатот за валоризација на *обичајот мартинки* е изработен од стручен тим што го формира Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ во Скопје (во тимот беше вклучен и авторот на овој текст), а потоа го достави до Управата за заштита на културното наследство при Министерството за култура за понатамошна постапка, која и го донесе споменатото Решение заведено под бр. УП.1 10-104 од 26.02.2014 г.

76 Иницијативата произлезе од романска страна и беше презентирана и пред други земји каде што е застапен овој обичај, но зад официјалната апликација застанаа само четирите споменати држави.

SUMMARY

MARTINKI AS SYMBOLS OF THE ARRIVAL OF SPRING

Zorancho MALINOV

The custom of making martinki of twisted threads, usually in red and white, is associated with the first day of the month of March, a date which is known in the folk calendar under several names, including Martha, Martha blossom, Baba Marta, Martinden, and Letnik. In addition to the usual folk interpretation that martinki are worn to bring health and happiness in the coming year / summer, there is another interpretation that they are worn as protection from snakes, ensuring that people won't be endangered by snakes through the summer. The martinki are usually worn for several days during the month of March. The duration of wearing these amulets, whether to protect people from evil, accidents and other troubles or to bring health and happiness (fate, kismet), depends on the arrival of migratory birds from the south. According to one interpretation, martinki are worn after the first sighting of a swallow or stork; and according to ritual practice, martinki should later be taken off the wrist and placed under a stone. Another interpretation prescribes that they should be left on a rose so that those who have worn the martinki will be as beautiful as flowers, while in some areas they are worn until they have torn themselves from the case . Wearing martinki as a symbol of the arrival of spring is a popular custom in some Balkan countries, and the first day of March is elevated almost to the level of a national holiday. In Macedonia, however, this custom is gradually losing its popularity, though there are some attempts to institutionalize the celebration of 1st March by wearing martinki.

FAMILY AND MIGRATION IN BRČKO DISTRICT (BOSNIA AND HERZEGOVINA)

Danijela BIRT KATIĆ
University of Zadar, Department of Ethnology and Anthropology
danijelab@gmail.com

316.356.2 : 314.15 - 026.48/.49 (497.6)

Abstract: *This paper gives an overview of the family life cycle in the rural area of the Brčko District, in northern Bosnia and Herzegovina, during the second half of the twentieth century. In the early 1960s this area was greatly affected by migration to Western industrially developed countries. Three large waves of migration were noted during this period. Based on intensive ethnographical research in the area, this paper emphasises the role of migration processes in family transformation and the changes migration brought to family forms and structures. The paper also stresses that the family remained an important identity 'marker' for people both within and outside their communities.*

Keywords: *extended family, gasterbeiter, migration and family, family life cycle, Brčko District (Bosnia and Herzegovina)*

Introduction

In the mid-20th century, most of the population of the Brčko District[1] rural area still lived in extended patrilineal families, sharing common property, distributing their income equally, sharing houses and organising their work. The local term for such families is *zajednica,* i.e. community. Such communities typically consisted of two, three or more nuclear families, adapting their forms and structures through the processes of family life-cycle changes, depending on various external and internal circumstances. In the villages of the Brčko area, the family farm was at the centre of family life, linking production and consumption, property, social status and the identities of family members, which could be described as classic rural family farming[2].

I began my research in the Brčko[3] area of Bosnia and Herzegovina as part of a larger project aimed at ethnological research into the everyday life, culture and history of Bosnian

1 Brčko District is situated in the northern part of the territory of Bosnia and Herzegovina and was founded as a independent administrative unit of local self-government in 2000. The town of Brčko is the seat of the Brčko District.

2 Gertrude Seiser, "On the Importance of Being the Last One. Inheritance and Marriage in an Austrian Peasant Community," In *Dividens of Kinship. Meanings and Uses of Social Relatedness*, ed. Peter P. Schweitzer, 93-125 (London and New York : Routledge, 2005), 94.

3 The initial research started in May 2010 in the Usora area, and continued in August 2012 in the Brčko District. My research in the Usora region was focused on the family, but not in the context of migrations. Thus I decided to exclude it from this paper (for the results of that research, see Danijela Birt, "Etnografski prilog istraživanju obitelji i obiteljskog života tijekom 20. stoljeća." [Ethnographical Contribution of the Resarch of Family and

Croats[4]. The population structure in both areas is mixed and includes Croats, Bosnians and Serbs. Due to restrictions within the project, and in accordance with an agreement made with the project coordinator, we concentrated our research within the Croatian communities in these areas.

In this paper I intend to consider what happens to families when they are faced with huge disruptions to normal life. In this region, intensive temporary labour migration by the male population left a deep mark on families[5] in the last decade of the twentieth century—a decade of transition marked as the decade of the *gasterbeiter* culture. Although the region had to deal with several migration waves during the 20th century, my informants stressed that the waves of the 60s and 70s as the most intensive in every aspect. Most importantly, these waves shaped their individual and family memories, creating a kind of *lieu of memoire*[6]. One important aspect that I wish to highlight here, which the informants themselves singled out as a crucial change, is that of the position of women within the family.

In the scientific literature, emigration from Bosnia and Herzegovina has often been characterised as a specific phenomenon, and this is supported by the figures on the extent of migration. More than 20% of the population is known to have emigrated from a dozen municipalities. Furthermore, the actual structure of the migrant population was surprising, since those in employment also migrated, though the majority were rural dwellers from poorly developed agricultural municipalities[7]. Tanić goes on to observe that emigrants from these areas were forced to leave, even if they had jobs at home, because they were living on the margins of development (ibid.). At the same time, demographic hyperpopulation was occurring, with more and more people seeking a way out of agriculture by becoming involved in industrial production.

Family Life During 20th Century], In *Ravne Brčko. Prošlost, običaji, životna svakidašnjica, [Ravne Brčko. Past, customs, and Everyday Life],* ed. Mario Katić, and Stjepan Marčetić, 105 – 147 (Zadar: Sveučilište u Zadru, Župa Boće, 2014), 105-147.). The research included the villages of Štrepci, Gornji Zovik, Donji Zovik, Boće, Boderište, Omerbegovača, Donji Rahić, Ulice, Ulović, Vukšić Donji, Vukšić Gornji, Laništa, Skakava Donja, Prijedor, Skakva Gornja, Maoča, Bosanska Bijela, Dubrave and Hrgovi Donji. From 1994 to 2000, these villages formed most of the municipality of Ravne Brčko. The Municipality of Ravne Brčko ceased to exist with the establishment of the Brčko District.

4 To date, two monographs have been published that synthesise the ethnographic material acquired during intensive field research conducted by fifteen scholars writing on various subjects. For additional information about the project, the scope of the research, and other colleagues involved, see the introductions to two published monographs (cf. *Mario Katić, "Uvod," [Introduction], In Usora: prošlost, običaji, životna svakodnevica [Usora: Past, Costums, and Everday Life],* ed. Mario Katić, 77 – 123 (Zagreb: ZKUK, 2011).; Mario Katić and Stjepan Marčetić, "Prošlost, običaji i životna svakidašnjica Ravne-Brčko," [Past, Customs and Everyday Life of Ravne-Brčko], In *Ravne Brčko. Prošlost, običaji, životna svakidašnjica. [Ravne Brčko. Past, Customs, and Everyday Life],* ed. Mario Katić, and Stjepan Marčetić, 11-19 (Zadar: Sveučilište u Zadru, Župa Boće, 2014).; Danijela Birt, "Obitelj i kućanstvo u procesima transformacije u drugoj polovici 20. Stoljeća," [Family and household in transformation in the second half of the 20th century], In *Usora: prošlost, običaji, životna svakodnevica [Usora: past, costums, and everday life],* ed. Mario Katić, 77-123 (Zagreb: ZKUK, 2011).; Birt, "*Etnografski prilog.*")

5 The aim of these migrants was to stay temporarily in the countries to which they migrated; however, the effects of economic, social and political changes, particularly the war in the early 1990s, meant that migration became permanent for many. However, it is necessary to look at the individual life stories of those who, even today, as second-generation migrants, still intend one day to return to their native areas in retirement. The first generation of such migrants returned at the end of their working lives to rebuild their homes destroyed in the war.

6 Pierre Nora,. "Between Memory and History." *Les Lieux de Mémoire.Representations* 26 (1989): 7-24, [Special Issue: Memory and Counter- Memory]. http://links.jstor.org/sici?sici=07346018%28198921%290%3A26%3C7%3ABMAHLL%3E2.0.CO%3B2-N

7 Tanić, as cited in Silva Mežnarić, "Jugoslavenska sociologija (vanjskih) migracija – pokušaj sistematizacije," [Yugoslav Sociology of (External) Migrations - an Attempt at Systematisation], *Migracijske i etničke teme* 1 (1985): 82.

However, even industry was not developed enough, so that people were simply forced to leave, and did so in great numbers. Some areas lost almost a quarter of their active population. Mežnarić says there were 96 municipalities in which only one out of nine males between the ages of twenty and forty-five stayed behind[8].

Reviewing the material I collected, it was obvious that, from the mid-1960s onwards, families in these areas were in constant flux, especially those affected by male migration. Though this form of migration was supposed to be temporary, it often resulted in many migrants spending their whole lives shuttling between their families (native land) and abroad. Accordingly to Caroline Brettell, these families were (mostly) "straddled across, rather than rooted in space"[9].

In researching migration and mobility, anthropologists and ethnologists have mostly focused their attention on micro-level analyses of these phenomena, which has allowed them to place the family and household at the centre of their research. For a family and its members, the decision to migrate was a strategy to be activated in times of economic insecurity, to improve and secure their livelihoods, that is to improve the family's economic situation. Migrants took charge of their lives and found ways of coping with the difficulties that they or they families encountered. By resorting to different strategies, they were pro-active in dealing with the internal circumstances each family faced.

In the context of the theory of systemic migrations, observing the microstructure includes focusing on the creation by individuals of informal social networks to be used when they are needed. At such times, he/she is forced to deal with all the types of stress such situations impose, and, above all, to cope with completely new relationships which may be forming within his/her family from which they are now separated. The individual (the person who has gone away) and those who remain behind must create new conditions to enable them to maintain and build on existing relationships in order to keep in touch with their closest family members and relations. This is the moment when transnational families arise, and it is interesting that the proportion of social capital invested by the individual is only likely to reap rewards for future generations rather than the pioneers themselves[10].

Various models of residence and family life were characteristic of families with migrant members. Separation not only affected relationships between husbands and wives and between parents and children, but also between siblings who had been part of the same community until the family was divided. Thus family life could actually be characterised as multi-local[11], and this was exacerbated when women also began to migrate. According to J. Čapo Žmegač[12], there were several variations of trans-local experience that families experienced—and continue to experience to a greater or lesser extent. There were families in which only the father lived and worked away from his family, and others in which both parents were absent, leaving the children in the care of grandparents, uncles, aunts, daughters-in-law, etc. I agree with Čapo

8 Mežnarić, "Jugoslavenska sociologija."
9 Caroline Brettell, "Migration." In *Family Life in the Long Nineteenth Century 1789-1913. The History of the European Family. Volume two*, ed. David I. Kertzer, and Mario Barbagli, 229 – 251, (New Haven and London: Yale University Press, 2002), 246.
10 Iveta Marijeta Rajković and Martina Mišetić, 2010. "Migracije i njihov odraz na obiteljski život stanovništva lovinačkog kraja," [Migrations and their Impact on the Family Lives of the Inhabitants of the Lovinac Region]. *Senjski zbornik* 37 (1) (2010): 143 – 188
11 Jasna Čapo Žmegač, "Dva lokaliteta, dvije države, dva doma: transmigracija hrvatskih ekonomskih migranata u Münchenu," [Two Localities, Two Natio-States, Two Homes: Transmigration of Croatian Labour Migrants in Munich], *Narodna umjetnost* 40 (2) (2003): 124 - 128.
12 Ibid, 124.

Žmegač when she says that the effect of transnationalism or translocation between countries cannot be defined unambiguously[13]. Apart from the positive effects of migration, such as improving the family's economic standing, there were also negative effects, such as alienation from marriage partners, or parents and children, children being brought up away from their parents, household conflicts, etc.

Families were faced with intense stress as a reaction to migration, and dealt with it in different ways by implementing various strategies. It most often led to family division, or rather the restructuring and reshaping of the family, with one or more members of the basic family unit physically absent for most of the year.

Most of my informants remember the 1960s as a rather meagre and poverty-stricken time, and they particularly look back to 1952 as the year in which the entire area was struck by famine. One person related his experience: "When I went to Germany, we had straw-filled mattresses at home. I sold a cow so I could leave, so I could buy newer shoes, because I could not go in *opanci* [soft-soled shoes]."

After some time spent abroad, where they were able to make money, migrants would send part of their wages home and spend the rest on modest accommodation and food. One of my informants who went to Germany as a blue-collar worker in the first wave of migration managed to save enough over several years to create dowries for his three daughters, enabling them to marry into well-off families. In addition, he modernised his own farm by buying a tractor and other machinery to make agricultural tasks easier. Another person was able to afford to have his house connected to the electricity supply after only a few months of working in Germany, and he shook the straw out of his old mattresses onto the fields and bought new beds. For him and his whole family it was 'a rags to riches' experience. The greatest impression he made on his family, as related by his son, was when he came home for the first time dressed in a suit and tie, bringing with him the first gramophone ever seen in the village.

Female participation in migration

As I have already mentioned, migration during the 1960s and 1970s, especially in the early stages, was sex-selective and therefore had an important impact on child-bearing and the division of labour within the family, as well as on the family structure and gender relations. This changed in the following years. According to data from the 1981 census, the percentage of women in the total number of migrants from Bosnia and Herzegovina had risen by then to 29.1 percent[14]. So we can say that in the late 1970s a process of 'feminisation of migration' intensified in this area[15]. I noted many examples of passive female migration, i.e. cases in which wives and children were sent for by male migrants. This was partly the result of individual decisions to have their wives and children with them. Some informants mentioned loneliness and the desire to live with their families again. From the examples I noted it can be concluded that the first migrants who left in the 1960s and early 1970s only very rarely took their wives and children with them. But this trend changed, and the younger generation of migrants, born in the early 1960s, usually took their wives and children abroad with them. For the old generation of migrants, leaving wives and children behind was part of the family strategy to ensure that the family property

13 Ibid, 128.
14 Mežnarić, "Jugoslavenska sociologija," 81.
15 Nyberg N. Sorensen, 2005 "Transnational Family Life across the Atlantic: The experience of Colombian and Dominican migrants in Europe," (Paper presented at the annual meeting for *The International Conference on Migration and Domestic Work in a Global Perspective,* Wassenar: Danish Institute for International Studies, May 26–29, 2005), 2.

would be maintained and that it would always be possible to return. As my informants explained to me, those who left initially intended to return, so it was not necessary for their wives and children to go with them.

At home as a result of the men's absence, women often experienced new roles and responsibilities, mostly in relation to family farming. Most of my informants emphasised the difficult position and hard lives that women led in rural areas, primarily due to the absence of the male workforce. Also, migration caused a change in the relationship between men and women. It must be noted that this change in women's position within the family was gradual. What occurred was a process of 'feminisation' of agriculture in the villages of this region, brought about due to increasingly longer absences on the part of the menfolk, with the men returning only to help in important agricultural work, though sometimes not even then. Women were thus forced to perform male jobs on an everyday basis. In some of the examples I came across, this was one of the reasons for postponing a family division through a joint decision taken by all the family members, with one of the brothers, for example, remaining on the farm to cope with the physically demanding jobs.

Families in the process of division

The disintegration of family communities is a protracted and extremely complex social process that affects people's life cycles. Family division happened in almost each family under different circumstances, as my data show, but was most intense and ran rife in the latter half of the 20th century, when many families divided—or at least those who had something to divide now did so. As my informants stated, *most of them were already living separately*, thus they created a 'temporarily separated family' and the decision to divide was easy to make. Division was usually demanded by a brother who had spent a certain amount of time working abroad.

A traditional pattern of blaming women for all of a family's shortcomings, even the division of a 'happy family', was repeated over and over in examples given by my informants, no matter their gender. Apart from conflicts between female family members (which was perhaps over-emphasised as part of the family strategy), there were reports of conflicts between male family members, e.g. between brothers or between brothers and fathers. These relationships have generally been ignored in the popular and scientific literature, while the 'female faults' in family divisions were given prominence. During my interviews, my informants mentioned a number of factors that had influenced family divisions. Migration was one of these factors, of course, but the informants would often end by saying something like, "It was mostly the women's fault". Life in joint family households, which had been the norm, was thus disturbed, even though migration was first seen as a way of improving the entire family's financial position. As time went by, those who stayed behind became increasingly frustrated for various reasons.

When a family decides to divide, the process can take several years, particularly if the parents are not yet ready to hand over the management of property and finances to their children. It sometimes takes even longer for practical reasons. For example, in the case of one informant with two brothers who had decided to separate from the family, the father had agreed to build a house for each son, meaning that several years passed between the decision and the actual physical separation. They continued to carry out some joint tasks and practices after the division and continued to work together, but went home to sleep in their new house at night.

Among the reasons for migration, some informants mentioned specific inheritance patterns. Some men were forced to migrate, as they told me, because they had no property of their own and were not expecting to receive a portion of their parents' property. In some cases,

the parents were unable to help them build houses in which to start their own households, and so the situation prompted them to leave. "It was customary for the youngest brother to stay at home, and I had two younger brothers – so I left. All I could do in this situation was to leave."

Concluding thoughts

The research showed that the decision to migrate was to a large extent taken at the family level; in some part it was an individual's decision, which need to be discussed and agreed by the whole family. The material I collected points to the conclusion that migration became a traditional pattern of behaviour for the second generation of migrants in this area studied. My study of the effects of migration on family households in the villages of Brčko District shows that labour migration undeniably initiated changes in the structure and form of the family, as well as in interfamilial relations, relationships between men and women, and parents and children, as well as in attitudes towards property and its division.

Nevertheless, even today the family remains an important identity 'marker', used as a means of identifying a person both within and outside his or her community. Thus I agree with Hannes Grandits when he states that the family must be observed within a specific cultural and historical context[16]. While the family is a safe place for its members, a place where, among other things, traditions and values are upheld, it is also subject to change.

16 Hannes Grandits, "Kinship and Welfare State in Croatia's Twentieth-Century Transitions." In *Kinship and Social Security in Contemporaray Europe, vol. 1. The Century of Welfare: Eight Countries*, ed. Hannes Grandits, 249 – 281 (Frankfurt/Main: Campus, 2010), 39.

РЕЗИМÉ

ФАМИЛИЈАТА И МИГРАЦИЈАТА ВО РЕГИОНОТ НА БРЧКО (БОСНА И ХЕРЦЕГОВИНА)

Данијела БИРТ КАТИЌ

Трудот дава приказ на животниот циклус на фамилиите во руралната средина во регионот на Брчко, северна Босна и Херцеговина, за време на втората половина на 20 век. Во раните шеесетти години на минатиот век овој регион е зафатен од голема миграција кон западните, индустриски развиени земји. Три големи брана на миграција се забележани за време на овој период. Темелејќи се на интензивните етнографски истражувања во овој регион, трудот ја потенцира улогата на миграциските процеси во трансформацијата на составот и структурата на фамилијата и промените што се случиле заради миграцијата.

Трудот исто истакнува дека фамилијата останува важен идентификационен „маркер“ како за луѓето внатре во нивните заедници така и за оние надвор.

MIGRATION MOVEMENTS OF THE MACEDONIAN POPULATION OF MALA PRESPA AND GOLO BRDO WITHIN ALBANIAN BORDERS AND ABROAD – CONTEMPORARY CHANGES

Meri STOJANOVA
NI Protection office and Musum - Bitola
etno_m@yahoo.com

314.15 - 026.49 (496.5 : = 163.3)

Abstract: *Migration movements of the Macedonian population from the regions of Mala Prespa and Golo Brdo in present-day Albania have occurred since the period of Ottoman rule in the Balkans. These movements both within the cross-border area of the Macedonian-Albanian border and outside the regions are nothing new or unknown. In different periods these movements have been initiated by various factors, including natural, historical, political, socio-cultural, economic and similar reasons.*
Even though these migration movements can be classified in different ways according to their appearance, frequency, as well as various aspects and different categories, they have all been inevitably connected to one and only desire of improving the living conditions of individuals and their families. (Exception include some migrations caused by wars or other life-threatening situations.)
In this paper I will give a short overview of the causes and consequences of some migration movements of the abovementioned population and show how some of these migrations influenced changes in their everyday life, traditions, and even the outer appearance of the settlements.

Key words: *migration, Mala Prespa, Golo Brdo, Macedonia, Albania*

Migration movements are not new or unknown in human history. On the contrary, their occurrence is as old as mankind itself.

Contemporary scientific disciplines pay special attention to migrations as basic indicators of demographic conditions[1] and changes in certain territories. This can be concluded from the numerous research methods that involve different theoretical or empirical approaches[2].

The diversity of migrations can be seen in their different manifestations, characteristics, transformations into migration movements, and the ability to be researched from various aspects according to the researchers' interest.

Based on generally adopted classifications according to time, migrations can be classified as daily, periodic or permanent. According to their direction, migrations can be

1 Јаневска, *Современите меѓународни миграции, емиграцијата од Република Македонија и социо-економскиот развој* (Скопје : Економски институт – Скопје, 2001);
2 Ibid, 33.

internal or external, intercontinental or transcontinental, etc. According to the causes / initiators of migration movements, they can be classified, amongst other things, as voluntary, forceful, economic, political, or marriage-related.

Migrations in the cross-border regions of the Macedonian-Albanian border, especially the regions of Mala Prespa and Golo Brdo, were present in the far distant past. Conditioned by various natural, historical, socio- cultural, economic and other reasons, they can still be observed even in the present day.

Based on available written data and field research we can conclude that patterns of the founding and dislocation of certain settlements are a common characteristic of both regions. There is hardly any settlement that has not been dislocated from its original position at least once in its existence[3]. The most common reasons for dislocation and/or group migration were connected to natural disasters, floods, water shortages, infectious diseases[4] and frequent hostile attacks[5]. Confirmation of such events can be found in written documents, oral testimonies, and material remaining from former settlements and preserved toponyms.

Following previous changes and migrations of the population from various regions, we can mark some changes that are closely connected to certain historical, political, social, economic and cultural changes. In this context we can follow the migration patterns of the population from Mala Prespa and Golo Brdo through three key historical periods: from the period of Ottoman rule until 1948; the period 1948–1991; and the period after 1991. These periods also correlate to the changing of old political borders and the establishment of new borders.

The first period includes the arrival of the Turks and the incorporation of Balkan territories within the Ottoman Empire. This did not prevent the already established migration movements but only influenced their causes and consequences in terms of new initiators and new destinations. Migration movements during the period of Ottoman rule were present in both regions and distinguished by their own specific characteristics. Internal migrations were present in the wider regions[6] within the Empire. The main destinations for the migrant populations from Mala Prespa were Bitola, Florina and Korcha, while the main destinations for the population from Golo Brdo were Tirana and Debar. Important migration destinations for the population from both regions included Thessaloniki, Sofia, Istanbul and other cities[7]. These migration movements can be considered periodic migrations, although according to contemporary demographic standards if their duration was longer than one year they can also be perceived as

3 Field research 2014.

4 Миленко С.Филиповић, *Голо Брдо : белешке о насељима, пореклу становништва народном животу и обичајима* (Скопље : Штампарија Јужна Србија, 1940), 2.

5 Гуре Дума, *Мала Преспа* (Скопје : Филилошки факултет "Блаже Конески" ; Тирана : Заедница на Македонците во Албанија, 2007), 23.

6 Миленко С. Филиповић, *Дебарски Дримкол* (Скопље : Јужна Србија, 1939), 129-143.; Анета Светиева, „Голо (Д'лго) Брдо и Голобрдци нашинци", во *Голо Брдо – живот на граница* (Скопје : МЕД - Скопје; ИЕА - Скопје, 2006), 13.

7 The data on this kind of migration was collected during the field research, as well as with the comparative analysis for the regions where, even though in some cases the particular villages of origin of the migrants has not been mentioned, one cannot exclude the fact that part of the population from the villages of Mala Prespa and Golo Brdo could be involved in such migration movements directed towards Bulgaria, Romania, Serbia or other places; Филиповић, *Дебарски*.; Мери Стојанова, „*Можности за културна и економска афирмација на Преспа врз основа на етнолошки и фолклорни вредности*," (MSc. diss. Instiitute of Ethnology and Antropology - Skopje, UKIM, 2008).; Кимет Фетаху, „Голо Брдо и Голобрдци денес", во *Голо Брдо – живот на граница* (Скопје : МЕД - Скопје, ИЕА – Скопје, 2004), 19.; Цветан Мазнику, „Етнокултурата во Голо Брдо (Голо́-Бордо) (реалност и проблематика)," *во Голо Брдо – живот на граница* (Скопје : МЕД - Скопје, ИЕА – Скопје, 2004), 22.; Вељо Цварку, „Примери на заемно разбирање и соживот помеѓу етносите и верите во Голо Брдо (Голо-Бо́рдо)," *во Голо Брдо – живот на граница* (Скопје : МЕД - Скопје, ИЕА – Скопје, Скопје 2006).

migration movements. These migration movements relied on earlier communication links and only involved the male population that migrated in order to earn money. After a period usually longer than one year they would go back to their native paces, classifying this type of migration in this context as temporary migrations.

From the 15th to the 19th century[8], other than the migration movements towards the already mentioned destinations, there were also large-scale permanent migration movements from Albania and western Macedonia towards Bulgaria[9]. In many cases these were gradual, meaning that migrants sometimes stayed several years in certain places before continuing to their final destinations. These migrations are confirmed by abundant preserved data and numerous toponyms referring to 'Arnauti'[10]. One example is the village of Arbanasi, located near the city of Veliko Trnovo in Bulgaria, inhabited by migrants from Albania and western Macedonia. In many cases this population was also called 'Debarlii', meaning 'the population coming from the wider Debar district'. Numerous migrants from these regions also settled in the city of Varna.

During the 19th century a large number of periodic migrants, known as 'dulgeri', worked as builders in Serbia and especially in Belgrade. Like the abovementioned migrants, they were also known and identified as "Arnauti", "Debarlii", "Rekalii", "Gogi", etc[11].

Although in smaller number, these movements included populations from the region of Mala Prespa. This population gradually moved towards Bulgaria and settled in territories in eastern Macedonia, especially in the region of Kavadarci. One part of this population stayed there permanently while the other part continued its "journey" towards Bulgaria.

Other than these internal migrations within the Ottoman Empire, there were several important migration directions characteristic of the populations of particular regions. From the beginning of Ottoman rule, Italy was a very important migration destination for the population from Golo Brdo. This is known from research undertaken by Milenko Filipovic[12], who additionally supports this fact with data presented by Knchov[13] on the migration of 3,000 people from Ohrid to Italy in the same period, as well as additional data from Italian sources.

For the population from Mala Prespa, the first important migration movements directed outside the Ottoman Empire occurred during the 18th century and the beginning of the 19th century. At first they were directed towards South America. Later these migrations changed their course and were directed towards the USA and Canada. According to the available data[14], these directions were common for the population from the wider region of Prespa.

The 20th century was characterized by numerous military actions and frequent changes of borders that brought about an end to some of the already established internal migration movements characteristic of the period of Ottoman rule.

The demarcation of the border with Albania was merely formal up until the middle of the 20th century, and in practice was not perceived or treated as a real liminal territory and zone of separation. It only formally divided the same ethnographic region with already established mutual connections and established group endogamy. The formalization of the

8 Димитър Ярановъ, „Преселническо движение на Българи отъ Македония и Албания къмъ източнитѣ български земи презъ XV до XIX вѣкъ," *Македонски прегледъ* година VII, кн. 2 и 3 (1932): 63-115.

9 Анета Светиева, *Резбарени тавани, долати и врати во Македонија* (Скопје : Институт за фолклор „Марко Цепенков", 1992), 31.

10 Migrants from Albania and the western Macedonian regions in this period were also known as "Arnautluk".

11 Светиева, *Резбарени,* 130.

12 Филиповић, *Голо,* 15-18.

13 Васил Кънчов, *Македонија – етнографија и статистика* (София : Дръжавна печатница 1900).

14 Стојанова, *„Можности за културна".*

border in the migration context only meant that the already established internal migrations within the region would now become "international". In many cases these migrations can be regarded as "wedding migrations"[15] according to contemporary terminology. As an explanation of this terminology, it is important to emphasize that these migrations usually happened due to marriages concluded between spouses within the same region who inhabited different states after demarcation. This forced woman to migrate to another country, usually the place of their spouse. This change illustrates another dimension of these decades-long established practices. It shows the absurdity of the newly created condition and the effect that a border can have on the life of a population. Demarcation of the border in this period caused the gradual movement of a large number of people towards some of the bigger settlements, such as the town of Debar where a great number of migrants from Golo Brdo settled. It was the same case with one of the most important cities in that period, the city of Skopje. One strong migration wave from 1912 to 1918 was directed towards Greece, especially to Thessaloniki[16] and towards places in Bulgaria. This was a result of Bulgarian influence during the Bulgarian occupation of these territories in this period[17].

At the same time, the migration of people from Mala Prespa essentially retained the same directions. One strong migration wave occurred in 1924 when the whole population from the village of Upper Gorica left their village and moved to the Kingdom of Yugoslavia due to a misunderstanding with the local bey. The Yugoslavian government considered them to be Albanians and sent them to Kosovska Mitrovica. When they responded that they were Macedonians and not Albanians they were returned to Macedonia and settled in Kavadarci, Rosoman, Negotino and other places[18].

The first half of the 20th century was critical for the intercontinental migrants who departed for the USA and Canada. The major world economic crisis at the beginning of the 1930s prevented migrants in the USA and Canada from finding jobs that would enable them to earn sufficient funds to return to their villages later on. Many of the migrants from villages in Mala Prespa never managed to return to their homes[19].

The second period of migration from 1948–1991 was a period of the complete closure of the Albanian borders. This initially occurred as a result of a dispute between Yugoslavia and other countries of the "Informbiro" and finished with the exclusion of Yugoslavia from the Bureau. This period was characterized by a complete, almost hermetical closure of all Albanian borders. This newly created situation meant a complete interruption of any migration directed outside Albanian borders, with only limited internal migration from rural to larger urban areas[20] following the fall of the regime of Enver Hodza and the period 1991-1992.

The complete internal state organization of Albania, together with collectivization, the system of education, recognition or non-recognition of minorities and their ghettoization, as well as a complete system of control, especially in the border regions, as was the case with Golo Brdo and Mala Prespa, in a significant manner influenced the weak internal relocation of population especially from the respective regions. The harder conditions of migration movements, although much weaker, were still present. Korcha and Elbasan were the main

15 *Lisa Anne Simons, "Marriage, Migration and Markets: International matchmaking and international feminism"* (PhD diss. The University of Hong Kong, 2001).; Bruce Andrew, *"Making the Family - Marriage within and across Borders, IOM regional Representative, South East Asia,"* accessed 15.10.2010, http://www.metropolis2009.org/Presentations/Marriage%20A_Bruce_marriage_across%20borders.pdf.; Лидија Стојановиќ-Лафазановска, *Миграција и хабитус. Македонската емиграција во Германија* (Скопје, 2008), 29.

16 Филиповић, *Голо,* 22.

17 Field research, village of Klenje 13.09.2014.

18 Field research, Mala Prespa, 2014.

19 Дума, *Мала Преспа*, p.34.

20 Field research, village of Klenje, 13.09.2014.

migration destinations for migrants from Mala Prespa and only one smaller part migrated to Tirana. The population from Golo Brdo mainly migrated to Tirana and Drach, and one smaller part migrated to Elbasan. These migration movements were permanent in their duration, while based on the typology they were considered as group migrations that involved complete families[21].

The fall of the regime of Enver Hodza, and the especially strong political movements and changes that took over Albania after 1991, also known as the period of "democratization", brought gradual changes in migration movements in Albania and in the specific regions. Albania became the starting point of more than 1,000,000 migrants in this period. According to the population census conducted in 2001, this situation qualified Albania as the site of one of the most dramatic demographic phenomena in Europe[22].

According to the available data it is clear that new demographic changes had an impact on the entire territory of Albania. Internal migrations were directed from rural to urban areas. Tirana had the largest number of incoming migrants, with its number of inhabitants increasing from 200,000 to 800,000 in the period 1990–2006[23]. Migration movements mainly retained the same directions as in the previous period, with the largest number of migrants from Golo Brdo migrating to Drach and Tirana[24] and from Mala Prespa to Korcha[25].

To adapt more easily to the new communities the migrants usually settled in the same areas in the cities, in this way comprising whole districts like Macedonian ghettoes. The Macedonian population in Tirana mainly inhabited the districts known as the Macedonian District and the Debar District, and such districts existed in Korcha as well. The region of Golo Brdo as a part of the prefecture of Debar (Dibër), which is one of the poorest areas in Albania, was characterized by massive depopulation.

Not only internal but also external migration saw an upswing in this period. During a decade- long period, 1,000,000 migrants[26] left Albania. One more fact does not go in favour of the Albanian demography and of course not even of the two respective regions inhabited with the Macedonian population, which is that the male population aged 20-29 years comprise about 70% of the migrants[27]. Italy, Greece, the USA, Canada and Great Britain[28] remained the main external migration destinations of Albanian migrants in this period.

We must emphasize that an especially important destination for migrants from both regions were the northern parts of Greece also known as Aegean Macedonia. The reason for such migrations was the fact that these areas were already settled with a Macedonian population and so the migrants could easily communicate in Macedonian language.

"In Florina there are many. Because of the language![29]*"*

" In Edessa. Peopole from our village go to Edessa. There where they speak Macedonian.

21 Инес Црвенковска – Ристевска, „Селската заедница и семејството кај Македонците од делот на Голо Брдо во Република Албанија во социјалистичкиот период", во *Голо Брдо – живот на граница* (Скопје : МЕД - Скопје, ИЕА – Скопје, 2006), 87.

22 *Migration in Albania*, Population and Housing Census 2001, INSTAT.

23 Erka Çaro and L. J. G Van Wissen, „Migration in the Albania of the post-1990s : triggered by post-communist transformations and facilitator of socio-demographic changes," in *South-East Europe Review* 3/2007 (2007): 88.

24 This can be indirectly concluded from the Population Census 2001 and data given by regions to which respective areas belong

25 Field research, village of Klenje 13.09.2014

26 Migration, 2001, INSTAT.

27 Çaro and Van Wissen, "Migration," 95., This can be indirectly concluded from the Population Census 2001 and data given by regions to which respective areas belong.

28 *The Republic of Albania Migration Profile,* prepared by Alin Chindea, Magdalena Majkowska-Tomkin and Isabel Pastor (Ljubljana : IOM International Organization for Migration, Republic of Slovenia, Ministry of the Interior, 2007), 14.

29 Field research, village of Pustec, 21.03.2014

In Florina here, in Amindeo.[30]"

Although these destinations were identified as the most attractive for the migrants from Albania involving a large number of Macedonians, it is undeniable that for the Macedonian population from these regions Macedonia still remained one of the favourable destinations.

Migration movements directed towards Macedonia differed among the regions by their cause and structure. Lack of statistical or other precise data does not allow us to make a precise analysis for the migrants from these two regions who either temporarily or permanently migrated to Macedonia. However, based on the field research data we can draw several key conclusions.

In numerous cases the Macedonian population from the respective regions started its migration as periodical, seasonal migration. They usually worked as builders, widely known for their skills. According to this profiling the migration movements were comprised of a male workforce population. The migrants from Golo Brdo usually worked in close cross-border regions such as Debar Drimkol, Tetovo, Skopje, Ohrid and other places. Those from Mala Prespa worked in the wider region of Prespa within the political borders of Macedonia, in Resen, Bitola, Prilep and other places. In many cases seasonal migrations for migrants from Mala Prespa became permanent and they usually settled in the places where they worked. Some of them continued with their building practices and some of them started to work in other professions[31]. In many cases, female migrants from Mala Prespa used to come, and still do, as temporary migrants bringing small goods and various household products from Albania to Macedonia. They sell these products in the markets in Resen, Bitola, Ohrid or Struga. Due to strong patriarchal relations within the families and the status of women according to Islam and to the wider social community, the female population from Golo Brdo has almost never been involved in such activities or seasonal migration.

The migration of the young population towards Macedonia was usually connected to education. The reasons for such migrations have included: favourable conditions and free education for a large number of students through a mutual agreement for free education of Macedonians from Albania concluded between the organizations of Macedonians and the Ministry of Education of the Republic of Macedonia. Thus a large number of students from Mala Prespa migrated to some of the larger cities in Macedonia, such as Bitola, Prilep and Skopje, where they gained high school or university degrees. This kind of migration usually starts as temporary but often becomes permanent.

Education migration towards Bulgaria was also present among the young population. This was a result of the policy that Bulgaria pursued and still pursues for alienating the Macedonian minority, whereby a certain number of students declare themselves to be Bulgarians gained with the right of free education in this country. At the beginning of this process, the intensity of migrations based on this right was stronger, but over time it decreased. What is interesting in this case is that this migration started as temporary and rarely became permanent.

In the case of Golo Brdo, the number of students who gained their education in Macedonia is sufficiently smaller. The reason for this situation is the lower level of interest of this category of the young population, as well as an internal unwritten agreement of the Macedonian organizations in Albania in which certain quotas of the number of students from Mala Prespa were larger than the quota from Golo Brdo. Another factor is that the female

30 Field research, village of Golemo Ostreni, 13.09.2014

31 Meri Stojanova, "Region of Prespa between three countries", *EtnoAntropoZum* no.10 (2014): 57-77.

population from Golo Brdo has been almost completely absent from this type of migration. This is due to the established patriarchal relations according to which girls do not necessarily gain from high school or university education. That is especially notable among the Macedonian Muslim population[32].

One other type of migration more common for Golo Brdo is the so-called "wedding" migration[33] that involves the female population from the region. Namely, a large number of girls from this region engaged in marriages with Albanians or Macedonians from Macedonia where they permanently migrate. These migrations can be, but are not necessarily, connected to economic reasons and are usually conducted with the help of matchmakers. They are directed towards various places such as Tetovo and Debar, but mainly to rural areas in Macedonia[34].

Based on the presented data we can conclude that migrations have been one of the almost continuous socio-cultural elements that characterize these two regions. Economic, educational, social and other reasons might be considered as basic initiators for numerous migrations without regard to their final destinations or time period. Nevertheless, it is quite obvious that besides the large number of similarities there are also certain differences in the migration movements which are usually due to gender structure and the type of migrations that involve the population. Formerly individual migrations today usually become family migrations due to a short individual migration of the spouse in order to secure basic living conditions that very quickly turn into the migration of the rest of the family members. In contemporary conditions, the number of migrants of smaller family communities becomes shared characteristics of both regions.

Noticeable ghettoization, which has been present not only inside larger cities but in the final destinations of the migrants, is a common mark for this population and for the wider communities of migrants, regardless of their place of origin or final destination. Although this situation of mutual connection eases the period of adaptation, at the same time it slows down the process of the complete acculturation of the population in destination countries – recipients. Based on the research conducted so far, complete acculturation can happen even with the third or fourth generation of migrants.

Changes that happen as a result of these migrations and immigrations influence not only cultural changes within families and the closer family community but also outside of it. Positive material changes and the rise of living standards of the population caused by economic migration are more noticeable in the region of Mala Prespa than in Golo Brdo, where the changes are less visible. Contemporary one- or two-storey houses that can be noted in the villages of Mala Prespa are almost completely absent in the region of Golo Brdo. This is not due to the worse economic situation of the families in Golo Brdo, but reflects the general infrastructure conditions of the villages as smaller social cells and the complete road and communicational infrastructure inside and outside the region, which is in a poor condition or completely absent. This situation directly influences and speeds the process of one-way migration of the population, or as symbolically said "on the road with no return".

32 Field research 2014.

33 Лафазановиќ-Стојановска, *Миграција и хабитус.*

34 Field research, village of Golemo Ostreni 13.09.2014.

РЕЗИМЕ́

МИГРАЦИСКИТЕ ДВИЖЕЊА НА МАКЕДОНСКОТО НАСЕЛЕНИЕ ОД МАЛА ПРЕСПА И ГОЛО БРДО ВО И НАДВОР ОД АЛБАНИЈА - СОВРЕМЕНИ ПРОМЕНИ

Мери СТОЈАНОВА

Темелејќи се на презентираните податоци може да се заклучи дека миграциските движења на македонската популација од Мала Преспа и Голо Брдо се гледани само во контекст на три различни историски и политички периоди, пред 1948, помеѓу 1948-1991 и после 1991.

Додека првиот период се карактеризира со индивидуална миграција насочена кон поголемите центри во Турската Империја, вториот период од миграцијата се карактеризира со групна, внатрешна миграција од руралните кон урбани средини во рамки на територија на Албанија, како за популацијата на Мала Преспа така и за популацијата од Голо Брдо. Оваа ситуација е поврзана со политичките случувања во Албанија за време на строгиот режим.

Третиот миграциски период (по 1991 год.) се карактеризира со индивидуална миграција на почетокот но, низ времето, ситуацијата се менува и групната миграција е скоро рамномерно присутна. И двете миграциски движења главно се перципираат како надворешни миграции, насочени кон различни држави и континенти.

Иако секој од разгледаните периоди си има свои специфичности коишто придонесле за миграцијата, сепак може да се заклучи дека тие се континуирани и придонесуваат за депопулација на посочените региони, што во долг период ќе предизвика социјални, културни, економски и други последици.

THE PAST OF THE CULTURAL HERITAGE THROUGH EXAMPLES FROM MACEDONIA

Davorin TRPESKI
UKIM, PMF, The Institute of Ethnology and Anthropology
davorin777@gmail.com

930.85 : 904 (497.7)
351.853 : 930.85 (497.7)

Abstract: *Every artefact and every monument that is today classified as a form of cultural heritage has its memory and its own past. The past and history of artefacts and monuments (which are associated with certain important events that have occurred throughout history) can be traced from the original recordings about them. Later on, as a result of research and findings, these artefacts and monuments receive the status of 'cultural heritage'. It is these initial findings about the heritage, the first theorizing thereof and the first attempts to extract the information that the heritage 'carries' which make up the area that can be called the history of cultural heritage. Today the cultural heritage is a target of different ventures and serves as an exercise for nostalgia. It is sad and lifeless. In other words, the cultural heritage is ruthlessly becoming involved, by the political centres of power, in the rituals of a "non-ritualistic" modern society.*

Keywords: *past, heritage, politics, ritual, Macedonia.*

One of the characteristics of cultural heritage is its past. Every artefact that is now classified as cultural heritage has a certain memory and its own past. The past and the history of artefacts and monuments (which are associated with certain important events that have occurred throughout history) can be traced from the original recordings about them. Later on, as a result of research and findings, these artefacts and monuments receive the status of 'cultural heritage'. It is these initial findings about the heritage, the first theorizing thereof and the first attempts to extract the information that this heritage 'carries', which make up the area that can be called the *history of cultural heritage*.

The overall approach to the past is also reflected in the concept of protecting its tangible and intangible residues that remain mostly viewed as 'objective' traces of the past. The story of the reassessment of the past started with the analysis of preserved monuments and artefacts, or by asking the questions: What do the preserved monuments and artefacts mean for people in modern society? The next question is: Why do they deconstruct the myths surrounding them and why do they attempt to understand them? What did these artefacts and monuments represent in their time, i.e. What functions did they serve in the culture from which they originate?[1] This is why the methodology used to answer the questions that artefacts

1 Pierre Norra, "General introduction: Between Memory and History." In *Realms of Memory. The Construction of the French Past*, ed. Pierre Norra (New York : Columbia University Press, 1996), 19–20.

carry, or to investigate the interpretations of researchers, is of particular importance. Especially important is also the mode of presentation of the memory retrieved from artefacts and the conclusions obtained, which is very often associated with ideology but also with current social, political and economic conditions. In fact certain artefacts as part of a cultural heritage do not have the same meanings in different periods. Very often the political power in control uses the cultural heritage to achieve certain predetermined goals, regardless of whether the goals are of a national or multicultural character. Therefore, we can conclude that any reading of the past, even the recent past, is extremely contentious. A good example of this are the different views and interpretations of the same historical events during the period of socialism and after its fall. One part of the country's history which was unpopular or 'neglected' due to the previous ideology subsequently regained its significance for Macedonia's history in the years before and after its independence. As certain forms of European and world liberalism took their turn and post-Yugoslav national ideologies in Macedonia grew stronger, the process of changing attitudes and the destruction of Yugoslav history began, followed by significant revision. In the Macedonian context, the figures of Alexander the Great, Mother Theresa and Skanderbeg could be taken as remarkable examples in the exploitation of the past.

The figure of Alexander the Great, seen from the perspective of Macedonian historiography, is treated as a heritage of Macedonia and the Macedonian people. This was the idea behind the installation by the Macedonian authorities (central and local) of the monument of Alexander the Great in the main square in Skopje. By contrast, during socialist rule official Yugoslav historiography treated the figure of Alexander the Great as part of the Greek cultural heritage. This was also noticed by Keith Brown, who states that there are two opposing views in Macedonian historiography. While some consider themselves descendants of Alexander the Great, others view this as a great absurdity[2]. For Albanian historiography, meanwhile, Alexander the Great is Illyrian and the Albanians are considered to be direct descendants of the Illyrians. Accordingly, they should have the right to dispose of the full cultural capital that bears the character and work of Alexander the Great.

Mother Teresa today has proven an inspiration for the establishment of many internet forums that host heated debates about her origins: according to some she was Albanian; according to others she was Vlach; and for others she was Macedonian. During the socialist period, almost nothing was spoken about Mother Teresa, though she was alive at the time. But in the past decade her name has became very popular, hence the Macedonian authorities funded the construction of her memorial house in Skopje.

According to Albanian historiography, Skanderbeg was an Albanian hero, but according to the statements of some Macedonian historians, writers and researchers of history, Skanderbeg was Macedonian, hence some of them (Peter Poposki and Peter Basheski) claim that his real name is George Kastrioti[3]. This view is supported by other reputable researchers, such as Professor Dr. Ljubica Basotova and Professor Dr. Vesna Dimovska-Janjatova, who worked on the translation of a book about Skanderbeg from Latin into Macedonian. According to them, there was a section in the book where it was mentioned that the origin of Skanderbeg was from Emathia, which according to the historian Justin was the oldest name of Macedonia. Hence, Professor Ljubica Basotova draws the conclusion that "the Macedonian and Christian origin of

2 Keith Brown, *The Past in Question: Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation,* (Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2003), 51.

3 *Иницијатива за нов споменик на Скендербег во Прилеп*, ТВ А1, 1.10.2006, http://www.a1.com.mk/vesti/default.aspx?VestID=68422. Last accessed: 12.2.2009.

George Iskender is undisputed"[4].

The conviction that history is given 'once and for all' and is 'objective' is still present to a certain extent among the scientific community. There are authors who even invent new phrases[5] or use so-called contemporary terminology through which history is reassessing its disciplinary past. In this way they manage to verbally reshape their convictions about the "truthfulness" of history and, at least at first glance, to incorporate it within its current understanding as a discursive discipline. If this presentation of history still exists in the scientific community, it is clear that the idea of its objectivity and immutability is completely untouched in public discourse (education also plays a major role in shaping this idea: history is taught like mathematics or physics, without making the students aware of the possibility that the facts can be interpreted differently)[6].

In fact, what is now a feature of the world history of cultural heritage is that its attempts at a possible reconsideration of the relationship that exists towards the past are already notable, thus questioning the attitude towards artefacts with ideology and politics already excluded from the impact they have in those areas. On the same topic, in some post-socialist countries in Europe, at least in public discourse, we can still note tendencies towards absolute (political) control over the past, which in some ways means control over the present and over the future[7]. This is why the protection of cultural heritage is conceptualized on the premises of invariability and eternal life, which causes a variety of problems due to the overlapping of the base on which national as well as state identity is constructed, including international / interstate disputes and truces[8]. In this sense, we can say that the current so-called protection of cultural heritage is just one of the pieces almost completely incorporated within a mosaic serving for the application of total power in society.

This is why artefacts or sites of memory / memories (lieux de mémoire), as they are called by Pierre Nora[9] represent complex things. They are at once both natural and artificial, simple and unambiguous, concrete and abstract, and at the same time can be monuments, sites and objects. They always have three states, material, symbolic and functional, which are always in mutual respect and coexist. Places of memory have become particularly important because they represent huge funds of memory, which people have continuously exploited and therefore they are already worn out and, as a result, today in some societies they have become interesting again due to attempts to reconstruct history. After all, the old political and intellectual framework was built exactly on the research of that time for the purposes of society back then, but now because of the new political discourses the same framework is endangered and already in delirium[10]. According to Pierre Nora, as a result of the changes, of the various allegations relating to the same old monuments, sites and objects, and as a result of the various interpretations related to their history and their importance today, places of memory represent hybrid places, i.e. mutants in the true sense of the word, a mixture between life and death, the temporal and the eternal, endless rounds of collective and individual, simple and sole on one

4 More on this in: *Скендербег ѓо современикоѿ Барлеѿи*, Вечер, бр. 13730, 19.2.2008, http://www.vecer. com.mk/?ItemID=5AF08A233D32BA4F8CB7D0E366011500. Last accessed: 22.1.2010.

5 One of those phrases is that of so-called 'historical reality', which in fact is a *contradiction in adjectio:* if history is a constructed picture of the past then it cannot be reality. If it is counted as reality, it also implies objectivity, and consequently immutability. More on this in: Liljana Gavrilović, "Kulturno nasleđe u inostranstvu", *Etnoantropoloski problem* n.s. god. 4. sv. 3, (2009): 41.

6 Ibid, 41.

7 Ibid, 42.

8 Gavrilović, "Kulturno nasleđe," 37.

9 Norra, "General Introduction," 14.

10 Ibid, 14.

side, and holy on the other side[11]. In short, artefacts are the target of various "God endeavors" and resemble exercises of nostalgia, with the result that they are sad and lifeless. They are being ruthlessly involved by the political centres of power in the rituals of 'non-ritualistic' modern society.

The cultural heritage is extremely important in the constitution of states. The term cultural heritage is mentioned several times in the Preamble of the Macedonian Constitution[12]. After all, in the Republic of Macedonia, constituted immediately after the Second World War, institutions were soon established to work on the collection, storage, analysis and presentation of cultural heritage. This, of course, was intended to be in favour of the national identity of the population. Although earlier, before the establishment of the Macedonian state, certain artefacts and monuments had been treated as the cultural heritage of other countries and peoples, the new Macedonian institutions enabled the cultural heritage found on the territory of Macedonia to become part of the story of the common history of the Macedonians. At the same time, these institutions almost managed to expel the past importance of cultural heritage and to create and build a completely new picture of it.

In some of the neighbouring countries of Macedonia, the centres of power continue to strive for the re-establishment of control over the country's cultural heritage. Thus the states place the cultural heritage under their control to use it for purposes related to nation-building, or in the more extreme variant, for building nationalism. At the same time, control over the cultural heritage means control over the territory in which it is located. For example, there are disputes between Greece and Macedonia that have arisen due primarily to the fact that the two states base their identity on ancient cultural heritage. The disagreements between Bulgaria and Macedonia also stem from a situation in which the two states to a large extent base their identity on cultural heritage dating from the medieval period. In addition to this, Bulgaria and Macedonia have disputes dating from the late 19th and early 20th centuries. The protection of 'our' cultural heritage abroad becomes a way of establishing control over the territory of another state[13].

11 Ibid, 15.

12 *Constitution of the Republic of Macedonia with the amendments of the Constitution I-XVIII,* Official Gazette of RM, Skopje, 2003, 29–30.

13 Gavrilović, "*Kulturno nasleđe,*" 40.

РЕЗИМЕ́

МИНАТОТО НА КУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО ПРЕКУ ПРИМЕРИ ОД МАКЕДОНИЈА

Даворин ТРПЕСКИ

Секој артефакт, секој споменик, кој денес е класифициран како своевидно културно наследство располага со одредена меморија и има свое минато. Минатото и историјата на артефактите и спомениците (кои се поврзуваат и со одредени значајни настани што се случиле низ историјата) можат да се следат од првичните записи за нив, кои подоцна, како резултат на истражувањата и на донесените заклучоци, го добиваат статусот „културно наследство“. Токму првичните сознанија за наследството, првите теоретизирања за него и обидите за извлекување на информациите што тоа ги „носи со себе“, а се поврзани со неговата историја, влегуваат во сферите на она што може да се нарече минато на културното наследство. Денес, културното наследство е цел на најразлични своевидни потфати и претставува вежба за одредена носталгија. Тоа е тажно и безживотно. Со други зборови, културното наследство, безмилосно, од страна на политичките центри на моќ, е вклучувано во ритуалите на „безритуалното“ современо општество.

ФОЛКЛОРНОТО ЛИЦЕ НА РОКОТ. „SKALDOWIE" И „ЛЕБ И СОЛ"

Богуслав ЖЕЛИЊСКИ
Instytut Filologii Słowiańskiej UAM, Poznań
zielbog@amu.edu.pl

784.66 : 78.011.26

Abstract: *Rock, exept to the official culture and pop culture, also alluded to folklore. References include both folk music, texts, and elements of performance. They represent the universality of inspiration from the perception of folklore as an element of native culture. Folk culture connotes in the consciousness of the rockers large-scale symbolic meaning, is associated with authenticity, sincerity, a rebellion against the oppressive system and establishment. Polish rock reached the mountain folklore (Niemen, Skaldowie). Macedonian is inspired by the local folk songs (Leb i Sol). The symbiosis of rock and folk music is processing of folklore base and translation on authentic, people's language sounds of the electronic tongue rock, which is updateing of the folklore and a certain type of modernization.*

Key words: *modernization of the folk music, rock music, Składowie, Leb i Sol*

Рокот како музички правец се појавил на преломот на 60-те и 70-те години, врз основа на специфични политички, економски, обичајни и културни промени, коишто претставуваат своевидна синтеза на многу, понекогаш далечни од себеси, музички правци. Недостиг на формални ограничувања, нови инструментално-технички можности, слободата во создавањето, се само некои од факторите коишто ја карактеризираат повеќеаспектната појава, каква што е рокот.

Своевиден парадокс е фактот што контракултурата на рокот, посегнувала кон изворниот фолклор.

Рокот, исто така, бил програмски тип на контракултура, а предмет на констелација било скоро сé што се поврзувало со омразениот естаблишмент, власта и заканата за губење на радикално поиманата слобода. Листата на противници и непријатели кои рокот ги свртувал против себеси била импресивна: државата, граѓанскиот семеен модел и бракот како институција, корпорациите, црквата, капитализмот, а посебно тоа што било конвенционално, вештачко, а притоа прифаќано како животна конечност, пришто индивидуата ја губела можноста за „пронајдување на себеси" и сопствениот пат. Позитивната настроеност изненадувала со содржајноста: sex, drugs and rock'n'roll, free love, peace and love[1].

1 Paweł Gloger, „O kontrkulturze i rocku lat 90. nieuczesanych myśli kilka," Во *Kontrkultura. Co nam zostało z tamtych lat?*, ур. W. J. Burszty, M. Czubaja, M. Rychlewski (Warszawa : Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica" 2005), 152.

Истоврмемено, рокот сакал да го промени светот, а паролите на контракултурата означувале враќање кон природата, кон култот на Жан-Жак Русо и бегство кон праксите на религиозниот Исток. Во тој простор, помеѓу отфрлањето и потрагата на автентичноста, вештачкото и природното – во специфичниот културен (балкански назначената Македонија и централно-европската Полска) и историски простор (тоталитаризмот од советски тип и титоизмот) – рокот во Македонија и Полска посегнува кон традицијата на сопствениот фолклор. Овие прашања бараат поширокиистражувања, но следниов текст има намера да ја насегне таа проблематика, осврнувајќи се на уметничката активност на само две музички рок групи, исклучително важни за историјата на рокот во двете земји: македонската „Леб и сол", како и полската „Skaldowie".

„Леб и сол" и „Skaldowie"

„Леб и сол" е македонска рок група формирана во 1976 година од Влатко Стефановски (гитара), Бодан Арсовски (бас гитара), Никола Кокан Димушевски (клавијатури) и Димитар Чочоровски, а подоцна Гарабет Тавитјан (перкусии). Исто така, со нив соработувале Драгољуб Цуришиќ, Кирил Џајковски и др. Без ниеден сомнеж, „Леб и Сол" е најистакнатиот македонски рок состав, но и една од најважните групи на рок сцената на поранешна Југославија[2].

„Леб и сол" биле исклучиво популарни во 70-те и 80-те години. Последниот концерт го одржале во Солун, на 13 декеммври 1995 год. Во половината на 2006 год., групата кратко се појавува во најраспознаваниот состав (Стефановски, Арсовски, Димушевски, Тавитјан), одржувајќи многу успешна турнеја, насловена „30th Anniversary Tour 2006" (и дваесет години од распаѓањето).

„Skaldowie" е вокално-инструментална група формирана во Краков, во мај 1965 година, составена од: Јежи Фашињски, Јануш Качмарски, Зигмунт Качмарски, Феликс Наглицки, Јацек Желињски и Анџеј Желињски – лидер на групата. Во 1966 год. за првпат настапуваат на Државниот фестивал за полска песна во Ополе. Од 1967 до 1980 год. биле квинтет или секстет. Ја реализирале балетската претстава „Misterium magiczne" и настапувале во филмовите „Mocne uderzenie" (режија Ј. Пассенддорфер), „Cierpkie głogi" (реж. Ј. Вејхерт), „Kulig" и „Jak powstali Skaldowie" (реж. С. Кокеш)[3].

Во 1981 год. заминале да концертираат за полските заедници во САД и Канада. Таму, неколку месеци подоцна престанале да бидат активни. Се реактивираат во 1983 год. во делумно променет состав. По повод 25-иот јубилеј од постоењето, групата настапила со A. Zieliński на два концерта во Варшава и Краков, во 1990 година, како и на почесниот концерт од 30-годишнината на групата во краковскиот театар STU, во 1995 год[4].

2 Огромна дискографска активност:
Leb i Sol (PGP RTB), 1977); *Leb i Sol 2* (PGP RTB, 1978); *Ručni rad* (PGP RTB, 1979); *Beskonačno* (PGP RTB, 1981); *Sledovanje* (PGP RTB, 1982); *Akustična trauma* - Double Live (PGP RTB, 1982); *Kalabalak* (Jugoto) , 1983); *Tangenta* (Jugoton, 1984); *Zvučni zid* (Jugoton, 1986); *Kao Kakao* (Jugoton, 1987); *Putujemo* (Jugoton, 1989); *Antologia na żywo - Live w Kragujevac (1990)*; *Mieszkam w Nowym Jorku* - CD / kasety (1991); *Antologia* - Podwójna składanka CD (1995); *Żyją w Macedonii* - CD / DVD (2006); *I taka nataka* - CD (Hammer), 2008).

3 Издадени албуми:
Skaldowie (1967); *Wszystko mi mówi, że mnie ktoś pokochał* (1968); *Cała jesteś w skowronkach* (1969); *Od wschodu do zachodu słońca* (1970); *Ty* (1971); *Wszystkim zakochanym* (1972); *Krywań, Krywań* (1973); *Szanujmy wspomnienia* (1977); *Stworzenia świata część druga* (1977); *Rezerwat miłości* (1979); *Droga ludzi* (1980); *Nie domykajmy drzwi* (1989); *Po śniegu, po kolędzie* (1994); *Podróż magiczna* (1996); *Moje Betlejem* (1997); *Harmonia świata* (2006); *Skaldowie dzieciom* (2007); *Oddychać i kochać* (2009); *Z biegiem lat* (2010).

4 A. Jastrzębiec-Kozłowski, „Skaldowie," во *Leksykon polskie muzyki rozrywkowej*, ур. R. Wolański, (Warszawa : Morex, 1995), 192-193.

Фолклорот во македонскиот и полскиот културен канон

Присутностна на фолклорните елементи во македонскиот и полскиот рок врши сосема поинаква функција, која произлегува од улогата на фолклорот во македонскиот и полскиот културен какон. Македонскиот фолклорист Кирил Пенушлиски го дефинира фолклорот на следниов начин: „Терминот фолклор треба да се оддели како усно (народно) творештво, што во зависност од социјално-материјалните услови и историскиот развиток на секој еден народ го изразува неговиот живот низ вековите на неговото постоење“[5].

Танас Вражиновски во својата дефиниција не создава опозиција кон општонародниот културен какон: „Фолклорот е културна дисциплина, којшто го зачувува светогледот на народот до природата и општествената реалност на дадена историска епоха”[6].

Полскиот „Речник на литературни термини” го дефинира фолклорот како „културна целост на определен општествен круг, пред сé на селанството, којашто значително се разликува од културата која во определен период се смета за официјална, претставувана од образованите општествени слоеви”[7]. Значи, во полската традиција фолклорот постои како бочен културен елемент, но истовремено подреден на општоприфатениот/важечкиот скелет на народната култура. Фолклорот во македонската културна традиција е суштински, основен и траен фундамент од идентитетот на народната култура.

Македонскиот „Леб и сол“, во универзалниот простор на рокот ја внесуваат балканската синкопа, вршејќи ревалоризација на музучка традиција во балканскиот културен простор на два начина. Од една страна, рокот се збогатува со рок-аранжацијата од македонската и балканската музичка традиција, а од друга страна, народната и фолклорната традиција добива рок облик, станувајќи на тој начин предмет на ревалоризација и на новите модерни струи. Вториот аспект, доследно го изразува образложението на жирито на фестивалот во Опатија (1978), поврзано со наградата за изведбата на песната „Абер дојде Донке“, со која освојуваат награда за „najbolji umjetnički dojam i najuspješniju primjenu folklornog izraza“. Тоа значи дека македонскиот фолклор поседувал свест за ревалоризација и акуализација на фолклорната традиција во современиот код на рокот. Својствено, рокот служел за промоција на македонската музичка фолклорна традиција, и затоа четвртиот албум со наслов „Beskonačno“ (1981), содржи рок реализација на традиционален македонски репертоар, односно композициите „Зајди“, „Жива рана“ на В. Стефановски и „Skakavac“[8] на В. Арсовски, додека албумот „Sledovanje”, содржи обработки на народните песни „Миле Поп Јорданов“ и „Учи ме мајко, карај ме“(1991).

„Леб и сол” поврзуваат елементи на рок, jazz fusion и етничката музика на богатиот македонски фолклор со серија реализации на традиционалниот репертоар од македонски народни песни, што често биле примани со огромен ентузијазам од публиката. Влијанието на етничката и народната музика од Македонија е препознатливо во искористувањето на непарниите метрики (5/4, 7/8), фригиската скала, како и живото и променливо темпо. Еден од лидерите на групата, во едно од бројните интервјуа, тоа го објаснува на следниот начин:

5 К. Пенушлиски, *Македонски фолклор-историски преглед*, (Скопје : Матица Македонска, 1999), 11.

6 Т. Вражиновски, *Народна традиција. Религија-култура*, (Скопје ; Мелбурн : Матица македонска 1999), 9.

7 M. Głowiński, „Folklor,“ во *Słownik terminów literackich* (Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk ; Łódź : Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1988), 148.

8 http://www.muzika.hr/clanak/9735/interview/k-dimusevski-leb-i-sol-lako-je-raditi-s-ljudima-koji-su-izvrsni-muzicari.aspx

„Upotreba makedonskog folklora u našoj muzici je vrlo pod 'default' zato što rasteš slušajući okolinu i radio, tako da to je vjerojatno i u krvi. Na početku nismo ni znali što radimo, sve je to bilo na intuiciji, nismo namjerno prepravljali makedonsku izvornu pjesmu, jer tada to nije ni bilo popularno, nego smo bili privučeni genijalnim melodijama koje smo htjeli obraditi na naš način".

Патот на полската група „Skaldowie" за инспирација од фолклор на планинските региони (понатаму планински фолклор) била значително покомплицирана, а освен тоа, вплетена во идеолошките копцепти на епоката. Како прво, народната култура и фолклорот во Полска за време на тоталитаризмот, имале амбивалентна позиција. Официјално, постоел како позадина на годишните прослави на Задушници, кои на стадионот *20години од ПРЛ* (Полска Народна Република) се одржувале во присуство на највисоките претставници на партиската влада, како и во репертоарот на официјалните претставници на таа култура, односно фолклорните ансамбли „Mazowsze" и „Śląsk". Од друга страна пак, демнела недовербата кон политичкиот облик на селските слоеви, нејзиниот традиционализам и приврзаноста кон Црквата. И на крајот, како одблесок во огледало на комунистичката модернизација, чии главни носители биле индустријализацијата и урбанизацијата, станала омразата, а често дури и „гадоста" на „градските" кон „селските", и покрај тоа што патот на тој аванс бил многу свеж. Како второ, полскиот рок не користел од традицијата на целиот репертоар на културната традиција, туку единствено од еден нејзин бастион – Татрите и планинскиот фолклор од регионот Закопане.

Фолклорот со неопислива сила навлегол во полската литература во периодот на Млада Полска (модернизам). Народноста во тој период се јавува како повеќеслојна идеолошка појава, која ја изразува убеденоста за исклучителната – општествена, политичка, како и културолошка - улога на селскиот слој. Селско-народната идеологија ја поврзувала идејата за народна преродба преку народност со концепција за оштествена солидарност со романтичарската племенска и праполска теорија, како и со критиката на градската цивилизација. Интелигентната младополска митологија зрела форма постигнува во творештвото на Станислав Виспјањски („Wesele", 1901), како и во наградените со Нобелова награда (1924) „Chłopach" (1904-09) на Владислав Рејмонт. Овој правец бил подложен на влијанија, подоцна исто и на аграристичната ориентираност, нобилитацијата на селската култура како вредна и доследна за развој и одржување[9].

Полскиот рок, сепак се надоврзува на различен, регионален терен од фолклорната традиција, којшто, исто така, има корени во епоката на Младата Полска (модернизам). Истиот поврзан е со заинтересираноста со народната култура на Подхале, Закопане и Татрите. Станислав Виткиевич го заживеал концептот за народен стил, потпрен на уметноста од Подхале. Регионализмот на Подхале и Татрите се одбележал во така наречената татриска литературна школа, во архитектурата, применетата уметност, но и со богатството во митската егзотика, дијалектот, фолклорот, како и – и тоа со посебна моќ – спецификата на музиката на селаните од тој регион. Аграристичната ориентација на полскиот фолклор не поседувала културотворна моќ, била поддадена на различни форми на идеологизација, примајќи лик на реликтна традиција. Затоа пак, регионалниот правец на селскиот фолклор напреднал до рангот на народна класика, симболизирајќи ги творечките сили, коишто успешно можеле да инспирираат општонародна уметност и

9 V. Krawczyk-Wasilewska, „Folklor," во *Słownik literatury polskiej XX wieku*, ур. A. Brodzka, M. Puchalska, M. Semczuk, A. Sobolewska, E. Szary-Matywiecka (Wrocław ; Warszawa ; Kraków : Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1992), 300-1.

култура. Фолклорот на Подхале и Татрите поседувал уште една, многу важна одделувачка карактеристика[10]. Регионалните фолклорни мотиви ја преминувале границата на државата, создавајќи наднародна заедница на полско-словачки фолклор[11]. До најпопуларните фолклорни мотиви од тој регион е разбојничкиот правец, приказните за Јаношик и Харнаш, мотивите од планината Криван, божиќните песни, претставите за Исусовото раѓање.

Романтичарската и модернистичката традиција како матрица за фолклорните рок надоврзувања кај „Skaldowie" и „Леб и сол"

Фолклорното навраќање кон рокот во музиката на „Skaldowie" и „Леб и сол" се вршело преку формирање, во полската и македонската традиција, на комплексни традиции. Фолклорот во музиката на „Skaldowie" се вратил со реактуализацијата на модернистичката традиција, а во случајот на „Леб и сол", врската со фолклорната традиција бил романтизмот (романтичарското фолклорно наследство).

Ревизијата и ревалоризацијата на фолклорната традиција во музиката на „Леб и сол" означува продолжување на романтичарската идентитетна цел и модернизација на македонското народно наследство, кое еднакво е со бунтот против различните аспекти и форми (конфесијни, антрополошки, цивилизациски и политички) на реалноста, истовремено формирајќи и манифестирајќи ексклузивен македонски идентитет. „Леб и сол", продолжувајќи ја во однос на тој аспект македонската романтичарска традиција во просторот на рокот, актуализира модернизациски нарации, ги ревалоризира токму легитимните музички кодови, потврдувајќи го современото значење на романтичарскиот „моќен подмет", судирајќи ја перспективата за минливоста на времето и вечноста, историјата и митот, историската и современата нарација.

Поврзувањата со планинскиот фолклор во активноста на „Skaldowie", поседуваат традиција на модернистичката анатомија човек – природа, а симболизираниот предизик фрлен врз комунистичкиот итилитаризам, ги прават Татрите симбол на идеалниот свет, којшто доминира над светот на материјата[12]. „Przymierze Polski z Tatrami"[13], кое на извесен начин била програмата на „Skaldowie", покажувало посебен, слободен, независен свет. Татрите како полски Парнас се јавна контестација за бедната реалност во ПНР. Придаденото важно значење на селанството, исто така ја нагласува, примената порано, но продолжена од „Skaldowie", традиција за замена на литературниот јазик со планинскиот говор.

Фолкорните надоврзувања во музиката на „Skaldowie" не ја споделувале модернистичката фасцинација со идејата за универзализам, не ја прифаќале теофанијата, топосот за светата планина, космосот, светилиштето. Далечно било барањето на божјата совршеност во универзумот, во планините, во природата. Промовирана била либерална и рационалистичка програма, експонирајќи ја забавата и хуморот:

10 E. Kolbuszewska, *Romantyczne przeżywanie przyrody. Znaczenia, wartości, style zachowań* (Wrocław : Agencja Wydawnicza a linea, 2007), 2007; J. Kolbuszewski, *Tatry w literaturze polskiej. 1805-1939*; *Tatry i górale w literaturze polskiej: antologia,* прир. J. Kolbuszewski (Wrocław : 1997).; J. Majda, *Literatura o Tatrach i Zakopanem (do roku 1918)* (Kraków : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1981).; J. Majda, *Tatrzańskim szlakiem literatury : szkice literackie (*Kraków : Krajowa Agencja Wydawnicza, 1982).; J. Majda, *Młodopolskie Tatry literackie* (Kraków : 2009).

11 *Góry i góralszczyzna w dziejach i kulturze pogranicza polsko-słowackiego (Podhale, Spisz, Orawa, Gorce, Pieniny). Literatura i język,* ур. M. Madejowej, A. Mlekodaj, K. Sikory (Nowy Targ : Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa : Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Krakowskiej, 2005).

12 Majda, *Młodopolskie Tatry,* 13.

13 Ibid.

Oj, dana, dana,
nie ma szatana,
a świat realny jest poznawalny.
Oj, dana.

Życie jest formą istnienia białka,
ale w kominie coś czasem załka.
Czasem coś świśnie, czasem coś gwiźnie,
coś się pokaże w samej bieliźnie.
Oj, dana.

„Skaldowie" ја продолжуваат младополската идеја на осцилација од универзални до регионални вредности, а притоа фолклорот на Татрите во таа „терапија" врши важна улога како антидотум за криза во вредностите, за заканите кои испливуваат од страна на тоталитаризмот.

Фолклорот во рокот на „Леб и сол" и „Skaldówie"

Од планинскиот фолклор не се инспирирале единствено „Skaldowie", туку и многу други врвни полски исполнители. Вистина е дека се појавува маргинално, но сепак во творештвото на првите разни полски рок исполнители, на пример: „Niebiesko-Czarni", *Hej tam w dolinie* (1965), „No To Co", *Nikifor* (1968), „Dwa Plus Jeden", *Nie zmogła go kula* (1971), Чешлав Њемен, *Pożegnanie Harnasia* (1971). Овој правец, повторно активирање доживува во творештвото на групите „Zakopower", „Golec uOrkiestra", или обидувајќи се да постигне успех на тоа поле, но во просторот на фолклорот од Мазовше и Подлаше, групата „Kapela ze Wsi Warszawa".

Силата на планинските предели, посебно на музиката, е исклучителна појава, која не се сретнува во другите делови на Полска. Затоа, воопшто не е чудно што на неговата сила рамнодушни не останале творци од големината на Карол Шимановски, Хенрик Миколај Горецки или Војчех Килар[14]. „Skaldowie" презентираат широка и свесна програма на планинскиот фолклор. Во едно од интервјуата ја окарактеризирале сопствената потрага, како проба за создавање на полски и словенски еквивалент на „progresive" музиката, но во поврзаност со тие траги кои имаат место во светската музика. Еквивалент на тоа „словенство" е планинскиот фолклор. „Chodzi o to, aby moja muzyka miała klimat wypływający z tej Słowiańszczyzny, która w nas siedzi [...]. Można w tej muzyce znaleźć nasz narodowy charakter, typowo słowiańską melodykę, nasz słowiański liryzm, który istnieje, który jest odrębny i jakoś egzotyczny dla krajów anglosaskich"[15].

Фолклорот, како во полскиот, така и во македонскиот случај, го манифестирал факторот на автентичност, како и се надоврзувал до чувствените заедници, зажарени околу извесен збир на вредности, практикувани од учесниците на рок таинственоста[16]. Автентичноста на фолклорната планинска традиција, како и нејзиното надоврзување со словенството, во случајот на „Skaldowie", обично ограничувана во полската култура

14 *Tatry w poezji i sztuce polskiej*, вовед, избор и прир. M. Jagiełł; *Tatry i malarze*, прир. J. Woźniakowski (Kraków : Wydaw. Literackie, 1975).
15 A. Icha, *Skaldowie. Historia i muzyka zespołu* (Gdynia : Professional Music Press ; Pelpin : Bernardinum, 2004), 171.
16 W. J. Burszta, „*Kultura rocka: styl życia – styl pamięci*," во *Między duszą a ciałem. A po co nam rock?*, ур. W. J. Burszty i M. Rychlewski (Warszawa : Twój Sty, 2003), 19.

со определени услови, означува дека медиумот на фолклорната музика претставува универзална и засебна основа на заедницата, која е отпорна на идеолошкото окупирање. За автентичноста на македонскиот фолклор не е потребно никакво убедување, бидејќи тој со векови претставува фундамент на културниот идентитет, пошироко, значи на надрегионалниот, балканскиот, и потесно, македонскиот. Сепак, автентичноста на планинскиот фолклор во случајот на „Skaldowie", означува форма на активизација на традицијата, која иако жива и автентична, сепак претставувала периферен дел на полскиот културен и народен канон, која освојувала со својата посебност. Песните исполнувани на планински говор, бројните фразеологизми, како и планинската реалност, ја нагласувала дистанцата во однос на „високиот" културен канон. Додека пак, македонските фолклорни инспирации го оформиле „Леб и Сол" како рок подмет, кој го модернизира главниот столб на народната и наднародната традиција, високо вреднуван кај сите општествени слоеви, надминувајќи ја границата на генерациски и етнички поделби. Исполнителите на двете групи, „Skaldowie" и „Леб и Сол", се повикувале на личното познавање на фолклорот, кое произлегувало од искуства поврзани со потеклото[17], едукацијата и аутопсијата. Исто така, интересни се интенционалните надоврзувања на музичарите на двете групи, бидејќи во секоја вистинска музика – рекол Ј. Желињски – се слуша минатото на музиката"[18]. „Леб и сол", освен од македонскиот, декларирал инспирации и од антиката. Б. Арсовски заклучил дека традицијата на четирите познати антички театри (Stobi, Heraclea, Lihnidos и Skupi) го наклонила да „проба да го долови духот на тие места и историјата од почетокот на цивилизацијата"[19]. „Skaldowie" многукратно декларирале многуизворност, хибриден карактер на рок инспирациите и негов амалгамски облик. „Staraliśmy się syntetycznie podkładać pod dotychczasowe doświadczenia muzyki rock-and-rollowej cały wachlarz historii muzyki, w utworach naszych łatwo się doszukać elementów renesansu, baroku, wiele piosenek miało dużo wspólnego z jazzem, niektóre nasze utwory były tak bardzo znowelizowane pod względem aranżacji, iż można w nich znaleźć polifonię beatową"[20].

Фолклорните инспирации во македонскиот и полскиот рок примиле неколку ликови: рок аранжмани, стилизации и импровизации.

Најчест тип на надоврзувања се рок аранжманите, кои означуваат ритамско, хармонско и артикулациско-динамично обработување на мелодискиот облик на композицијата (песната) и распределба на определени нејзини делови на избрани инструменти (исполнители). Во таа група може да се споменат, испирираните од планинскиот фолклор композиции на „Skaldowie", како што се „Nie lyj dyscu, nie lyj", „Uciekaj, uciekaj" и многу други.

Стилизацијата исто така го нашла своето место во рок музиката, пред сé во областа на музичко-звучниот код, а помалку во тексто-зборовниот[21]. Фолклорната стилизација на рокот испливува од планинските инспирации, но содржи поширок репертоар на асоцијации, надвор од аражманот. Инструкторска дефиниција за стилизацијата, може да претставува коментарот на Ј. Желињски, поврзан со композицијата „Malowany dym"[22]. Стилизацијата опфаќа воведување во музичката композиција различни елементи, кои создаваат едност, а сепак разнолика целост. Во композицијата „Malowany dym" се

17 „Nas najbardziej interesuje folklor góralski. Jacek i ja mamy prawo powiedzieć, że go znamy. Nasza matka bowiem pochodzi z Zakopanego, a wielu naszych krewnych do dziś zasila kapele góralskie".

18 Ibid, 270.

19 http://www.muzika.hr/clanak/9735/interview/k-dimusevski-leb-i-sol-lako-je-raditi-s-ljudima-koji-su-izvrsni-muzicari.aspx

20 A. Icha, *Skaldowie*, 269.

21 T. Szmajter, *Po co rockowi tekst? Po co rockowi literatura?*, [во:] *Między duszą a ciałem*... op. cit., 91.

одделуваат три дела: вовед, кој се надоврзува на творештвото на К. Шимановски (1882-1937), кој посегнува по планинскиот фолклор, планинската скала и битоналитетот; преостанатите две рок дела значително се разликуваат. Првиот дел е планинската стилизација, а вториот дел поседува лирски и карактер на балада[23]. Вокалните делници се надоврзуваат до автентичното пеење на селаните од Закопане.

Фолклорната стилизација во рок музиката на „Skaldowie", пред сé, ја опфаќа фолклорната традиција на Подхале и Татрите, но исто така и искуствата на рокендрол музиката, целата палета од музичката историја, елементи од ренесансата, барокот џезот[24]. Неверојатно интересна од тој аспект е композицијата „Krywań, Krywań".

„Криване, Криване" – „е планинска тема, оргинална, народна [...] многу убава тема". Текстот го напишал К. Пшерва-Тетмајер. А. Желињски оваа тема ја обработил и проширел, создавајќи обемна композиција[25].

Музичкиот мотив на полско-словачката мелодија од регионот на Татрите им послужил на „Skaldowie" како основа за реализација на музиката, поврзувајќи го планинскиот фолклор со прогресивната рок маестрија. Темата била значително проширена, опфаќајќи вариации кои ја придружуваат главната тема, исклучиво инструментални. Krywań, светата планина за Словаците, во рок реализацијата на „Skaldowie" станува музична реализација на прогресивниот рок со изразити елементи на прогресивната рок музика. Почетоците на прогресивниот рок датираат од првата половина на шеесетите години, кога разочараните од популарната култура музичири, од двете страни на Атлатикот, во своите настапи почнуваат да воведуваат елемети на музички театар, хепенинг, како и да воведуваат елементи, кои им даваат на композициите херметички карактер.

Фолклорните инспирации на „Skaldowie" може да се разгледуваат во перспектива од неколку правци. Како прво, ориентација кон американската музичка традиција (jazz, soul, rythm and blues): „Sarabanda", Od wschodu do zachodu słońca", „Katastrofa", „Czasem kochać chcesz". Како второ, тенденција и инспирација од психоделичната музика: „Mateusz IV", „Prawo Izaaka Newtona", „Nadejdziesz od strony mórz", „Cisza krzyczy". Како трето, правецот на прогресивниот рок: „Dwa-jeden-zero-start", „Na wszystkich dworcach świata", „Kolorowe szare dni".

Превод: Звонко Димоски

22 „Malowany dym" [był] na pewno utworem bardzo przeze mnie przemyślanym w sensie //s. 271// kompozycyjnym. [...] sam wstęp jest jakimś klimatem górskim. Ja to nazywam ciszą w górach tak, powiedzmy, o piątej rano. [...] Jest tam dużo z klimatu Szymanowskiego [...] Sam temat, sam beat jest później dzielony na pół: pierwsza część jest stylizacją góralską, ale beż żadnego cytatu; są tam dwugłosy niestosowane na pewno nigdzie na Podhalu [...] ta równoległa kwintowa kompozycja [...] jest typowa dla tego regionu, no i sam sposób zaśpiewu przeze mnie i przez brata [ma] coś z tego śpiewu autentycznych górali, natomiast refren [...] jest w zupełnie innym charakterze. Jest liryczny, jakoś balladowy. [...]. A. Icha, *Skaldowie*, 270-271.

23 Ibid.

24 Сп. Ibid, 269.

25 Ibid, 280.

SUMMARY

SYMBIOZA ROCKA I FOLKLORU. POLSKI I MACEDOŃSKI FOLK W PERSPEKTYWIE PORÓWNAWCZEJ

Bogusław ZIELIŃSKI

Rock, obok kultury wysokiej i popkultury także nawiązywał do folkloru. Nawiązania folklorystyczne obejmują zarówno muzykę, teksty, jak i elementy spektaklu. Stanowią one o uniwersalności inspiracji ludowych, postrzeganiu folkloru jako rodzimego elementu kultury oraz akceptacji i wysokiej randze aksjologicznej. Kultura ludowa konotuje w świadomości rockmanów szeroką skalę znaczeń symbolicznych, kojarzona jest z autentyzmem, szczerością, buntem przeciwko opresyjności systemu i establishmentu. Polski rock sięgał do folkloru góralskiego (Niemen, Skaldowie). Macedoński sięga do mocno zakorzenionej muzyki ludowej. Symbioza rocka i folkloru oznaczała gruntowne przetworzenie folklorystycznej podstawy i przekład z autentycznego, czyli ludowego języka dźwięków na elektroniczny język rocka, oznaczające aktualizację folkloru i pewien typ działań modernizacyjnych.

WYBRANE KATEGORIE SEMANTYCZNE W NAZEWNICTWIE ROŚLIN ZIELNYCH W JĘZYKU CHORWACKIM

Magdalena BAER
Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu Instytut Filologii Słowiańskiej
magbaer@amu.edu.pl, mandaljena@wp.pl

811.163.42 '373.22 : 58

Abstract: *The names of herbaceous plants belong to the oldest category of names in Slavic languages. The richness species of plants very early provoked the need for naming the species. Especially, because of the fact that these plants played an important role in the treatment of all diseases and conditions. The great value of the language are names rooted in the folk traditions of the Slavic nations, and they will be the subject of consideration. Traditional folk names often became the basis of scientific botanical nomenclature.*

The great variety of names that makes it possible to distinguish particular groups among them according semantic categories. This applies to all Slavic languages. The paper will be focused on the Croatian names of herbaceous plants with the division into semantic categories. The purpose of this paper is to discuss, however, only three semantic categories, namely: the names resulting from the use of plants, personal names and metaphorical names. Selection of categories results from the naming of the three groups of folk culture .

According to the semantic categories mentioned above there will be discussed particular names of plants – their meaning, origin of the name and the construction of word formation will be explained

Keywords: *names of plants, Croatian language, semantics, folklore*

Nazwy roślin zielnych należą do najstarszej warstwy słownictwa w językach słowiańskich. Wiele z dzisiaj stosowanych określeń najbardziej popularnych gatunków roślin w większości języków zachowało swoje pierwotne formy i przeszło z użytku ludowego do nomenklatury naukowej. Tak też wielokrotnie działo się z fitonimami w języku chorwackim. Nazwy, które pojawią się w opracowaniu są określeniami skonstruowanymi przez użytkowników języka. Botanicy skorzystali z tych zwyczajowych nazw, gdyż były one zakorzenione w języku i nie było potrzeby tworzenia nowych określeń, co z kolei stało się konieczne natomiast w przypadku np. nazw roślin, które nie są charakterystyczne dla flory Europy.

Nazwy omówione w opracowaniu funkcjonują w języku chorwackim od dawna, były częścią nazewnictwa stosowanego przez zielarki czy znachorów. Fitonimy, o których będzie mowa można zaliczyć do trzech kategorii semantycznych: nazwy odosobowe, nazwy metaforyczne oraz nazwy pochodzące od zastosowania roślin, ponieważ właśnie z nich wywodzi się najwięcej określeń ludowych. Ostatnia z wymienionych grup zawiera najwięcej nazw mogących być

przedmiotem zainteresowania badaczy folkloru. Podział na kategorie semantyczne został wprowadzony tu za opracowaniem Anny Gajdamowicz-Mazurek dotyczącym nazw roślin w języku rosyjskim[1]. Wykorzystano jednak tylko niektóre zaproponowane przez badaczkę kategorie – w pracy A. Gajdamowicz-Mazurek występuje dziewięć grup semantycznych, a tutaj omówione zostaną tylko trzy. W opracowaniu pojawią się wyłącznie nazwy rodzajowe roślin, gdyż nazwy gatunkowe są określeniami utworzonymi głównie przez botaników i stanowią trzon botanicznego nazewnictwa naukowego.

Mechanizmy nazewnicze, które wpływają na tworzenie określeń ludowych można podzielić na kilka grup: właściwości użytkowe, konotacje symboliczne, obyczajowe, religijne oraz wierzenia w magiczną moc roślin[2]. Można więc powiedzieć, że motywacje nazewnicze wynikają przede wszystkim z doznań empirycznych użytkowników języka. Taki sam mechanizm nazwotwórczy występuje przy tworzeniu nomenklatury naukowej – z tą różnicą, że wtedy w procesie nazewniczym bierze udział jedynie mała grupa ludzi, głównie botaników. Poza nielicznymi przypadkami proces nazewniczy jest zamknięty dla pozostałych, stanowiących większość, użytkowników języka.

Opracowanie składa się z dwóch części. Pierwsza część dotyczy wspomnianych kategorii semantycznych. Druga część natomiast stanowi omówienie budowy słowotwórczej niektórych leksemów wchodzących w skład wymienionych kategorii. Celem artykułu jest zaprezentowanie fitonimów z trzech kategorii semantycznych:

1) nazwy roślin zielnych wynikające z ich zastosowania,
2) odosobowe nazwy roślin zielnych,
3) nazwy metaforyczne w nazewnictwie roślin zielnych.

Przedstawione zostanie pochodzenie poszczególnych fitonimów, dokładniej więc zaprezentowane zostaną zjawiska, które spowodowały powstanie określonej nazwy w tradycji ludowej. Jak już wspomniałam, dla dopełnienia całości omówiona zostanie także budowa słowotwórcza poszczególnych nazw. Prezentowane w artykule nazwy zostały wyekscerpowane ze słownika Vladimira Anicia *Veliki rječnik hrvatskog jezika*[3]. Przy każdej z nazw zostanie podany jej łaciński i polski odpowiednik. Łacińskie nazwy są podstawą międzynarodowej nomenklatury botanicznej, dlatego też pojawią się w opracowaniu, by można było dokładnie zidentyfikować wskazywane gatunki. Nazwy polskie pojawią się w opracowaniu na potrzeby polskich odbiorów.

1. Kategorie semantyczne

1.1. Nazwy roślin zielnych wywodzące się z ich zastosowania

Jak już wspomniałam, kategoria semantyczna, do której można zaliczyć nazwy wywodzące się od zastosowania roślin, zawiera najwięcej fitonimów. Do tej grupy można włączyć nazwy o praktycznym zastosowaniu, np. w medycynie ludowej[4], tradycyjnej kuchni czy obrzędach magicznych. Wiele z tych roślin ma znaczenie lecznicze, ale ich właściwości są znane tylko wąskiej grupie ludzi zajmujących się działalnością zielarską. Często więc motywacja

1 Alicja Gajdamowicz-Mazurek, *Nazwy roślin w języku rosyjskim. Zarys słowotwórczo-semantyczny* (Opole : Wyższa Szkoła Pedagogiczna1985), 37.

2 Halina Pelcowa, „Nazwy roślin w świadomości językowej ludności wsi". W *Język a kultura*, T. XVI, *Świat roślin w języku i kulturze*, pod red. A. Dąbrowskiej, 99-116 (Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001), 99-100.

3 Vladimir Anić, *Veliki rječnik hrvatskoga jezika*,4 (Zagreb : Novi Liber. 2006).

4 Gajdamowicz-Mazurek, *Nazwy roślin*, 49.

nazwy jest bardzo trudna do określenia. W niektórych przypadkach można też wspomnieć o właściwościach magicznych tych roślin.
Chorwackie nazwy roślin zielnych zaliczone do tej kategorii semantycznej to:

blagovan, izop, mioduh (łac. *Hyssopus*, pol. hyzop) – roślina lecznicza, stosowana w medycynie ludowej na złagodzenie kaszlu i innych dolegliwości dróg oddechowych. Ze wskazanymi właściwościami wiąże się chorwacka nazwa **miloduh** – roślina o łagodnym zapachu mającym lecznicze działanie. Również inna chorwacka nazwa tej rośliny **blagovan** wskazuje na jej zastosowanie, ale tym razem w kuchni jako przyprawy – motywacją do utworzenia nazwy mógł być czasownik *blagovati* – czasownik o znaczeniu biblijnym oznaczający spożywanie posiłku. Nazwę łacińską *Hyssopus* i pochodzącą od niej chorwacką nazwę **izop** można odnaleźć w Nowym Testamencie. Prawdopodobnie jest ona hebrajskiego pochodzenia *espoh, ezob,* a do łaciny przeszła pod wpływem greckim, gdyż nastąpiło przemieszanie pojęć – Chrystusowi do wypicia dano ocet, którym była nasączona gąbka nabita na włócznię lub dzidę, oznaczającą w języku greckim *hyssos*[5]. Nazwa więc została przeniesiona z jednego desygnatu na drugi.

jetrenka (łac. *Hepatica,* pol. przylaszczka) – zarówno chorwacka jak i łacińska nazwa kojarzona jest z wątrobą gr.-łac. *hepar, hepatos,* chorw. **jetra.** Roślina wykorzystywana do leczenia dolegliwości wątrobowych, nazwa mogła pojawić się także ze względu na wygląd liści rośliny, gdyż mają one kształt płatów wątroby[6].

krvara (łac. *Sanguisorba,* pol. krwiściąg) – roślina stosowana w leczeniu krwotoków, jej kłącza były stosowane do tamowania krwi. Nazwa może być wywiedziona od czasownika **krvariti** – krwawić.

krvnik (łac. *Vincetoxicum,* pol. ciemiężyk) – roślina o silnie trującym działaniu, obecnie stosowana właściwie już tylko w weterynarii[7], kiedyś natomiast jako lek o działaniu moczopędnym i przeczyszczającym. Nazwa chorwacka w pełni oddaje zastosowanie i właściwości omawianej rośliny, gdyż podstawowe znaczenie leksemu **krvnik** to 'kat'.

očanica, vidac (łac. *Euphrasia,* pol. świetlik) – roślina dawniej stosowana zewnętrznie w leczeniu chorób oczu: zapalenia spojówek, zapalenia powiek – jęczmienia oraz jako okład na zmęczone oczy, chorw. **oči** – oczy, chorw. **vid** – wzrok. Świetlik może być stosowany także jako herbata na inne dolegliwości, np. przy zapaleniu gardła czy bólach zębów.

rosnik (łac. *Alchemilla,* pol. przywrotnik) – nazwa pochodzi najprawdopodobniej z legendy mówiącej o alchemikach, którzy zbierali krople rosy osadzające się na liściach i używali ich do tworzenia kamieni szlachetnych[8]. Ze wspomnianą legendą wiąże się również nazwa łacińska *Alchemilla.*

zdravac (łac. *Geranium,* pol. bodziszek) – praktycznie każdy gatunek z tej rodziny posiada właściwości lecznicze. Rośliny te są stosowane na różne dolegliwości – od łagodzenia wszelkiego

5 Marian Rajewski, *Pochodzenie łacińskich nazw roślin polskich* (Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza, 1996), 87.
6 Ibid, 82.
7 Krystyna Szcześniak, *Świat roślin światem ludzi na pograniczu wschodniej i zachodniej Słowiańszczyzny* (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2008), 141.
8 Ibid, 272.

rodzaju boleści do właściwości uspokajających.

1.2. Nazwy odosobowe

Kategoria semantyczna w chorwackim nazewnictwie roślin określona jako nazwy odosobowe ma bardzo starą tradycję. Wanda Budziszewska stwierdza, że w wielu przypadkach nazwy zaliczane do tej kategorii mogą sięgać czasów średniowiecza[9]. Fitonimy, które zostały zaklasyfikowane do tej grupy swoje pochodzenie zawdzięczają legendom lub skojarzeniom z różnymi osobami i pełnionymi przez nich funkcjami społecznymi. Asocjacje najczęściej dotyczą wyglądu zewnętrznego rośliny, a w szczególności kwiatów i liści. Legendy są związane z wierzeniami ludowymi, odnoszą się często do magicznych praktyk i zdarzeń. Również legendy katolickie mają wpływ na nazewnictwo roślin. Kult świętych katolickich spowodował, że wiele fitonimów zawdzięcza swoje powstanie właśnie im[10]. Religijne motywacje wierzeniowe wpisują się jeszcze bardziej w nazwy roślin, mimo że często nie są bezpośrednio powiązane z danym gatunkiem[11], a jedynie wzmacniają jego wartość i często, jak twierdzi Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, nie jest ważna jakość sakronimu, lecz sama jego obecność[12]. Tego typu wierzenia są rozpowszechnione w wielu krajach słowiańskich. Korzystali z nich również Chorwaci, by nazwać niektóre gatunki roślin, które kojarzyły im się, np. ze świętymi czy innymi osobami wywierającymi wpływ na życie społeczności.
Fitonimy w języku chorwackim należące do kategorii semantycznej nazw odosobowych roślin zielnych to:

gospin plašt, božja plahtica (łac. *Alchemilla vulgaris*, pol. przywrotnik) – nazwa **gospin plašt** jest prawdopodobnie wynikiem zmian nazw pogańskich na chrześcijańskie. Przypuszcza się, że pierwotna nazwa mogła być związana z imieniem jednej z bogiń słowiańskich, gdyż takie nazwy występują w świecie germańskim. W czasach chrześcijańskich nazwa kojarzona z pogańską boginią mogła zostać przeniesiona na Matkę Bożą[13].

gospina trava (łac. *Hypericum,* pol. dziurawiec) – według wierzeń ludowych roślina swoją nazwę bierze z legendy o Św. Janie, który zbierał pod krzyżem rośliny skropione krwią Chrystusa. „*Kada je Gospodinov najdraži učenik stajao smrtno žalostan pod križem, brižljivo je skupljao biljke poškropljene svetom krvlju, da bi ih mogao poklanjati pobožnim vjernicima kao dragocjenu uspomenu na Spasiteljevu smrt*"[14]. (Kiedy najdroższy Chrystusowi uczeń stał bardzo żałosny pod krzyżem, troskliwie zbierał rośliny skropione świętą krwią, żeby je darować pobożnym wiernym jako drogocenną pamiątkę śmierci Zbawiciela).

ivica (łac. *Ajuga,* pol. dąbrówka) – nazwa **ivica** ma niejasne pochodzenie. Można wskazać kilka

9 Wanda Budziszewska, „Z góralskich nazw roślin," W *Historia leków naturalnych*. T. IV. *Z historii i etymologii polskich nazw roślin leczniczych*, pod red. B. Kuźnickiej, 87-97 (Warszawa: Polska Akademia Nauk. Instytut Historii Nauki, Oświaty i Techniki. Pracownia Historii Nauki o Leku. 1993), 91.
10 Wanda Budziszewska, „Mit a nazwa rośliny," *Poradnik Językowy* z. 10 (1972): 573-576.
11 Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, „Sakronimy w polskim ludowym obrazie ziół, W *W świece nazw. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Czesławowi Kosylowi*, pod red. Haliny Pelcowej, 281-289 (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2010), 281.
12 Niebrzegowska-Bartmińska, „Sakronimy," 286.
13 http://www.freewebs.com/prijezaceca/vrkuta-gospinplast.htm [dostęp: 20.03.2012].
14 http://www.vladimirkreca.com/zdravlje/gospina_trava.htm [dostęp: 20.03.2012].

przyczyn, dla których fitonim ten określa akurat roślinę z rodziny *Ajuga*. Według niektórych hipotez nazwa chorwacka może łączyć się z okresem kwitnienia tego gatunku, który akurat przypada w okolicach święta św. Jana – **svetog Ivana.** Inne przypuszczenie dotyczy dawnej łacińskiej nazwy tej rośliny, która była związana ze św. Zachariaszem, co mogło spowodować zmianę nazwy na kojarzoną z bardziej znanym i swojsko brzmiącym św. Janem H.[15].

petrov križ (łac. *Paris quadrifolia,* pol. czworolist) – nazwa najprawdopodobniej powstała ze skojarzenia wyglądu rośliny z krzyżem, gdyż składa się z 4 liści wyrastających z krótkiej łodygi i swoim układem przypominających krzyż.

salomunov počat (łac. *Polygonatum multiflorum,* pol. kokoryczka) – chorwacką nazwę roślina zawdzięcza najprawdopodobniej swojemu wyglądowi, gdyż na liściach posiada okrągłe żyłkowanie, które może kojarzyć się z pieczęcią[16]. Imię Króla Salomona pojawia się tylko jako dookreślenie, ponieważ kojarzył on się z posiadaną władzą, więc także z pieczęcią.

udovčica (łac. *Scabiosa*, pol. driakiew) – roślina w ikonografii chrześcijańskiej z powodu swojej barwy jest uznawana jako symbol wdów[17].

1.3. Nazwy metaforyczne

Nazwy, których podstawą są metafory, należą do nazewnictwa potocznego, bardzo rzadko wchodzą do nomenklatury botanicznej, mimo że za ich twórców uznaje się często osoby zajmujące się hodowlą roślin. Fitonimy powstałe w ten sposób upowszechniają się stopniowo w języku. Do tej kategorii zaliczane są nazwy rodzajowe z nazwami gatunkowymi. Nazwy gatunkowe metaforyczne to zestawienie desygnatów, w którym żaden z członów nie jest nazwą rośliny[18]. Pochodzenie nazwy może być interpretowane jako metafora na zasadzie skojarzeń odnoszących się już nie tylko bezpośrednio do rośliny, ale czynników pośrednio się z nią łączących.
Chorwackie fitonimy zaliczane do kategorii nazw metaforycznych to:

biskupska kapa (łac. *Epimedium,* pol. epimadium) – roślina ze względu na swój wygląd mogła kojarzyć się z nakryciem głowy dostojnika kościelnego.

božična zvijezda (łac. *Euphorbia pulcherima,* pol. gwiazda betlejemska) – roślina swoją nazwę zawdzięcza najprawdopodobniej okresowi kwitnienia, gdyż przypada ona na czas Świat Bożego Narodzenia, dlatego też skojarzyła się z gwiazdą wskazującą drogę do Betlejem dla Trzech Króli.

materina (majčina) dušica (łac. *Thymus serpyllum,* pol. macierzanka) – nazwa rośliny najprawdopodobniej powstała w skutek skojarzenia w nazwie jej właściwości, gdyż **majčina dušica** w medycynie ludowej była wykorzystywana jako lek na wszelkie „choroby kobiece". W myśl średniowiecznego obyczaju roślina ta była ofiarowana przez kobiety rycerzom wyruszającym na

15 Halina Chodurska, *Ze studiów nad fitonimami rękopiśmiennych zielników wschodniosłowiańskich XVII-XVIII wieku* (Kraków : Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej 2003), 228.
16 <http://www.bastovanstvo.rs/index.php?topic=518.0> [dostęp: 20.03.2012].
17 Szcześniak, *Świat roślin*, 189.
18 Maria Borejszo, „O zestawieniach metaforycznych w potocznym nazewnictwie roślin pokojowych," *Język Polski*' 5 (2000): 334-354.

wyprawę wojenną, Nie można zatem jednoznacznie stwierdzić pochodzenia fitonimu[19].

2. Słowotwórstwo

Mechanizmy słowotwórcze najczęściej biorące udział w tworzeniu nazw przyrodniczych, a do takich niewątpliwie można zakwalifikować chorwackie nazwy roślin zielnych, mają charakter asocjacyjny[20]. Słowotwórstwo asocjacyjne znajduje się na peryferiach słowotwórstwa z uwagi na to, że bardzo trudno w derywatach powstałych w ten sposób wyróżnić podstawę słowotwórczą i formanty, ponieważ znaczenie leksykalne podstawy słowotwórczej nie jest zawarte w znaczeniu wyrazu pochodnego, jest natomiast odczuwalne przez użytkowników języka[21]. Przy tworzeniu leksemów za pomocą słowotwórstwa asocjacyjnego główną rolę odgrywają skojarzenia. Ze względu na powyższe stwierdzenia w opracowaniu zostanie podjęta próba wskazania hipotetycznych podstaw słowotwórczych i formantów biorących udział tworzeniu poszczególnych fitonimów. Przy tworzeniu derywatów asocjacyjnych nie zawsze można określić, który leksem przez użytkowników języka jest właściwie kojarzony akurat z tym nazywanym desygnatem.

W opracowaniu zostały zaprezentowane fitonimy będące nazwami rodzajowymi roślin, które są utworzone przy użyciu asocjacyjnych mechanizmów słowotwórczych[22]. Wyodrębnione podstawy słowotwórcze mogą być wyrażone różnymi częściami mowy. Derywaty mogą być tworzone także za pomocą różnych formantów słowotwórczych. W nazewnictwie roślin formantami najczęściej biorącymi udział w tworzeniu nazwy są występujące także w zebranym nazewnictwie sufiksy *-ac* i *–ica*[23] oraz ich warianty.

Poniżej zostały wymienione niektóre fitonimy wraz z ich hipotetyczna budową słowotwórczą:

blagovan – cz. *blagovati* (spożywać posiłek), *blagov/-ati + -an → blago van,*
miloduh – przysł. *milo-* (miły, łagodny), rz. *duh* (duch), *milo-+ duh → miloduh,*
jetrenka – rz. *jetra*, przym. *jetreni* (wątroba, wątrobowy), *jetren/-i + -ka → jetrenka,*
krvara cz. *krvar/-iti* (krwawić), *krvar-iti* **+** -a → *krvara*
očanica rz. *oko* (oko), *ok-o + -janica → očanica, k:č,*
vidac – rz. *vid* (wzork), *vid + -ac → vidac,*
udovica – rz. *udovica* (wdowa), *udov/-a + -ica → udovica.*

3. Podsumowanie

Nazwy roślin zielnych omówione w niniejszym opracowaniu nie wyczerpują w zupełności zasobu fitonimicznego języka chorwackiego dającego się sklasyfikować we wspomnianych kategoriach semantycznych. Wymienione nazwy stanowią jedynie małą cześć bogatego korpusu nazewnictwa roślin w języku chorwackim, gdyż wybrane zostały tylko te nazwy, które są najczęściej wykorzystywane przez użytkowników języka ze względu na przydatność, bądź występowanie nazywanych przez siebie desygnatów.

Zebrane nazwy nie można jednoznacznie przypisać do poszczególnych kategorii

19 Chodurska, *Ze studiów*, 25.

20 Renata Grzegorczykowa, Roman Laskowski i Henryk Wróbel, *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*, wyd. 2, zmien., t. 2. (Warszawa : Polska Akademia Nauk. Instytut Języka Polskiego, 1998), 360.

21 Ibid., 361.

22 Wykluczone zostały fitonimy, które są niepodzielne słowotwórczo lub należą do kategorii nazw metaforycznych.

23 Stjepan Babić, *Tvorba riječi u hrvatskom književnom jeziku. Nacrt za gramatiku* (Zagreb : Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1991), 77.

semantycznych z powodu zazębiania się znaczeń pomiędzy wskazanymi grupami oraz z uwagi na nie zawsze klarowne i łatwe do rozszyfrowania znaczenie fitonimów. W przypadku więc niektórych nazw może się wydawać, że zostały one niewłaściwie zaklasyfikowane do określonej kategorii, jednak po dogłębnej analizie okazuje się, że mogą być one przypisane do różnych kategorii, np. **salomunov pečat** (nazwy osobowe, nazwy metaforyczne), **rosnik** (nazwy roślin zielnych wywodzące się z ich występowania, nazwy metaforyczne), **biskupska kapa** (nazwy osobowe, nazwy metaforyczne) i in.

SUMMARY

SELECTED SEMANTIC CATEGORIES IN NAMING HERBS IN CROATIAN

Magdalena BAER

The names of herbaceous plants belong to the oldest category of names in Slavic languages. The richness species of plants very early provoked the need for naming the species. Especially, because of the fact that these plants played an important role in the treatment of all diseases and conditions. The great value of the language are names rooted in the folk traditions of the Slavic nations, and they will be the subject of consideration. Traditional folk names often became the basis of scientific botanical nomenclature.

The great variety of names that makes it possible to distinguish particular groups among them according semantic categories. This applies to all Slavic languages. The paper will be focused on the Croatian names of herbaceous plants with the division into semantic categories. The purpose of this paper is to discuss, however, only three semantic categories, namely: the names resulting from the use of plants, personal names and metaphorical names. Selection of categories results from the naming of the three groups of folk culture .

According to the semantic categories mentioned above there will be discussed particular names of plants; their meaning, origin of the name and the construction of word formation will be explained.

NEOPAGAŃSKIE INSPIRACJE W NAJNOWSZEJ PROZIE POLSKIEJ NA PRZYKŁADZIE *CZAROWNICY Z RADOSNEJ* ZOFII STANISZEWSKIEJ

Magdalena BEDNAREK
Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
magbed@amu.edu.pl

821.162.1 - 31 (049.3)

Abstract: *The figure of a witch is a popular motive in Polish literarture written after 1989; it is present in fantasy as well as in contemporary realistic fiction. Up till now the feminist roots of this figure has been pointed by the scholars in women's ficton (see E. Kraskowska, I. Iwasiów). In this way of thinking the witch is a metaphor of positive aspect of woman's otherness in the patriarchal society, it also represents women's power: her ability to create her own destiny and influence the culture. In the paper I propose a complementary perspective: without questioning the feminist context I will present how contemporary Polish fiction is inspired by neopagan beleifs which has been spreading in Poland since the turn of centuries. I analyse Czarownica z Radosnej, popular novel by Zofia Staniszewska, in the context of worldspread religion Wicca but also Slavic spiritual traditions and Polish neopagan rituals. The aim of the paper is to verify if the novel can be seen as literary form of neopagan revival in Poland or even a promotion of neopaganizm*

Key words: *poganism, neopaganism, wicca, folklore, Polish prose*

Obcując z kulturą popularną trudno przeoczyć postać wiedźmy – z postaci niepokojącej, napawającej lękiem przedzierzgnęła się niepostrzeżenie w atrakcyjną, zabawną, pociągającą, co widać w *Świecie czarownic* Andre Norton (*The Witch World* 1963, pol. wyd. 1990 r.), *Mgłach Avalonu* Marion Zimmer Bradley (*The Mists of Avalon,* 1983, pol. wyd. 1994) czy *Czarownicach z Eastwick* Johna Updike'a (1984, pol. wyd. 1993). Oswojenie i przewartościowanie figury wiedźmy pozostaje nie bez związku z intensywnie rozwijającym się od lat 50. XX wieku kultem neopogańskim, a w szczególności z religią *wicca* – wymienione powieści stanowią zarówno świadectwo fascynacji neopogańskimi religiami, jak i były dla nich pożywką.

Rok 1954, w którym Gerald Gardner opublikował *Współczesne czarownictwo* (The *Witchcraft Today,* pol. wyd. 2010), uznaje się za rok przełomowy dla tej religii. Gardner, w tej klasycznej już dziś książce, stworzył podwaliny współczesnej *wicca*, odwołując się do tradycji wolnomularstwa, ale także prac Margaret Murray, która promowała koncepcję europejskiego czarownictwa pojmowanego jako kontynuacja starożytnego kultu płodności, uprawianego przez kapłanki, oraz męskiego rogatego bóstwa[1]. Współczesna *wicca* wywodzi się zarówno z tradycji

1 Nevill Drury, "The modern magical revival," W *Handbook of Contemporary Paganism*, red. Murphy Pizza, James R. Lewis. (Leiden, Boston : BRIL, 2009).; Remigiusz Okraska, *W kręgu Odyna i Trygława. Nepoganizm w Polsce i na świecie* (Biała Podlaska : Rekonkwista, 2001).

Gardneriańskiej, jak i tej stworzonej przez Alexa Sandersa w latach 60., łączącej *wicca* Gradnera, Kabałę i magię ceremonialną. Oba ortodoksyjne obrządki za świętą uważają *Księgę Cieni* (*Book of Shadows*), a podstawową prawdą wiary jest przekonanie o istnieniu dwóch równorzędnych, osobowych bóstw: męskiego i kobiecego (o trzech aspektach), z którego wywodzi się różność płci. Bóstwa te są uosobieniem sił natury, stąd też czynności kultowe odbywają się na świeżym powietrzu (u zarania ruchu także nago) i ściśle łączą się z cyklem naturalnym. W tradycyjnej *wicca* wszyscy wyznawcy są równocześnie kapłanami, o różnym jednak stopniu wtajemniczenia[2] i praktykują czynności kultowe w kowenach (wspólnotach liczących od 3 do 13 osób). *Wicca* jest więc religią misteryjną, inicjacyjną i tajną, równocześnie jednak silnie indywidualistyczną. Obecnie respektuje ją wiele państw np. Kanada, Szkocja, Wielka Brytania; w USA uważana jest za jeden z najszybciej rozrastających się kościołów[3]. W Polsce działa już kilka kowenów[4], a wiedzę o *wicca* popularyzowana jest przede wszystkim w Internecie[5], w ofercie wydawniczej pojawia się coraz więcej publikacji o tej tematyce, różnie jednak ocenianych przez wyznawców[6].

Równocześnie nie sposób zapomnieć, że *wicca* rozwija się w Polsce obok istniejących już grup neopogańskich, nawiązujących do tradycji słowiańskich. Część z nich jest zalegalizowana jako kościoły (Rodzimy Kościół Polski – 1995, Polski Kościół Słowiański – 1995, Rodzima Wiara – 1996). Wymienione grupy, znacząco różnią się jednak od tych, które pod nazwą neopogaństwa funkcjonują na Zachodzie. Braknie w nich bowiem elementów feministycznych[7] czy ekologicznych[8]; związek z ziemią przodków uzasadnia nacjonalistyczne przekonania; elementy sakralne, transcendentne są zmarginalizowane[9]; nieliczne są obrzędy związane z ważnymi momentami w życiu jednostki – za najpopularniejsze trzeba uznać postrzyżyny (rozumiane jako uroczystość inicjacyjna, wiążąca ze sobą członków wspólnoty), natomiast ze swadźbą spotkać można się tylko w Rodzimym Kościele Polskim[10]. Połączenie antykatolicyzmu (rzadziej – antychrześcijaństwa) oraz nacjonalistycznych postaw i przekonań jest dominują cechą polskich grup neopogańskich, których historia sięga czasów sprzed transformacji polityczno-ustrojowej 1989 roku, niekiedy nawet międzywojnia, nie jest jednak ewenementem na skalę światową[11].

W polskiej literaturze jednak postaci czarownic pojawiły się dużo wcześniej niż popularność *wicci*. Już powieści Krystyny Kofty *Ciało niczyje* (1988) oraz *Chwała czarownicom* (2002) oraz Olgi Tokarczuk *Prawiek i inne czasy* (1996) przynoszą reinterpretację statusu wiedźmy – jednoznacznie jednak wiązaną z jej feministycznym dowartościowaniem jako symbolu kobiecości buntowniczej, nienormatywnej, ekscentrycznej oraz żeńskiej siły, mądrości, intuicji, o czym pisały Ewa Kraskowska oraz Inga Iwasiów[12]. Jakkolwiek feministyczne i neopogańskie wizje wiedźmy niejednokrotnie się przenikały[13], te pierwsze nie imputowały sakralnego charakteru

2 Gregory Michael Brewer, „Evolving Spirit," W *Essays in Contemporary Paganism*, red. Trevor Greenfield (Winchester, Asynton : Moon Books 2013).

3 *Modern Paganism in World Cultures. Comparative Perspectives*, red. Michael F. Strmiska (Santa Barbara Denver, Oxford : ABC -CLIO, 2005), 9.

4 *O mnie i o stronie,* http://www.wicca.pl/?cat=32.

5 Zob. portale wicca.pl, *Na Brzozowej Korze Spisane*, blog *Wiedźma na szlaku.*

6 Zob. *Lektury po polsku*, http://www.wicca.pl/?art=15.

7 Można posunąć się do stwierdzenia, że nie tylko teologia, ale także organizacja tych grup jest skrajnie androcentryczna, zob. Scott Simpson, *Native Faith. Polish Neo-Paganism at the Brink of the 21st Century* (Kraków : Nomos, 2000), 144.

8 Te elementy znaleźć można w Pracowni na Rzecz Wszystkich Istot, Zielonych Brygadach oraz Jantarze, zob. Simpson, *Native Faith,* 115-121.

9 Simpson, *Native Faith,* 25 -27.

10 Kościół ten ma też najbardziej rozwinięty system codziennych praktyk religijnych, form kontaktu z bóstwem, zob. Simpson, *Native Faith,* 136-138., zob. także Okraska, *W kręgu Odyna i Trygława.*

11 Michael F. Strmiska, "Modern paganism in world cultures. Comparative perspectives," W *Modern Paganism in World Cultures*, 22-28.

12 Ewa Kraskowska, *Kilka uwag na temat powieści kobiecej*, „Teksty Drugie" 1993 nr 4/5/6, 268.; Inga Iwasiów, *Gender dla średnio zaawansowanych*, (Warszawa : WAB 2004), 148-158.

czarownicy. Miała być ona odzyskaną, zrehabilitowaną starszą siostrą, a zatem, inspiracją, a nie prawdziwą kapłanką. Religijny aspekt czarownictwa przy okazji interpretacji powieści Tokarczuk poruszyła Marzena Lizurej: odniosła się jednak do pogańskich wierzeń, nie uwzględniając ich współczesnego odrodzenia[14]. O ile jednak w latach 90. stawianie pytań o takie inspiracje nie było uzasadnione, wpływ feminizmu w wystarczającym stopniu wyjaśniał funkcjonowanie tego motywu, o tyle w odniesieniu do najnowszej polskiej prozy wydaje się ono konieczne.

Społeczno-obyczajowe, realistyczne powieści popularne, skoncentrowane na kobiecej postaci w średnim wieku i przedstawiające jej rozwój osobisty często zawierają eksplicytne odniesienia do niechrześcijańskiego, niemonoteistycznego *sacrum* i praktyk magicznych. Już bestsellerowy cykl Małgorzaty Kalicińskiej, zapoczątkowany *Domem nad rozlewiskiem* (2006) zawierał element objawienia teistycznego *sacrum* w przyrodzie – równoznacznego z rozpoznaniem kobiecej mocy płynącej ze związku z nią naturą[15]. Incydentalność tej wizji oraz brak jej wpływu na konstrukcję postaci i rozwój fabuły każe w niej widzieć raczej przedmiotowe i zbanalizowane użycie feministyczno-pogańskiego motywu, nieprzystające do realistycznej konwencji powieści. Pozytywny stosunek do magii miłosnej także przeczyłby poważnym związkom do ruchów neopogańskich, które odwołując się do wolnej woli, odrzucają ten sposób wpływania na jednostkę.

Powieść Zofii Staniszewskiej *Czarownica z Radosnej* (2008) pozwala jednak postawić hipotezę o przenikaniu ezoterycznej i ekskluzywnej wiary do popularnego obiegu w Polsce. Główna bohaterka, Jagoda, uważa się za czarownicę w całkiem dosłownym sensie, praktykującą magię: (fizyczny kontakt z zimozielonym bluszczem uzdrawia Jagodę). Jakkolwiek na rytuał nie składają się żadne inkantacje, brakuje też rekwizytów takich, jak różdżka, miecz czy kreślony (choćby w powietrzu) pentakl, magia sympatyczna działa[16]. Rytualny charakter całego zdarzenia umacnia przestrzeń, w którym rytuał się odbywa: Sanktuarium Ciszy to leśna, prywatna i tajemna świątynia Jagody, wstęp do niego mają tylko najbliżsi – przestrzeń ta służy nie tylko magii, ale i medytacji: tam właśnie córka bohaterki, Joasia doświadcza wizji reinkarnacji (*wicca* ma charakter misteryjny, a wizje stanowią ważne doświadczenie religijne, dla wielu odmian *wicca*, reinkarnacja jest przedmiotem wiary[17]).

W Sanktuarium odbywają się także mistyczne zaślubiny Jagody i Jakuba, przybierające postać seksualnej konsumpcji związku. Erotyczna scena opisana jest na dwóch planach: dosłownym (ekspozycja epizodu) oraz symbolicznym (w postaci wizji młodej czarownicy uwodzącej zmysłowym tańcem pożądającego jej mężczyznę). Już realistyczny opis naprowadza na mistyczne ślady: włosy Jagody, przypominają węże (Wężowy kształt lub włosy to popularna wyobrażenie bogini, wywodzone z mitu o Meduzie czy Kali) i opadają na ciało kochanka wraz z deszczem (*wicca* łączy żywioł wody i ziemi z pierwiastkiem żeńskim, powietrze zaś i ogień z mężczyzną), zwiastując burzę. Kobieta utożsamiona zostaje z boginią i naturą, a akt seksualny – ze zjawiskiem atmosferycznym łączącym w sobie żywioły męskie i kobiece. Z tej perspektywy scena ta zwiastuje nie tylko nowy etap relacji między bohaterami, ale także odtworzenie mitycznej jedni kobiety i mężczyzny, tę symbolikę podkreśla następna scena, nakręcania zegara:

13 To połączenie bardzo dobrze lustrują prace Mary Daly {zob. np. Mary Daly, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism* (Boston : Beacon Press 1990).}, czy w polskim współczesnym polskim magazyn internetowy: *Sabatnik Feministyczno-Boginiczny. Trzy Kolory*. Dostęp 12 listopada 2015.

14 Zob. Marzena Lizurej, „Baśń u Olgi Tokarczuk," w *Baśnie nasze współczesne*, red. Jolanta Ługowska (Wrocław : Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, 2005).

15 Małgorzata Kalicińska, *Powroty nad rozlewiskiem* (Warszawa : Świat Książki, 2008), 232.

16 Zofia Staniszewska, *Czarownica z Radosnej*. (Lublin : Red Horse, 2008), 140.

17 Strmiska, "Modern paganism in world cultures", 17.

historyczny czas może się zacząć dopiero po wypełnieniu się porządku duchowego.

Magia praktykowana przez Jagodę jednoznacznie odwołuje się do rodzimych, słowiańskich elementów. W powieści można bowiem znaleźć opis świętowania przesilenia letniego[18]: panny spławiały rzeką wianki, by poznać przyszłego męża, tego, który wyłowi kwiaty. Jagoda, mimo że nie jest panną, a wdową, także kultywuje tę tradycję. Co więcej dobór roślin, z których plecie wianek wydaje się nieprzypadkowy (choć tradycja ludowa nie wyszczególnia ziół odpowiednich do tego celu): wszystkie (wilczomlecz, dzika róża, dziurawiec, hyzop, dziewanna, chaber) mają zastosowania zarówno w ziołolecznictwie, jak i magii. Wróżba jednak okazuje się fałszywa – kwiaty wyławia mężczyzna, reprezentujący ruch odrodzenia religijnego, ale katolickiego, w którym dopatrzyć się można aluzji do Ruchu Światło-Życie. Paweł, kuzyn mężczyzny, który ostatecznie zostanie kochankiem Jagody, kreowany jest w powieści na fałszywego bohatera – uzurpatora zabiegającego o względy wiedźmy: męskiego szowinisty i tradycjonalisty.

Konstrukcja trójkąta miłosnego, a zarazem walki o duszę przyjezdnego Jakuba, naprowadza na zawoalowaną refleksję nad relacją między neopogańskimi kultami a nauczaniem kościoła katolickiego. Staniszewska z pewnością nie podziela zdecydowanego krytycyzmu Rodzimej Wiary czy Słowiańskiego Kościoła Narodowego wobec tej instytucji, nie jest jej też jednak przyjazna. Obraz praktykujących katolików, którzy Matkę Boską potrafią dostrzec wszędzie – a co więcej – przypisać jej przesłanie polityczne jest satyryczny. Z drugiej jednak strony religijne zwyczaje o proweniencji ludowej – zamawianie chorób z wykorzystaniem litanii do Matki Boskiej, święcenie ziół z okazji Wniebowstąpienia – postrzegane są pozytywnie, jako wyposażone w znaczenie i moc. Można więc podejrzewać, że Jagoda, czcząca boginię pod imieniem Epony, dostrzega (podobnie jak wielu badaczy) w kulcie Maryjnym ślady dawniejszych wierzeń i nie waha się podjąć próby rekonkwisty – odzyskana zawłaszczonych przez chrześcijaństwo świąt i zwyczajów, koncepcji teologicznych[19].

W zachowaniu Jagody rozpoznać można także inne elementy charakterystyczne dla światopoglądu neopogan. Przede wszystkim bohaterka odczuwa głęboką, indywidualną więź z przyrodą, a kontakt z nią opisuje w sensualny sposób, natura dzięki animizacjom w opisie Staniszewskiej ożywa, a fizyczny, zmysłowy kontakt z ziemią jest też okazją do refleksji nad związkiem wszystkich istot ożywionych i nieożywionych[20]. W tych kategoriach właśnie neopoganizm opisywała eklektyczna *wiccanka*[21]. Szczególną jedność z naturą przeżywa Jagoda, jeżdżąc na klaczy imieniem Epona. Imię to jest nieprzypadkowe – pod nim Celtowie czcili boginię wyobrażaną w postaci klaczy, widać tu także nawiązanie do *Białej Bogini* Roberta Gravesa (1948, pol. wyd. 2000), która dla kilku już pokoleń neopogan stanowi inspirację. Wydaje się, że wątek „hippiczny" ma funkcję inicjacyjną: Epona pozwala Jagodzie zjednoczyć się z naturą, ale także z boginią, co więcej – naprowadza kobietę na miejsce pogańskiego kultu: według miejscowej legendy głaz na szczycie wzgórza ma być jedynym śladem po karczmie, w której piękna i rozpustna kobieta ośmieliła się tańczyć w Środę Popielcową; jest także źródłem siły dla odradzającej się raz na sto lat duszy zaprzedanej diabłu Józefki – oraz dla nowoczesnej wiedźmy, Jagody, która obejmuje go niemal miłośnie[22]. Wiele wskazuje więc na to, że Jagoda praktykując boginiczną archeologię, odnalazła miejsce dawnych sabatów, orgiastycznych, misteryjnych świąt ku czci bóstwa płodności.

Relacja z naturą opisywana bywa w powieści także w kategoriach nasuwających

18 Staniszewska, *Czarownica z Radosnej*, 103-104.
19 Anna Kohli, *Trzy kolory bogini* (Kraków : eFKa, 2007).
20 Staniszewska, *Czarownica z Radosnej*, 62-63.
21 Zob. Jane Meredith, "Listening to the land I walk on," W *Essays in Contemporary Paganism*, 34.
22 Staniszewska, *Czarownica z Radosnej*, 102-103, 221-22.

skojarzenia religijne, co w kontekście teofanicznego charakteru *wicca* jest kluczowe. Jagoda tańczy na polanie o wschodzie słońca:

> Unosi ręce do góry, jak unosi się mgła. Biegnie, a pod jej stopami rozkwitają pomarańczowe i czerwone kwiaty. Szarobrązowe ptaszki wyfruwają, trzepocząc skrzydełkami. Gdy moja mama przestaje tańczyć, kula życia wytacza się nad lasem. I znów wstaje dzień[23].

Taniec na łonie natury pełni w kultach neopogańskich ważną funkcję: miewa wymiar orgiastyczny, bądź bywa formą doświadczania własnej cielesności – a dzięki temu, przynależności do świata natury. Paralelność ruchów kobiety i zmian zachodzących w przyrodzie może w opisanej scenie odnosić się do magii symbolicznej – Jagoda byłaby wówczas kapłanką, która przywołuje, wita słońce[24].

Szczególny związek bohaterka odczuwa jednak z księżycem – jego wpływ uwidacznia się nie tylko w fizjologii, cykl księżyca wyznacza rytm duchowych poszukiwań: „Im tarcza księżyca staje się jaśniejsza, pełniejsza, tym bardziej mama ukrywa się w sobie"[25]. W wielu neopogańskich kultach księżyc odgrywa znaczącą rolę, największą w *Dianic Wicca*, które koncentruje się na kulcie trójpostaciowej bogini wyobrażonej właśnie w postaci Luny. Pełnia to szczególnie dogodny czas dla większości zabiegów magicznych, jako że wówczas bogini objawia się najwyraźniej (stąd też każda pełnia w *wicca* jest celebrowana, tzw. esbat). Potrójne oblicze bogini odnaleźć można w powieści także dzięki triadzie głównych bohaterek: choć główny wątek opiera się na Jagodzie, ważną rolę odgrywają w niej także jej nastoletnia córka Joasia – narratorka wielu partii – oraz Murielowa, staruszka wykreowana na feministyczną Babę Jagę – fizycznie odstręczająca, mamrocząca starucha okazuje się skarbnicą wiedzy o zielarstwie, lokalnej społeczności oraz legendarnej historii – to ona opowiada Jagodzie legendę o Górze Józefki. W tej trójce odnaleźć można trzy aspekty, postaci bogini: Pannę, Matkę i Staruchę.

Czy można więc uznać Jagodę za wyznawczynię *wicca*? Jednoznaczna odpowiedź wobec zróżnicowania samego kultu nie jest możliwa. Z pewnością nie jest inicjowana, jednak wiele wskazuje na to, że podąża Samotną Ścieżką – uważa się za czarownicę, praktykuje magię i czci boginię i naturę. Wykorzystuje jednak przekonanie religijne tkwiące korzeniami zarówno w słowiańskiej (Wianki), jak i celtyckiej (Epona), czy greckiej (Luna) tradycji, a czynności kultowe i magiczne odprawia w pojedynkę. Równocześnie nie sposób przegapić gynocentryzmu tej wizji duchowej rzeczywistości – jedynie bogini jest obiektem kultu, a urodzona pod znakiem Księżyca Jagoda jest kapłanką – z tej perspektywy byłoby jej więc najbliżej do *Dianic Wicca*. Jeśli więc Jagoda jest *wiccanką* – to bardzo eklektyczną.

Czy *Czarownica z Radosnej* jest powieścią *wiccańską* – oto kolejne pytanie. Z pewnością jest to proza przedstawiającą neopogaństwo w przyjazny sposób: prezentuje magię jako możliwość kreowania własnego przeznaczenia, a Boginię i równość kobiety i mężczyzny jako przedmiot wiary. Z tej perspektywy powieść Staniszewskiej to bardzo uduchowiona i spójna wizja świata i miejsca, jakie zajmuje w nim kobieta. Staniszewska traktuje więc czarownicę nie jako symbol, czy figurę z zamierzchłej przeszłości, a prawdziwą, współczesną religijną tożsamość. Z drugiej jednak strony nie sposób pominąć znaków dystansu obecnych w powieści: nieufność wzbudza literackie zapośredniczenie ludowej tradycji – Staniszewska wprost powołuje się na Bolesława Leśmiana i polski romantyzm, inne natomiast fragmenty sugerują inspiracje czerpane

23 Ibid, 59.

24 Codzienny rytuał powitania słońca praktykuje np. Rodzima Wiara, zob. Simpson, *Native Faith*, 103.

25 Staniszewska, *Czarownice z Radosnej*, 204.

już to ze wspomnianej *Białej Bogini*, już to ze *Śmiechu Meduzy* Hélène Cixous. Widać więc, że pogańskie elementy mają bardzo różnorodne źródła, a ich sakralny wymiar nie jest definitywny. Powieść Staniszewskiej znajduje się jednak w ciągu prozy inspirowanej *wiccą*: między mityczno-czarowską dylogią *fantasy* Anny Brzezińskiej o babuni Jagódce (2002 i 2010), a realistyczną, wprost wyznawczą powieścią rozwojową *Wiccanka* Anny Thulie (2013).

SUMMARY

THE CONFRONTATION OF A NOVEL BY STANISZEWSKA WITH NEOPAGAN CULTS AND RITUALS PROOVED THAT CZAROWNICA Z RADOSNEJ HAS BEEN INSPIRED BY NEOPAGAN REVIVAL.

Magdalena BEDNAREK

The nepagan influences in *Czarownica z Radosnej* can be seen in tree aspects: characters, settings and attiutde to the Christianity. The heroine in the novel presents herself (and is presented by an auctoral narrator) as a witch, she practises magic, vorshipes the Goddess, celebrates pagan fests such as summer solstice. Some of her actions performed in the woods could be interpretated as religious rituals. The three female characters (Joasia, Jagoda and Old Murielowa) could be also seen as a three aspects of the Goddess: The Maiden, The Mother, the Crone. The nature in the novel is not only a settings but also a teophany of the Deity and ritual actions could affect it. Moreover, stylistic mode allows to present it as a living being, feeling and reflexive, which human could empathize with.

The novel shows also critic attiude to the Katholic Church as petryfied and politicized. It presents also folk and pagan roots of traditions treated as Christian.

In spite the neopagan plots are vivid in *Czarwonica z Radosnej* it is hard to determinate if she is aiming to any specific beliefs (or groups), becouse she is mixing elements present in Dianic Wicca and Polish folklore, which is used by Polish neopagan groups. The lietarry, philosophical and antropological texts have a strong impact on the novel and have made neopagan plots elemnts of intertextual play. The eclectic wicca does not exclude it.

ИЗВЕШТАИ / REPORTS

НАУЧНА И КУЛТУРНА СОРАБОТКА ПОМЕЃУ ИНСТИТУТОТ ЗА ФОЛКЛОР ОД СКОПЈЕ И КАТЕДРАТА ЗА ЕТНОЛОГИЈА И КУЛТУРНА АНТРОПОЛОГИЈА НА ВАРШАВСКИОТ УНИВЕРЗИТЕТ

Танас ВРАЖИНОВСКИ
Скопје
tvrazinovski@yahoo.com

008 (497.711 : 438.11)

Секој настан има своја предисторија. Ова го пишувам бидејќи некои работи се "забораваат", а имаат клучна улога во случувањата што следуваат во иднина. Таков е и овој случај. На 9 октомври 1974 година, во гратчето Блажејевко близу Познањ, Р Полска, се одржа Втората меѓународна конференција на словенските етнографи, во организација на Секцијата за етнографија на Комитетот за социолошки науки на Полската академија на науки, што се совпадна со IV-от Меѓународен симпозиум на "Ethnologia Slavica". Истовремено се одржа и состанок на Меѓународната редакција на публикацијата "Demos", а следниот ден своја редовна годишна седница одржа Меѓународниот редакциски комитет на сп. "Ethnologia Slavica". На двата состанока присуствуваше претставникот на Македонија, д-р Блаже Ристовски, тогашен директор на Институтот за фолклор од Скопје, а на вториот се приклучи и Танас Вражиновски. На 11 и 12 октомври 1974 година започна II-та Меѓународна конференција на словенските етнографи. На конференцијата од Македонија присуствуваа гореспоменатите Блаже Ристовски и Танас Вражиновски со свои реферати.

Во деновите на траењето на Симпозиумот се одржа средба помеѓу д-р Б. Ристовски и проф. д-р Соколевич, директор на тогашната Катедра за етнологија и културна антропологија на Варшавскиот универзитет. Од овој разговор произлезе идеата за воспоставување на научна соработка помеѓу овие две научни институции. Како резултат на тие разговори Танас Вражиновски требаше да учествува на Меѓународниот семинар на "Ethnologia Slavica", кој требаше да се одржи следната година во гратчето Чехановјец, Североисточна Полска. Поканата беше прифатена и Танас Вражиновски учествуваше на Семинарот кој траеше над една недела.

Оваа идеја се актуализира за време на Меѓународниот симпозиум за балкански фолклор во Охрид, во 1979 година. За време на Симпозиумот се одржа средба помеѓу проф. д-р Зофија Соколевич и директорката на Институтот за фолклор д-р Галаба Паликрушева, која го наследи Блаже Ристовски. Покрај нив на средбата од полска страна учествуваше: проф. д-р Кшиштоф Вроцлавски, кој го претставуваше Институтот за словенска филологија на Варшавскиот универзитет. Од македонска страна покрај Галаба Паликрушева учествуваше и Танас Вражиновски. Како резултат на овие преговори се донесе конечно решение за склучување на договор за научноистражувачка соработка помеѓу овие две научни институции. Предлог на полската страна беше, во Македонија да се истражува поречкото село Волче, каде што Ј. Обрембски во годините 1932-1933 водел теренски

истражувања. Полската страна прифати да подготви соодветен договор кој требаше да се потпише во Варшава.

По чести телефонски и писмени консултации Катедрата за етнологија и културна антропологија подготви нацрт – договор, под наслов „План за научна и културна соработка помеѓу Варшавскиот универзитет и Институтот за фолклор во Скопје за годините 1979-81“. По неговото прифаќање од Институтот за фолклор беше одредено времето на потпишување на договорот, кое требаше да се случи во Варшава на 22 март 1979 година. Поради здравствени причини директорката на Институтот Галаба Паликрушева не беше во состојба да патува во Варшава, па го ополномошти Танас Вражиновски да го потпише "Планот". Во свечената сала на Факултетот за историја на Варшавскиот универзитет, во присуство на претставници на Универзитетот, на 22 март беше потпишан "Планот". Од страна на Варшавскиот Универзитет „Планот" го потпиша деканот на Историскиот факултет, проф. д-р Валдемар Хмјелевски.

Планот се состоеше од осум поглавја, а во уводниот дел стоеше:

Варшавскиот универзитет и Институтот за фолклор на Македонија, СФР Југославија во Скопје, имајќи ја во предвид потребата од интензивирање на истражувањата на културата на словенските народи, ја склучува подолната спогодба за соработка од подрачјето на науката, образованието и културата, во рамките на етнографијата, фолклористиката, музикологијата и славистиката, а посебно во спроведувањето на следниве активности во годините 1979-1981.

Поаѓајќи од досегашните достигнувања на науката, а особено теоријата на големиот етнограф и славист Казимиер Мошињски, за значењето на споредбените истражувања во однос на јужните и северните словенски области за решавањето на прашањето на првобитната култура на Словените, како и земајќи го во предвид значењето на монографскиот метод, двете страни ќе преземаат:

А. Трудови на споредбени монографии на села на Југот и Северот на Словенството, а тоа е селото Волче во Македонија (50 години од истражувањата на Јозеф Обрембски) и подласко село во Полска. Поаѓајќи од тематиката на секојдневниот живот, истражувачите ќе ги опфатат истражуваните села како општествена заедница. Ќе се земаат во предвид следниве детални теми:

1. Начинот на организација на просторот на селото (топографијата на селото и нејзината симболика, куќата и домаќинството, нивните обредни функции и симболиката, орнаментот). Од полска страна за оваа тема одговараат: д-р хаб. Маријан Покропек и д-р Анџеј Вожњак. Од македонска страна за темата одговараат: д-р Галаба Паликрушева, проф. д-р Крум Томовски и Георги Здравев.

2. Ритмиката на годишните обреди и обредите на преминот во животниот циклус на единката (се зема под внимание танцот, носијата, гестовите, песните, верувањата и сл.). Од полска страна за оваа тема одговараат: проф. д-р Зофија Соколевич, д-р хаб. Кшиштоф Вроцлавски, д-р Славомира Жерањска-Коминек, д-р Ана Задрожињска и м-р Ирена Домањска-Кубиак. Од македонската страна за темата одговараат: д-р Цветанка Органџиева, Лепосава Спировска, Аница Петрушева и Михајло Димоски.

3. Идентификација на музичките формули како основа за интерпретација на музичките повици кон божествата. Од полска страна за темата одговара проф. д-р Ана Чекановска и м-р Пиотр Дахлиг. Од македонска страна Георги Георгиев.

4. Стари форми на усното творештво. Од полска страна за темата одговара д-р хаб. Криштоф Вроцлавски. Од македонска страна одговараат д-р Блаже Ристовски, д-р

Лазо Каровски и Танас Вражиновски.

Секоја од споменатите теми ќе се реализира според истите прашалници во двете села. Секоја страна, годишно ќе испраќа свои вработени на теренски истражувања, во период од минимум 8 недели, и се обврзува на заемна помош при верификацијата на публикуваните материјали, соодветно на полски и на македонски јазик.

Се предвиде, во 1979 година, да започне првата етапа за собирање на теренски материјали. Во 1980 година ќе заврши собирањето на теренските материјали и ќе почне првата етапа на аналитичките работи. Во 1981 година ќе почне втората етапа од аналитичките работи и ќе започне нивната интерпретација. Се предвидува можноста од продолжување на времето на собирање на теренските материјали, а тоа ќе влијае на времето на завршување на работите. Резултатите ќе бидат публикувани на македонски и полски јазик.

Во продолжение на спогодбата се наведени и повеќе други дејности, кои можат да бидат реализирани во рамките на проектот, како на пример: размена на студенти, на докторанди, на професори и одржување на предавања, потоа учество на заеднички семинари, симпозиуми и размена на покани за учество на други конференции и сл. Планот не ја исклучува можноста на внесување на одредени промени и дополнувања.

Кај некои наши колеги се појави прашањето, зошто Катедрата за етнологија и културна антропологија на Варшавскиот универзитет ја избра токму Македонија за партнер во едно такво значајно и обемно научно-истражувачко поле. На ова прашање Зофија Соколевич и Галаба Паликрушева дадоа одговор. Тие забележаа:

„Тоа значи дека изборот на Македонија како регион за истражување и како партнер во соработката, беше диктиран не само од постојната традиција во таа област туку и од причините на научната автентичност за истражување на овој терен[1]“.

Овој одговор нè потсетува на зборовите на Јозеф Обрембски, кога тој образложил зошто Македонија ја избрал за место на своите теренски истражувања, а потоа и неговите студии. Тој во една од своите статии нагласил дека Македонија е една од словенските земји каде што распаѓањето на народната кутура е во почетен стадиум и каде благодарение на тоа, таа може да биде истражувана во нејзините традиционални, архаични форми[2]. Изгледа македонската народна култура цврсто му се спротивставувала на современите влијанија во општествените текови, кои негативно влијаеле врз народниот живот. Временскиот простор меѓу овие две изјави изнесува над 50 години.

Катедрата за етнологија и културна антропологија на Варшавскиот универзитет како места на истражувања ги одреди селата Твароги и Пјентки Грензки, села во регионот на Подласие, во близина на познатиот Земјоделски музеј во гратчето Чехановјец, североисточна Полска. Институт за фолклор не беше во состојба да обезбеди, теренските истражувања да се водат во селото Волче, поради безбедносни причини. Во Самоков се наоѓаше фабрика за оружје, а со самото тоа и теренот беше забранет за странци. На крајот, беше решено да се истражува селото Јабланица во Дебарски Дримкол, односно Струшко.

1 Зофија Соколевич и Галаба Паликрушева, „Споредувачка студија за полско и македонско село – избрани методолошки проблеми,“ *Македонски фолклор* Год. XIX (1986): 10.

2 Јозеф Обрембски, *Македонски етносоциолошки студии*, Книга II, ред. и превод Танас Вражиновски (Скопје; Прилеп : Институт за старословенска култура – Прилеп; Матица македонска - Скопје, 2001), 9-10.

Се појде од фактот дека во ова село постои богата и зачувана народна култура, со многу елементи на архаичност и оригиналност, со прекрасна народна архитектура и зачувани народни носии, а најважното со добри соговорници, информатори и раскажувачи. Изборот на Јабланица сметавме дека е погоден за истражување на полската страна, без оглед на местоположбата на селата. Полските села се рамничарски, а Јабланица планинско село. Истражувањата покажаа дека изборот беше оправдан.

Да се избере соодветен терен за етнолошко-фолклористички споредбени студии се покажа дека не е едноставна работа. Во конкретниот случај се раководевме од степенот на културните сличности и разлики, коишто потекнуваат од историјата на избраните села - историјата на населувањето, религијата, степенот на однесувањето во општествената структура и во областа на културата. Таквата постапка беше оправдана, бидејќи и едната и другата општественост, предвидена за споредби, во извесна смисла, била истражувана отпорано. Како подласките села, така и селата во Дримкол им биле познати на истражувачите, и тоа како интересен терен за научни истражувања. Решивме да пробаме да ги пополниме празнините со содржини, кои на прв поглед можат да изгледаат како слични, а едновремено да се покажат како неспоредливи. И едниот и другиот регион - ги дели не само оддалеченост од над 1000 километри, но тие, исто така се разликуваат по местоположбата, различната клима и историја.

Првобитниот план изнесен погоре, предвидуваше подолго време и подлабоки истражувања на избраните села, за да се дојде до пишување на споредбената монографија. Реалноста ги коригираше овие наши намери. На тоа влијаеја повеќе причини и тоа политички, социјални и сл. Водењето на теренските истражувања во Полска во 1980 и 1981 година беше нарушено поради појавата на доста непредвидливи политички ситуации. Требаше да се пребродат одредени бариери од административен карактер и проблеми околу снабдувањето со храна. Во тоа време, во Полска беа воведени купони поради недостаток на прехранбени производи. Полска беше зафатена со големи штрајкови, предводени од "Солидарност" и беше воведена воена состојба. Кон крајот на 80-тите години овие настани доведоа до промени на политичкиот систем. Имаше финансиски проблеми за водење на научните истражувања, така што во еден момент понатамошната соработка се чинеше дека не е можна. Сепак, во Полска некои работи се променија на подобро, но се појавија проблеми кај нас[3]. Некои научни работници се повлекоа од Проектот од разни оправдани лични причини. Па, заради тоа, научните планови моравме да ги менуваме и кратиме.

Еден од проблемите што се појави беше јазикот. Македонскиот јазик го владееше само Кшиштов Вроцлавски, кој беше лектор по полски јазик на нашиот Универзитет. За таа цел, тој организирал краток курс по македонски јазик за учесниците во Проектот. Во 1980 година, тие учествуваа на Семинарот за македонски јазик, литература и култура во Охрид. Во извесна мера, тоа придонесе јазичните бариери да се намалат. Од македонска страна само Танас Вражиновски го владееше полскиот јазик.

Во 1980 година, во месец мај, почнаа теренските истражувања. Во истражувањата на полските села - Твароги и Пјентки Грензки од страна на Институтот за фолклор учествуваа следниве истражувачи: Лепосава Спировска, етнолог; Георги Здравев, етнолог- специјалист за народните носии; Танас Вражиновски, фолклорист и Георги Георгиев, етномузиколог. Подоцна се приклучи Аница Петрушевска, етнолог од Музејот

3 Anna Zadrożyńska, Tanas Vražinovski i Krzysztof Wroclawski, *Ludowe obrzędy i podania, Etnografizcne i folkloristyczne studia porównawcze wsi polskiej i macedońskiej* (Warszawa : Uniwersytet Warszawski, Institut Etnologii i Antropologii Kulturowej, 2002), 7.

на Македонија, односно од Етнолошкиот музеј и Петко Домазетоски, учител од Јабланица, заслужен собирач и автор на неколку трудови од областа на народната култура од Дримкол. Од страна на Варшавскиот Универзитет учествуваа: Кшиштоф Вроцлавски, фолклорист, а од Катедрата за етнологија и културна антропологија: Ана Задрожињска, Ана Кучињска-Скжипек, Томаш Стрончек, Тереса Романовска од музејот во Чехановјец и група студенти. Покасно кон оваа група се приклучи Јадвига Кошутска од Етнографскиот музеј во Варшава и Маријан Покропек од Катедрата за етнологија и културна антропологија. Сите етнолози.

Принципот на работа беше партнерски. И так, како партнека на Ана Задрожињска од полска страна ѝ беше Лепосава Спировска, на Кшиштоф Вроцлавски партнер му беше Танас Вражиновски, на Маријан Покропек и Томаш Стрончек, од македонска страна беше предвиден Крум Томовски, но поради здравствени причини тој се откажа. Тие работеа самостојно без претставник од македонска страна. Во истражувањата ги придружуваше Танас Вражиновски. На Јадвига Кошутска партнери ѝ беа Ѓорѓи Здравев и Аница Петрушева. Георги Георгиев од македонска страна, исто така, настапи самостојно, бидејќи Ана Чекановска се повлече од Поектот. Исто така, и Ана Кучињска теренеските истражувања ги водеше самостојно.

По завршувањето на теренските истражувања се пристапи кон анализа на теренскиот материјал, односно негово подготвување за печатење. Претходно, за постигнатите резултати, некои од учесниците во Проектот со свои реферати настапија на IX –от Меѓународен симпозиум за балкански фолклор, во Охрид, во 1985 година. И тоа: Зофија Соколевич (Варшава), Галаба Паликрушева[4] (Скопје), Јадвига Кошутска (Варшава), Аница Петрушева (Скопје), Ѓорѓи Здравев[5] (Скопје), Маријан Покропек[6] (Варшава), Танас Вражиновски (Скопје), Кшиштоф Вроцлавски[7] (Варшава). На таков начин, научната јавност во Македонија и пошироко беше запозната со првичните резултатите на научните истражувања на полските села и македонското село. Од познати причини на овој симпозиум биле спречени да учествуваат Ана Задрожињска и Лепосава Спировска.

Во наредните години се пристапи кон завршните работи, односно во пишувањето на монографските трудови. И така, во 1992 година, во Македонија излезе од печат првата книга под наслов "Споредбена монографија на македонското село Јабланица и полските села Пјентки и Твароги, Народна архитектура" од авторите Марјан Покропек и Томаш Стрончек[8]. Истата година беше публикувана втората книга под наслов "Споредбена монографија на македонското село Јабланица и полското село Пјентки-Грензки, Митски преданија"[9] од авторите Танас Вражиновски и Кшиштоф Вроцлавски. Нешто покасно, како резултат на повеќе трагични состојби (не напушти, односно се збогувавме со Лепосава

4 Соколевич и Паликрушева, „Споредувачка студија," 9-13.

5 Аница Петрушева, Јадвика Кошутска и Ѓорѓи Здравев, „Обид за анализа на значењето на свадбената носија и нејзината орнаментална декорација," *Македонски фолклор* Година XIX, број 37 (1986): 15-23.

6 Маријан Покропек, „Принципи на споредбени истражувања на народната архитектура по примерот на ситноплемските села Твароги и Пјентки на Мазовјецко-Подлаското пограничје во Полска и селото Јабланица во Македонија," *Македонски фолклор* Год. XIX, број 37 (1986): 25-28.

7 Танас Вражиновски и Кшиштоф Вроцлавски, „Оној и овој свет во некои современи македонски и полски митски преданија," *Македонски фолклор* Год. XIX, број 37 (1986): 29-37.

8 Марјан Покропек и Томаш Стрончек, *Споредбена монографија на македонското село Јабланица и полските села Пјентки и Твароги, Народна архитектура* (Скопје; Варшава : Институт за фолклор "Марко цепенков" – Скопје, Катедра по етнологија и култура антропологија - Варшава, 1992), 7-199.

9 Танас Вражиновски, Кшиштоф Вроцлавски, *Споредбена монографија на македонското село Јабланица и полското село Пјентки-Грензки,*

Спировска), како и некои организациски проблеми во Институтот за фолклор, третата книга "Споредбена монографија на македонското село Јабланица и полските села Твароги и Пјентки Грензки, Семејни обреди" од Ана Задрожињска беше објавена од Музејот на Македонија. За жал, не се појави трудот на Јадвига Кошутска, Аница Петрушева и Ѓорѓи Здравев, кој прерано нè напушти.

Според договорот, овие изданија требаше да бидат издадени и од страна на Катедрата за етнологија и културна антропологија во Варшава, на полски јазик. Со извесно задоцнување беше објавено заедничкото издание под наслов "Ludowe obrzędy i podania, Etnograficzne i folklorystyczne studia porównawcze wsi polskiej i macedońskiej"[10], во авторство на Ана Задрожињска, Танас Вражиновски и Кшиштоф Вроцлавски, со посвета: "Pamięci Lepy Spirovskiej, która tak szybko od nas odeszla" (Во спомен на Лепа Спировска, која толку бргу од нас си замина). Оваа посвета е доказ за нашата прекрасна соработка и пријателство, кое е присутно до денешен ден. Со Ана Задрожињска се збогувавме пред три години. За жал, авторите Маријан Покропек и Томаш Стрончек се откажале да го печатат својот монографски труд на полски јазик. Причините не ни се познати.

Теренските истражувања, се вршеа едновремено на теренот од истражувачите на двете земји, врз основа на претходно утврдени прашалници, а собраниот материјал заеднички се обработуваше и анализираше по методите за кои претходно беа договорени. За време на теренските истражувања, а и подоцна, кога се работеше при изработка на трудовите меѓу учесниците на Проектот се разви навистина колегијална и пријателска атмосфера, прекрасно разбирање и заедничко решавање на проблемите. Таквите односи, како што истакнав, се присутни до денешен ден.

Работејќи на двата терена ја имавме можноста да соработуваме со прекрасни информатори и луѓе. Од полска страна ќе ги споменеме: Јозеф Шепјетовски, Марија Јургел и Константи Јургел, Владислав Шепјетовски, Јан Пјентки, Јан Сиекиерко и др. Од македонска страна: Ацо Лекоски, Ѓурчин Шиниковски, Дафина Домазетовска, Ристо Лекоски, Трајка Божиновска, Трифуница Домазетовска, Трифун Домазетовски, Ајрија Јусуковска и др.

На крајот да додадеме дека врз основа на компаративните истражувања се успеа да се утврдат кои елементи во народната култура, од двете групи, се од заедничко потекло и како тие се инкорпорирани во целата структура на етничката група во рамките на едно село, а кои се придобиени во процесите на адаптација на едната група во новата географска средина, како и процесите на етничките заемни влијанија помеѓу нив и етносите со кои се наоѓале во контакт[11].

Овој проект за Институтот за фолклор имаше големо значење. Тој придонесе за негова афирмација на меѓународен план.

Митски преданија (Скопје; Варшава : Институт за фолклор "Марко Цепенков" – Скопје, Катедра по етнологија и култура антропологија - Варшава, 1992), 5-100.

10 Zadrożyńska, Vražinovski i Wroclawski, *Ludowe obrzędy i podania,* 5-269.

11 Соколевич и Паликрушева, „Споредувачка студија," 12.

ARCHAEOLOGICAL RESEARCH OF THE ROMAN THEATRE AT SCUPI 2013-2015

Antonio JAKIMOVSKI
Faculty of Philosophy, UKIM, Skopje
antonio@fzf.ukim.edu.mk

904 : 792.032 (497.711) "652"

The archaeological site of Scupi is located 3.5 km from the city center of present-day Skopje. Scupi is one of the most important cities from the Roman period and one of the largest archaeological sites in the Republic of Macedonia. The formation of the city started around the beginning of the 1st century AD and received the status of a colony, i.e., *Colonia Flavia Scupinorum*, during the reign of Emperor Domitian (81–96 AD). As the largest ancient city in the territory of the Republic of Macedonia with an occupied area of 44 hectares and a Roman provincial city of the highest status, Scupi was one of the most important administrative, economic and cultural centres in this part of the Balkan Peninsula. This was the result of its outstanding location in the centre of the Balkan Peninsula, between major travel routes connecting the South with the North and the East with the West. It is considered to have been among the first urbanized cities in the very sense of the word, a centre of the province of Moesia Superior which became the capital of the province of Dardania during the reign of Diocletian (284–305 AD). Later, Scupi was established as an episcopal seat and an Archiepiscopy[1].

The theatre is positioned almost in the centre of the city and with its monumentality dominates over all of the other ancient buildings discovered on the archaeological site. With its grandiose dimensions of about 92.5 meters in diameter it represents so far the biggest ancient building found in the Republic of Macedonia.

The first archaeological excavations of the theatre were performed by N. Vulić between 1935 and 1937, when the main outline of the theatre was partially exposed[2]. Later, D. Rendić Miočević continued the excavations in 1959–1960 and revealed part of the scene building and parts of the auditorium substructure in several positions[3].

In 1998, the Skopje City Museum conducted revision excavations on parts of the

1 Lenče Jovanova, *Scupi = Colonia Flavia Scupinorum : guide Skopje*, (Skopje : Museum of the City of Skopje, 2008).; Lenče Jovanova, *Scupi : colonia flavia scupinorum*, (Skopje : Cultural Heritage Protection Office, 2015).; these two publications give a complete review on the history of the buildings seen through the prism of excavated ruins.

2 Никола Вулић, "Римско позориште код Скопља," у *Неколико питања из античке историје наше земље и римске старине* , (Београд : САНУ 1961), 3–23 [Посебна издања ; САНУ ; Оделење друштвених наука ; књ. 39].; NikolaVulić, "Rimsko pozorište kod Skoplja," u *Antički teatar na tlu Jugoslavije*, (Novi Sad : Matica srpska, 1981), 37–43.

3 Duje Rendić-Miočević, "Scupi - Istraživanje rimskog teatra 1959-1961 godine," u *Antički teatar na tlu Jugoslavije*, (Novi Sad : Matica srpska, 1981), 45–52.

Fig. 1 - The beginning of the 2013 campaign-the exterior fasade of the scaenae frons

Fig. 2 - Beginning of the 2014 campaign

scene building under the direction of L. Jovanova and Dj. Cajtler and in cooperation with the Natural-Historical Society from Nurnberg – Germany.

From that time on the site was left to the oblivion of time, completely covered with layers of erosion and vegetation. Then in 2013 began the project: "Ancient Theatre – Scupi, Research, Protection, Conservation, Restoration, Reconstruction and Presentation 2013-2017". The project is included in the capital investments of the Government of the Republic of Macedonia, implemented by the Ministry of Culture of the Republic of Macedonia, and coordinated by the Cultural Heritage Protection Office. Stakeholders of the project are the Faculty of Philosophy-Skopje and the Skopje City Museum.

The goal of the project is complete excavation of the architectural elements of the theatre, and its conservation, reconstruction, revitalization and presentation to the general public. The ultimate goal is to revive its function for public use, as a contemporary cultural epicentre of numerous events such as theatrical shows, concerts, promotions, performances, etc.

Because of the size of the theatre and its surroundings, as well as the complexity of the task, the project is divided into several stages:

The first phase, which was implemented mostly in the period June–October 2013, encompassed all necessary preparatory activities to start the intensive and systematic archaeological excavations for the complete uncovering of the theatre, which was to be part of the following stages in 2014 and 2015. In this period, the first thing that was done was to remove the vegetation from the entire area of 10,000 m^2 above the theatre and its environment. After the full removal of the vegetation, erosion soil and the dumped soil from the previous excavation campaign, the next stage was to start non-invasive activities such as aero photography, geo-magnetic, geo-electric and geo-radar surveying of the site's surface of around 22,500 m^2, aimed at facilitating the next two phases of archaeological research.

The second phase, which took place during February-December 2014, was aimed at the systematic archaeological excavation of the whole area of the theatre and its immediate vicinity in part with an area of about 10,000 m^2. In this excavation the first stage was archaeological revision, including research of the scene building that was previously excavated

Fig. 3 - The discovery of the sole on-site theatre seats (many displaced)

Fig. 4 - 2014 Campaign: *the orcestra*

on two occasions when the main outlines of buildings were discovered: the *scaenae frons*, a central space (*postscaenium*), and part of the Eastern lateral wing (*basilica*). The excavations in this year were undertaken in order to confirm or revise existing knowledge in relation to the dimensions, constructive architectural elements, as well as the timeline and usage of divisional parts in the scene building.

The excavations confirmed some of the previously attained knowledge. The dimensions were determined more precisely, and new facts were uncovered, particularly in relation to the constructive elements. A complete technical and photographic documentation of the area was made, which constitutes the basis for the development of a basic project plan for conservation and restoration of the scene building. During the archaeological excavations in 2014, apart from defining the chronology of the theatre which existed from the first quarter of the 2nd century to the end of the 4th century, a large number of cultural deposits were found from 8-7th century BC until the 11th century AD.

The third phase, in accordance with the determined dynamics, started at the beginning of January 2015 and lasted without interruption to the end of December. In this last phase of the archaeological research of the theatre, the auditorium (*cavea*) and the orchestra were completely excavated. Within these excavations we discovered the fully preserved architecture of the auditorium and completed the stratigraphy of the construction area of the theatre. With this we fully completed this part of the project to the level from which the theatre was built and functioned, and we also completed the technical and photographic documentation which is the basis for the following two stages (fourth and fifth).

During 2015, the "Basic project for conservation and restoration of the scene building of the theatre in Scupi" was implemented and accepted. The fourth stage started in November 2015, and according to the planned pace, the conservation work on the scene building should be completed within a timeframe of six months.

Based on the results of the archaeological excavations, as well as on the complete photographic and technical documentation, the Conservation Centre of Skopje performed the existing and preliminary design for conservation, restoration, reconstruction and revitalization, as well as a presentation of the auditorium of the theatre in Scupi. According to the adopted

Fig. 5 - Beginning of the 2015 campaign

dynamics, it is planned that the fifth phase will be realized during 2016 and 2017, which will conclude the project "Ancient Theatre - Scupi, Research, Protection, Conservation, Presentation, Restoration and Reconstruction 2013-2017".

The Scupi theatre is the biggest antique building in the Republic of Macedonia. Its grandiose dimensions and architectural concept reflect in a unique way the cultural level of the citizens and the urbanism of *Colonia Flavia Scupinorum*. In the course of the excavations, most of the remains of the theatre were discovered, except for a part of the scene building which lies under the modern cemetery of the village of Zlokukjani. The theatre was built in one sequence, without subsequent intervention. According to the architectural concept, the building belongs to the western Roman type of theatre, with a semi-circular auditorium built on a natural slope and partially supported by complex walls. The scene building and the orchestra were placed in a levelled area, and the scene is connected with the auditorium through two arched corridors (*aditus maximi*). The *scaenae frons* had four porches with columns in three stories, and three entrances between the porches. Above the central entrance (*valva regia*), on the same level as the columns, there was a semi-circular niche, and above both side entrances (*hospitalia*) there were rectangular niches.

According to the existing elements it may be concluded that the performances took place in the orchestra. The theatre had a multifunctional character: beside theatrical plays it was also used as a venue for gladiatorial combat and fights with animals. This is suggested by the lack of a stage (*pulpitum*), the high orchestra podium, and the rectangular pit of 3.20 meters in length dug into the rock in the central part of the orchestra. The pit is connected with trenches that are parallel to the scene building. At the end of the usage of the theatre, the pit which was associated with the requirements of gladiator shows and fights with animals was filled with soil, and five stone blocks were laid on top. The blocks have a hole in the middle for the vertical positioning of wooden posts, which again is connected with these types of fights.

The date of construction, functioning and final closure of the theatre can be provided by combining the information from archaeological evidence, historical circumstances and written sources. A coin found in the mortar of one of the walls is a bronze AS of the emperor Caligula, minted between 37 and 41 AD, giving us a *post-quem* date for the construction. According to the architectural elements, namely architectural elements that adorned the scene

Fig. 6 - The 2015 campaign the Medieval settlment

building, the time of construction can be dated to the first quarter of the 2nd century[4]. This is further supported by historical data, i.e. the visit of the Roman emperor Hadrian to Scupi in the period between 121 and 125 AD. The final period of usage of the theatre is illustrated by numerous finds, especially a large number of coins, and also many deposits from the period when the theatre was out of use. According to written sources, Emperor Theodosius (*Flavius Theodosius)* visited Scupi on two occasions, in 379 and 388 AD, when he issued two edicts, called *Scupis* and *Scopis*. Knowing that Theodosius supported Christianity and persecuted all other religions, we presume that the end of the theatre occurred during this period, i.e. at the end of the 4th century.

In the area of the theatre, five later phases have been documented. Most likely, right after the theatre went out of use, the area was used as a burial site, as suggested by five graves dug in the bedrock, and two more cenotaphs dated to the early 5th century and possibly connected with the cult of the Martyrs.

The next phase is represented by Late Antique dwellings, confirmed by a large number of moveable finds and architectural remains dating from the end of the 5th century all the way to the beginning of the 7th century. Buildings from this period are found in multiple locations throughout the abandoned theatre area, and generally these are houses with one or more rooms. The houses are rustic, built of crude stone and bricks bound together with mud in the drywall technique. The houses had fireplaces, kilns and pits for the storage of food, and a large number of waste pits have been found.

Above the Late Antique houses there was early medieval strata found in the orchestra, dated to the 9th and 10th centuries according the finds. Except for numerous moveable archaeological finds, this layer includes several very rustic houses.

After the abandonment of the settlement, the area was used as a burial ground,

4 Виктор Лилчиќ, *Македонскиот камен за боговите, христијаните и за животот после животот,* том I (Скопје : Македонска Цивилизација, 2001). This publication focuses on the marble decorations which covered the façade of the scene building.

Fig. 7 - Third campaign, 2015: end of excavations

from which have been discovered more than 60 skeletons in graves. According to the finds in the graves they can be dated to the period of the 10th and 11th centuries. With this stratum ends the usage of the space above the theatre and its surroundings, where the oldest discoveries are two Iron Age graves dated to 8th–7th century BC.

During the excavations from 2013 to 2015, numerous archaeological material was found: over 10,000 artefacts made of ceramic, metal, bone and glass, as well as about 3,300 coins. In parallel with the excavations, this material was conserved and restored and is now ready for presentation.

РАСПРАВИ / DISSCUSIONS

ПРОУЧУВАЊЕТО НА НАСЕЛБИТЕ И ТРЕТМАНОТ НА АРХЕОЛОШКОТО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО ВО РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА

приод, истражување, заштита и публикување[1]

Христијан ТАЛЕВСКИ
Институт за старословенска култура – Прилеп
hristijan.talevski@isk.edu.mk

904 : 711.42 (497.7)
904 : 930.85 (497.7)

Апстракт: *Остварувањето на целите на едно теренско археолошко истражување зависи од методолошкиот пристап и од применетата стратегија. Тие секогаш се тесно поврзани со карактерот, хронологијата и состојбата на локалитетот којшто се истражува. Сепак, заради комплексноста на проблемите со чиешто решавање се занимава археологијата, многу е тешко да се издвои посебен третман (приод, метод, теорија, начин на публикување и промоција), специфичен само за населбите од еден конкретен период во минатото. Конкретен модел уште потешко може да се аплицира на широк географски простор. Иако методологијата на научноистражувачката работа и на теренските археолошки истражувања се релативно унифицирани и општоприфатени, сепак, одговорот на прашањето каков модел ќе се примени зависи, пред сè, од карактерот на самиот локалитет, од капацитетот на самиот истражувач и од археолошката школа на којашто ѝ припаѓа раководителот на истражувањето. Затоа, на ова место ќе бидат елаборирани размислувања околу суштинските аспекти и пристапи во проучувањето на населбинските слоеви и обработката и публикувањето на резултатите од истражувањата во Република Македонија. Дополнителна цел ќе биде презентацијата на идеи и насоки во прилог на решавање на моменталните проблеми со кои се соочува македонската археологија. Тие подеднакво можат да се применат и врз истражувањата на локалитети со поинаков карактер и со различни временски рамки на егзистенција.*

Клучни зборови: *археологија, проблеми, решенија, унифицирање, модели.*

Типот на населба, нејзината позиција и околина, времето на подигање и егзистирање, составот на населението, неговата отвореност или конзервативност, економската состојба, се само мал дел од елементите кои мора да бидат анализирани кога се работи на проблеми поврзани со живеалишта и

1 Овој труд произлезе од есеј презентиран во февруари 2016 година, изработен по предметот Научноистражувачка етика од програмата за III циклус студии на Институт за историја на уметноста и археологија при Филозофскиот факултет во Скопје, кај проф. д-р Елизабета Димитрова и проф. д-р Драги Митревски.

населбинско живеење. Заради тоа, се чинат сосема оправдани зборовите на римскиот историчар Апијан, дека градовите имаат судбина многу слична на човечката[2]. Сето ова станува уште поопправдано ако се земе во предвид фактот што живеалиштата како еден од елементите на една населба, неразделно се поврзани со секојдневните човечки активности, од раѓањето па сè до неговата смрт. Ова секако не треба да ги стави во подредена улога останатите аспекти и продукти на човековата интеракција со околината во минатото, пред сè, сакралните комплекси, некрополите и движните предмети.

ПРИОД

Иако бројот на евидентирани населби и фондот на движен археолошки материјал од локалитети на територијата на РМ е релативно голем, степенот на нивна систематска истраженост е незначителен. Најголем дел од населбите и населените места се детектирани само со површински проспекции и преку ограничен фонд на движен археолошки материјал. Кога се во прашање доцноантичките населби, коишто се основен предмет на проучување на авторот на трудов, дополнителен проблем е фактот што долго време биле нагласено еклесиоцентрично набљудувани и анализирани. Станбената архитектура и населбинската инфраструктура од доцноримскиот и особено од рановизантискиот период, засенета од монументалноста на сакралната архитектура, подоцна станува цел на сериозен научен интерес. Споменатиот истражувачки пристап, со занемарување на повеќето комплексни фактори, коишто на директен или индиректен начин помагаат во разбирањето на комплетната слика за периодот, ги поставува во супериорна улога единствено аспектите на т.н. престолничка или метрополитанска архитектура и уметност со нејзината раскошна декоративна и луксузно-уметничка изведба и декорација. Иако е неминовно нивното значење во утврдувањето на цивилизациското рамниште што го достигнало населението на овој простор во доцната антика, сепак, во втората половина на 5., целиот 6. и почетокот на 7. век, доминантниот дел од населението е обременет со решавање на основни утилитарни, егзистенцијални, безбедносни и резиденцијални проблеми, сите поврзани со населбинскиот живот. Во дискутираниот период, сите аспекти што влегуваат во доменот на интересите на државата и црквата заокружуваат само една перспектива, и решавањето единствено на проблемите поврзани со нив може да доведе до создавање на искривена слика за минатото. Спротивно, демографијата, сочуваните остатоци од материјалната култура, архитектурата и особено станбените и инфраструктурните елементи на населбите, се неразделен дел од државните и црковните политики и прашања, и претставуваат основа за разбирање на проблемите поврзани со најбројното население, кое секогаш припаѓа на пониските општествени слоеви.

Приодот при истражувањето на доцноантичките населби, но и на сите населби во минатото, апсолутно треба се прилагоди на решавање на конкретни проблеми, честопати поврзани со степенот на истраженост и со квалитетот и квантитетот на постоечките податоци, бидејќи, за детална систематична

2 Appianus, *Appian's Roman History: in Four Volumes. 1 [VIII.132]*, trans. Horace White, The Loeb Classical Library 2 (London : Heinemann, 1972): 637.; Polybius, *POLYBIUS The Histories: in Six Volumes. VI [XXXVIII.22.1-3]*, trans. William Roger Paton, The Loeb Classical Library, vol. 161, (London : Heinemann, 1968): 439.

анализа на населбинската организацијата се неопходни квалитетни податоци од целокупниот населбински ареал. Парцијалното (не)познавање на уредувањето на просторот во рамки на целите населби, внесува голема доза на шпекулација при интерпретирањето. Паралелно, во процесот на истражувањето, постојано треба да се имаат во предвид движниот археолошки материјал, општествениот контекст и целокупните културно-историски и социо-економски услови на периодот кога населбите егзистирале. Тоа, сепак, не треба да биде пречка за отворено размислување надвор од моделите, што може да придонесе кон откривање на нови, досега непознати елементи и специфики на животот во секоја една населба. Долго време, голем проблем претставува позицијата и не ексклузивноста на рановизантиските станбени комплекси, фактори заради коишто е проблематизирано континуираното финансирање, истражување и задоволување на поширокиот јавен интерес. Можеме да кажеме дека ваквата состојба, дефинитивно, е последица на временската „кратковидост“ на современото македонско општество, бидејќи, за оправдување на општествена корист од истражување на населбите во периодот, потребни се континуирани и стратешки димензионирани инвестиции во сериозни истражувања со висок степен на заштита.

Примарна цел за подигање на квалитетот на истражувањата во РМ е промената во приодот кон истражувањето. Императив треба да бидат проблематски поставените истражувања каде ќе се користи современата методологија и технологија за документирање. Тоа секако вклучува прецизирање и унификација на методите на кабинетските и теренските археолошки истражувања. Иако методолошкиот пристап при археолошките истражувања не може да се генерализира, основа на теренското ископување треба да биде строгата примена на стратиграфскиот метод, т.е. систематско истражување на појавите во обратен хронолошки редослед од тој на настанувањето[3]. Тука секогаш се следи правилото на ископување на само еден слој, трага од природна или човечка активност или појава во исто време. Заради обезбедување на високо ниво на проверливост на археолошката интерпретација, неопходно е документацијата да се изработува според прецизно зададени параметри, во форма на законски пропишани обрасци. Во прилог на подигањето на квалитетот на документирање на културните добра, неопходна е набавка на тотални станици и електронски нивелири за секоја институција посебно. Други алатки што полека стануваат неопходен дел во процесот на археолошкото документирање се беспилотните летала – дрон, и опремата како гео-радар, ласер скенер, 3D скенер за движен материјал, примената на Lidar технологија на теренско снимање и секако, соодветен софтвер и компјутерски системи за кабинетска обработка на податоците. Ова бара едукација и вработување на кадар кој ќе ги врши истражувањата и ќе ја одржува опремата. Со оглед на комплексноста на целокупните природни и општествени прилики во кои егзистирале, проучувањето на населбите не може да се замисли без широк интердисциплинарен пристап и примена на најсовремените егзактни физички и хемиски анализи. Многу значаен

3 Martha Joukowsky, *A Complete Manual of Field Archaeology: Tools and Techniques of Field Work for Archaeologists*, A Spectrum Book (Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall, 1980), 150-157; Драги Митревски, *Археологија - основни принципи и методи на теренското работење* (Скопје : Менора, 2009), 36-54, 91.

чекор е кохезија и калибрирање на археолошките податоци со проучувањата од областите на климатологијата, хидрологијата, геологијата, геофизиката (последици од земјотреси и вулкани), вулканологијата, физичката антропологија, генетиката, биологијата, бактериологијата, епидемиологијата, археоботаниката, зоологијата итн. Единствено преку таков пристап ќе се овозможи корекција и „егзактификација" на досегашните истражувања, вршени воглавно со доминантна примена на историскиот метод во археологијата. За таа цел е неопходно создавање на високоопремени лаборатории, едукација на кадар и набавување на соодветен софтвер за анализа на резултатите. Истражувањата и анализите би ги воделе тимови од млади кадри кои би се едуцирале и надоградувале во своите полиња на интерес преку интердисциплинарни проучувања, пронаоѓајќи го така секој своето место, а под менторство на истакнати научници од државава или од странство.

Неразделен дел од ваквата стратегија е реализирање на истражувања во рамки на меѓународни проекти, со учество на интернационални тимови од студенти и професионалци од партнерски институции во странство. На ваков начин доаѓа до размена на искуства, се отвора пристапот до материјата што се истражува и се олеснува пристапот до меѓународните фондови и останати извори за финансирање на проектите. Меѓународната соработка, надополнета со високиот капацитет за лабораториски анализи на материјалите ќе биде основа за создавање на високи школи за насочена едукација и оспособување на млади кадри. Сето ова води кон сериозно подигање на нивото и излегување од границите на „канцеларијализмот" и провинцијализмот во нашата средина. Моменталната ситуација е таква што, не мал број истражувачи се врвни професионалци во своите полиња на истражување, но само во рамките на своите канцеларии, институции, општини и држава. Конкуренцијата и размената на знаење и искуство со повеќе истражувачи отстрана, несомнено, ќе предизвика подигање на критериумите, а со тоа и на квалитетот на истражувањето. Тука, секако, треба паралелно да се искористат искуствата и на источноевропските и на западните археолошки школи.

ИСТРАЖУВАЊЕ

Секоја година во рамките на годишната програма на Министерството за култура на Република Македонија се финансираат голем број на проекти од областа на културата, конкретно од музејската и заштитната дејност на културното богатство. За разлика од состојбата во културата, во науката, за проектите со научноистражувачки карактер има целосен мораториум, почнувајќи од 2010 година. Затоа, во отсуство на научноистражувачки проекти, целокупното државно финансирање на научниците е сведено на проектите од културата. Следствено, висината на одобрените средства е едвај доволна дури и за истражување со карактер и цели кои одговараат на работата на институциите од културата[4]: контролни, заштитни, спасителни истражувања, промоција и популаризација на културното наследство. Ситуацијата со потешкотиите што произлегуваат

4 *Закон за заштита на културното наследство, Неофицијален пречистен текст („Сл. Весник на РМ" бр.: 20/04, 71/04, 115/07, 18/11, 148/11, 23/13, 137/13, 164/13, 38/14, 44/14, 199/14, 104/15, 154/15),* (Скопје, 2015), член 146-150, http://www.kultura.gov.mk/index.php/legislativa/2011-03-04-10-39-07/288-zakon-za-zastita-na-kulturnoto-nasledstvo

како последица на немањето на финансиски капацитет за достојно третирање на културното наследство се влошува со распределбата на средствата на многу субјекти, наместо нивно концентрирање на најзагрозените добра и на одлично изработените, издржани и одржливи проекти. Непостоењето на поделеност во изворите на финансирање внесува забуна и меѓусебно мешање на ингеренциите на научните и високообразовните установи со тие на институциите во културата. Во нормални услови, професионалните археолози вработените во националните установи од областа на културата треба да се грижат за заштита, презентација и популаризација на археолошкото културно наследство, да вршат археолошки истражувања единствено кога е неопходно брзо и ефикасно да се одговори на проблеми како: контролни ископувања со цел определување на периметарот на еден локалитет заради негова заштита од несовесна девастација, заштитни и спасителни ископувања заради спасување на археолошките содржини од изведувањето на некои земјени или градежни зафати или заштита од девастација како последица на некој природен процес[5]. Сите останати истражувања чија цел е решавање на покомплексни научни проблеми (ревизиони, сондажни, систематски истражувања) треба да бидат реализирани единствено од професионалци, со докажани научни достигнувања во полето на истражување, вработени во највисоките научни и образовни установи во државата (МАНУ, Јавните научни установи и Институти). Проблематското поставување на истражувачките проекти и научниот наместо стручниот, т.е. музејски или заштитен третман, треба да биде водечки критериум при селекцијата и реализацијата на капиталните проекти на Владата на РМ, кои треба да бидат капитални единствено од аспект на научен интерес. Неизоставен дел од тие проекти треба да биде и вклучувањето на младиот стручен и научен кадар, заради негово професионално и научно развивање. Повеќе од јасно е дека во тој процес, во никој случај, не треба да бидат запоставени музејските работници со забележителни научни достигнувања и искуство во доменот на она што значи правен третман, заштита и промоција на археолошкото културно наследство. Со тоа покрај научната, би се обезбедила и основа за враќање на инвестираните средства назад во системот на индиректен начин, преку подигање на квалитетот на презентација.[6] Ова е начинот за формирање на еден затворен систем, во којшто, преку туристичка промоција и експлоатација на културното богатство се обезбедуваат средства за негово

(последно пристапено на 20.04.2016).

5 Подетално за видовите на археолошки истражувања според карактерот види: Митревски, *Археологија*, 98-111; Јован Ристов, *Правен режим на археолошките истражувања и случајните откритија* (Битола : НУ Завод за заштита на спомениците на културата и музеј - Битола, 2006), 19-26. Тука треба да се наведе и дека професионалните археолози вработените во националните установи од областа на културата, законски не се ограничени научно да го обработуваат и проучуваат материјалот со кој располагаат. Сепак, тоа треба да биде секундарен интерес во однос на претходно споменатa примарна дејност (види: *Закон за музеите, Неофицијален пречистен текст – за интерна употреба („Сл. Весник на РМ" бр.: 66/04, 89/08, 116/10. 51/11, 88/15, 152/15),* (Скопје, 2015), член 3, став 2 и член 15, став (1), http://www.kultura.gov.mk/index.php/legislativa/2011-03-04-10-39-07/290-zakon-za-muzeite (последно пристапено на 20.04.2016)).

6 Подигање на свеста за културното наследство кај целокупното население, поставување на изложби, печатење на каталози и останат промотивен материјал, создавање на туристички патеки, снимање на документарни филмови и генерално, користење на сите бенефити што ги нуди дигиталната технологија и современите медиуми за комуникација, креирање и одржување на интеренет страни, бази на податоци, тродимензионални реконструкции, виртуелни тури, мобилни апликации итн.

одржување и за нови стручни и научни истражувања.

Идеален е принципот на истражување во рамки на повеќегодишни научноистражувачки проекти, финансирани од домашниот буџет на државата или како дел од меѓународни научноистражувачки проекти. За таа цел стојат на располагање поголем број меѓународни фондови и грантови. Сепак, и тука се наидува на серија проблеми, особено во делот на обученоста на административниот кадар во институциите. Како прв проблем е сомнителниот капацитет за подготовка и апликација на еден меѓународен проект, а потоа и сервисирање на тековните обврски. За нивно покривање е неопходно познавање на меѓународно право и конвенциите за усогласен третман на културното наследство, изготвување на финансиски и сметководствени извештаи, аналитики, подготвеност за ревизија на работењето во случај на инспекциски надзор од давателот на средствата, реализирањео на меѓународни трансакции набавки итн. Заради тоа е неопходно што поскоро ангажирање на млади кадри или едукација на постојните искусни повозрасни кадри со капацитет за надоградување.

ЗАШТИТА

Од аспект на музејската обработка на предметите, покрај внатрешната институционална работа и третман на предметите, треба да се работи на создавање на дигитален централизиран и унифициран систем за инвентаризација на предметите[7]. Системот подразбира употреба на моќни компјутерски системи и сервери за складирање и чување на резервна копија од дигитализираната документација на културното наследство. Првите чекори во РМ се веќе направени со создавањето на Центарот за дигитализација на културното наследство. Сепак, предложениот модел подразбира многу повисоко ниво на организација во која истражувачите и документаторите би го користеле системот директно од работното место, а базата би била достапна на секој истражувач. Преку ваквиот систем, не само што би се избегнале трошоците од децентрализирано опремување со скапа опрема на секоја институција посебно туку и би се стимулирале истражувачите подинамично да ги публикуваат резултатите, заради автоматизираното отворање на пристапот до тие податоци после изминувањето на законски предвидениот рок, со право на првично публикување од раководителот на истражувањето[8]. Доколку во системот се внесува и документацијата на недвижното наследство и

7 Заради избегнување на несакани проблеми и создавање на функционален и долгорочно одржлив производ неопходно е консултирање на досега создадената база: Јован Ристов, *Споменичка терминологија, генерички поими за заштитени добра со избор на дефиниции* (Скопје : Републички завод за заштита на спомениците на културата, 1997).; *Одлука за донесување на национална класификација на културното наследство („Сл. Весник на РМ“ бр. 37/06),* (Скопје, 2006), стр. 11-126, http://www.slvesnik.com.mk/Issues/6061909D94CC98469FD627C566FF3DA1.pdf (последно пристапено на 21.04.2016); *Прирачник за водење инвентар и документирање на културното наследство* (Скопје: Совет на Европа; Управа за заштита на културното наследство, 2007);. На овие места, меѓу другото, може да се пронајдат и правната терминологија, нормативните, дефинициите и основната библиографија која се однесува на претходно наведената проблематика. При создавањето на еден ваков систем, од исклучително значење е искуството на лицата кои се едуцирани и поседуваат искуство во создавање на бази на податоци во археологијата. Еден таков проект, финансиран од Владата на Република Италија, а реализиран преку канцеларијата на International Management Group во Скопје е создавањето на ГИС за археолошкиот локалитет Стоби.

комплетната теренска документација ќе се создаде и постојано ќе се надоградува база на податоци од непроценливо значење. Ова, несомнено, придонесува и кон подигање на многу повисоко ниво на заштита на културното богатство. Дел од податоците подоцна можат да се користат во процесот на негова промоција преку користење на капацитетите на географските и археолошките информациски системи (ГИС и АИС).

ПУБЛИКУВАЊЕ

Од апект на публикувањето на истражувањата, основен императив е апсолутно комплетно објавување на резултатите и целокупниот материјал од досегашните истражувања во форма на извештаи, како и изработка, одбрана и публикување на магистерски тези во кои ќе биде систематизиран, каталогизиран, обработен и објавен целокупниот фонд на движен археолошки материјал. Додека не се надмине овој проблем е многу тешко, па дури и невозможно да се обмислат и реализираат посериозни научни истражувања коишто ќе бидат компетитивни на пошироките европски и светски проекти. Во повеќето од тие средини оваа елементарна фаза во археологијата е одамна надмината и научноистражувачката работата на археолозите е фокусирана на решавање на подлабоки комплексни проблеми од човековото минато. Во иднина, основна заложба на сите археолози треба да биде реанимација и продолжување на списанијата, журналите и периодиките кои биле печатени на територија на Р. Македонија. Дополнително, треба да се стимулира започнување на нови едиции со висок квалитет, во коишто свое место би нашле стручни и научни трудови со резултатите од интердисциплинарните тематски истражувања на конкретни проблеми. Научните и стручните кадри треба да се стремат кон објавување на трудови преку учества на меѓународни симпозиуми, организирани во земјава или во странство, и нивно печатење во реномирани меѓународни списанија на некој од конгресните јазици. Со тоа научно се отвора и, на некој начин, демократизира пристапот до остварените резултати. Тоа секако отвора простор за критика, позитивна или негативна, што најчесто води кон прогрес во научната работа.

Во поглед на достапноста до изданијата публикувани на територија на РМ, после решавањето на можните проблеми со авторските права, треба да се пристапи кон целосна дигитализација и овозможување на отворен интернет пристап до сите ресурси. Вакви позитивни примери веќе имаме во поблиската околина во Република Србија[9], Република Хрватска[10] и Република Словенија[11].

8 *Закон за заштита на културното наследство,* член 59, став (3), алинеја 3 и член 62; Ристов, *Правен режим на археолошките истражувања.*, 155-158.

9 "SCIndeks – Srpski citatni indeks," последно посетена на 21.04.2016, http://scindeks.ceon.rs/.;"doiSerbia – Digital Object Identifier Serbia," последно посетена на 21.04.2016, http://www.doiserbia.nb.rs.

10 "Hrčak – Portal znanstvenih časopisa Republike Hrvatske,"последно посетена на 21.04.2016, http://hrcak.srce.hr.

11 "dLib.si – Digitalna knjižnica Slovenije,"последно посетена на 21.04.2016, http://www.dlib.si/.

* * *

Заради моменталната ситуација со археологијата во Република Македонија неопходно е што поскоро евалуирање на состојбата, за дури потоа да се пристапи кон изградба на долгорочна државна стратегија за научен и културен развој. Треба сериозно да се работи на менталитетот и на подобрувањето на третманот на археолошкото богатство и од страна на самите археолози, но и, генерално од целокупниот државен општествен систем. Крајно време е да се престане со талкање, т.е. барање на приоритети, особено во доменот на методологијата и принципите на работа. Основите на развојот на споменичкото право и правниот режим на археолошките истражувања се веќе поставени, а во дел и регулирани преку закони и правилници коишто се лесно достапни[12]. Се чуствува силна потреба од нов, ревидиран правилник за археолошки истражувања[13], во којшто ќе се наложат построги критериуми. Преку детална унификација и подигање на квалитетот на истражувачкиот процес и на изработената документација, со сигурност ќе се постигне зголемена ефикасност и квалитет на археолошките ископувања. Проблемот треба да се бара и во селективното почитување и имплементирање на постоечките прописи. Само преку квалитетно и методолошки исправно ископување и детално документирање на археолошките ситуации е можна секундарна продлабочена научна обработка и издржана интерпретација. Без овие основни квалитети, се отвора широк простор за шпекулирање со резултатите од секое археолошко истражување. Единствено преку аргументирано презентирање, засновано на резултатите од применетите методи на егзактните науки при анализата на материјалите, се минимализира просторот за варијабилност во толкувањето и се избегнува можноста за алтернативни интерпретации и креирање на неколку „паралелни мината“. Самите археолози треба постојано да се стремат кон подобрување на третманот на движното и недвижното културно наследство. Тука се подразбира целокупниот процес, од идентификувањето на вистинската потребата за изведување на едно археолошко истражување, до начинот на обезбедување и висината на средствата, до применетите методи и техники на истражување, третманот на откриените движни наоди и амбиентот т.е. контекстот на наоѓање, па се до заштитата и презентирањето на постигнатите резултатите. Презентирање сфатено во смисла на стручно и научно елаборирање на резултатите и обезбедување лесен пристап до истите.

Повеќе општествени системи исправени пред истите проблеми, многу порано и многу ефикасно ги решиле најголем дел од проблемите. Сепак,

12 Јован Ристов, *Споменичкото право во Македонија, том 1* (Скопје : Републички завод за заштита на спомениците на културата, 2003).; Јован Ристов, Магдалена Диковска, и Весна Илиевска, *Избор на прописи за заштита на културното наследство* (Скопје : Македонски национален совет за споменици и места - ИКОМОС, 2005).; Ристов, *Правен режим на археолошките истражувања.*; "Министерство за култура на Република Македонија," последно посетена на 21.04.2016, http://www.kultura.gov.mk/index.php/legislativa/2011-03-04-10-39-07.; "Управа за заштита на културното наследство," последно посетена на 21.04.2016, http://uzkn.gov.mk/pravilnici.html.

13 *Правилник за археолошки истражувања („Сл. Весник на РМ“ бр. 111/05),* (Скопје, 2005), стр. 13-23, http://www.slvesnik.com.mk/Issues/5F40F3347BCA4449B681C6A14081E05C.pdf (последно пристапено на 23.04.2016).

потрагата по идеал во третманот на археолошкото културно наследство е материја подложна на постојана промена и осовременување преку континуирано решавање на проблемите[14]. Тоа, секако, не значи преземање на конкретен модел и негово слепо аплицирање, пристап што честопати резултира со катастрофални последици, туку наоѓање на начин како постојниот систем да се прилагоди и адаптира во насока на имплементирање на туѓите позитивни искуства. Ова, секако, не е ниту едноставен ниту краткотраен процес, но некаде мора да се почне. Единствено на тој начин во 21. век може најбезболно да се поминат фазите, кои другите ги поминале далеку пред нас. Во целиот процес никој не смее да ја заборави примарната фундаментална цел на археологијата. Да се направи колку што е можно поблиска, вистинита реконструкција на амбиентот во кој се одвивале сите процеси и појави врз база на материјалните траги од човековата интеракција со природата. Затоа, веднаш треба да се запре нејзиниот третман единствено како средство за експлоатација и манипулација на минатото, заради лично, финансиско, научно и интелектуално профитирање како и полнење на музејските витрини со „најзначајните“ артефакти, заради „јакнење“ на националниот идентитет. Археолошкото истражување да се гледа низ призмата на еден континуиран научно-истражувачки процес. Дури и во случаите на исклучителна загрозеност на доброто, кога е неопходно брзо и практично решавање на ситуацијата.

Дополнително, неопходно е создавање на нови или прилагодување на постоечките советодавни и координативни тела во државата.[15] Советодавните тела треба по секој основ на видат аполитички, натпартиски и составени единствено од експерти, научници и специјалисти со докажани резултати, интегритет и кредибилитет во полето на работа. Тие би имале подолг мандат и преку редовно состанување би давале насоки и би ја коригирале законодавната власт. Нивното мислење да биде и основа во градењето на долгорочните државни стратегии за културен и научен развој. Единствено преку постојана посветеност и консултирање на најеминентните докажани научни и специјалисти во областа се можни посериозни исчекори напред.

Треба веднаш да се запре со истражување т.е. отворање на недвижни археолошки структури за коишто не постои професионален, интелектуален и финансиски капацитет за соодветно истражување, заштита, одржување, презентација и интерпретација. Само во здрава средина можат максимално да се реализираат и експлоатираат вистинските капацитети на постоечкиот кадар. Ситуацијата е таква што примарна цел во истражувањето на материјалните

14 Денес нѝ се достапни голем број правни регулативи, кои се продукт на големиот број конвенции, протоколи, декларации, препораки, повелби и други меѓународни акти. Историјатот на активности, клучните прашања и клучните текстови кои се однесуваат на различните видови културно наследство можат да се најдат во Robert Pickard, *Европско културно наследство (II дел), преглед на уредби и активности* (Скопје : Совет на Европа, Министерство за култура на Република Македонија, Управа за заштита на културното наследство, 2008).

15 Моменталната поставеност е таква што поканетите учесници на седниците на Комисиите се користат за формално задоволување на принципите на јавна дебата и дискусија, околу веќе изготвени, предложени и спремни за гласање законски измени и дополнувања. Се очекуваат првите резултати од работата на Националниот совет за културно наследство, конституиран во април 2015 година, според *Закон за заштита на културното наследство,* член 158 и член 159.

остатоци од минатото треба да бидат научната, со силен акцент на заштитниот аспект, а потоа културната експлоатација, за дури на крајот да се задоволува јавниот интерес и општото добро на населението во нашата држава. Археологијата е наука во којашто вистинските бенефити по општото добро на заедницата не се чувствуваат веднаш. Општествената корист се добива само преку детално осознавање на минатото врз база на движните и недвижните археолошки наоди. Врз основа на нивната издржана научна интерпретација можат да се реконструираат процесите во минатото и секако, епилогот од нив. Само на овој начин, тие можат да бидат искористени од современото општество за избегнување на негативните искуства од минатото. Со тоа археологијата во Република Македонија ќе успее да си го најде правото место и вистинската улога во системот, а археолозите да си ги повратат моментално сериозно нарушените достоинство и авторитет.

SUMMARY

SETTLEMENT RESEARCH AND THE TREATMENT OF THE ARCHAEOLOGICAL CULTURAL HERITAGE IN THE REPUBLIC OF MACEDONIA
approach, study, protection and publishing

Hristijan TALEVSKI

The primal objectives of this paper are the provocation of a critical thought and the opening of a wide constructional debate inside, generally indifferent archaeological society, considering the problems of the archaeology in the Republic of Macedonia. No one should understand this step as a part of some discrediting or accusation process. Giving this short sublimated elaboration of author's views is an elementary but essential step. It derives from his modest but many-sided archaeological experience. Therefore, one cannot expect a full chronological and more detailed coverage of the aspects of the archaeological research. There is an attempt for identifying the cause of certain problems related to the settlement studies, but also, problems within the general treatment of the archaeological cultural heritage are considered. A vision of the future development of Macedonian archaeology is also presented. The author, fully aware of the complexity of the issues, takes only the settlements from the Late Antique period as a benchmark. In future, this work should be seriously developed and upgraded into several directions. With each evoked honest comment and with every response that is free of arrogance, self-conceit, and vanity, this paper only serves a purpose in the author's desire for a prominent future of Macedonian archaeology.

ПРИКАЗИ И РЕЦЕНЗИИ
REVIEWS

Димитар ПАНДЕВ

Промоција на книгата на **Виолета Крстеска „Речник на странски зборови и изрази од Јанаки Стрезов, втора половина на 19 век“, Институт за старословенска култура, Прилеп 2014**

091 : 003.349 (038) “18” (049.3)

Институтот за старословенска култура со секоја нова книга ја потврдува својата основна општествена задача: поширока афирмација и промоција на помалку познатите страници од македонското културно наследство преку репрезентативни изданија на стари македонски текстови од предминатите векови. Притоа, Институтот во континуитет ги проследува творечките заложби на македонските културни дејци, од почетоците на словенската писменост во Македонија до македонистичкото осмислување на писмената дејност на македонската интелигенција од 19 век. Зашто, почетокот на секоја една културна акција на определена територија добива национална димензија ако таа се одвива во континуитет, независно од нејзините подеми и падови во историскиот развој.

За културното издигнување на Македонците на европската и на светската цивилизациска арена од особено значење е токму старословенскиот период кој е вграден во името на овој наш македонистички центар, а за националниот идентитет на Македонците од пресудно значење е активноста на македонската интелигенција на полето на културата, образованието и науката во втората половина на 19 век, особено во периодот кога соседните народи веќе ја официјализирале својата стандарднојазична форма и со жестоки притисоци се обидувале да ја наложат врз македонската културна средина, преку истиснување на македонскиот јазик од писмената и од говорната практика.

Не е мал бројот на Македонците кои одговориле со соодветни против-решенија, токму во времето на најсилниот јазичен и друг терор врз македонското население, или во периодот кога туѓонационалните пропаганди со сите нивни расположиви институционални средства: црква, образование, дипломатија... го разнебитуваат македонското национално ткиво, од една страна ,преку перфидно присвојување на македонската народна култура, а од друга страна, преку постапно наметнување на својата, именувајќи ја и македонската како составен дел од нивната култура и нација.

Најсилниот македонистички противодговор на, навидум, приближно блиските идиоми на соседнојазичните националнокултурни центри е во форсирањето на јазичните македонизми, и во воспоставувањето на културни дијалози со другите јазици кои, исто така, претставувале постојана опасност за македонската културна самобитност, во прв ред балканските јазици од непосредното окружие, а пошироко и јазиците на

европските општествено-политички центри од тоа време, кои во овој период одиграле балансирачка, т.е. релативизирачка улога.

Македонија во втората половина на 19 век, меѓу другото, е отворена арена во која бескруполозно се приклучуваат различни видови конфронтации на туѓи интереси. Но, македонската интелигенција ја имала комуникациската способност да ги обезличи притисоците и предизвиците со еден вид чистојазична бариера, која се движи од детекција на туѓојазичното до форсирање на своејазичното, преку различни форми на јазичниот пуризам со кој првенствено се потврдува националнојазичниот идентитет, независно од паралелната употреба на туѓото што се прифаќа и на своето, што добива смисла во меѓусебната јазична комуникација.

Најсоодветна форма за претставување на јазичниот пуризам во една јазична заедница, бездруго, е составувањето Речник на странските зборовиизразиштосеактуелнаупотребаво комуникацијата на различни интеркултурни и интраинтелектуални рамништа. Меѓу повеќето македонски речници од претпретходните векови, особено од 19 век, оваа престижна особеност ја има токму Речникот на Јанаки Стрезов, што сега го имаме во наши раце и на наше визуелно задоволство за прочит и духовнојазична комуникација со достигнатиот степен на општественокултурното и спознајнојазичното определување на нашите претходници по национална идеја, благодарејќи ѝ, првенствено, на авторката-приредувач Виолета Крстеска, а со тоа и на Институтот за старословенска култура од Прилеп, каде што таа е долгогодишен научен работник.

Во согласност со заложбите на Институтот за објавување македонски текстови од постариот период, Виолета Крстеска го расчита, инаку не така лесно читливиот за македонскиот читател од 21 век, овој текст од 19 век, ексцерпирајќи ги најсуштинските јазично-дијалектни црти, во функција на одредување на говорниот ареал на ракописот. Самиот текст е пишуван со карактеристичниот ракопис на македонската интелигенција која го добивала своето образование и на мајчин македонски јазик, т.е. на јазикот на македонско наречје, термин што тогаш го имал значењето на јазик за комуникација во определена народнокултурна средина. Имено, терминот јазик првенствено се врзувал за црковнословенскиот јазик и постепено станувал придобивка и на други идиоми кои се промовирале во народни, а потоа и во книжевни јазици благодарение на определувањето на границите на нивната националнојазична територија, на јазичното изјаснување на нивните зборувачи и најмногу благодарејќи на создавањето своја не само говорено народна туку и пишувана и печатена уметничка литература, зад која како поддршка, секако, стојат граматика и речник.

Доказ за постоењето на една таква логистика е токму Речникот на Јанаки Стрезов. И тоа, во повеќе погледи.

На прв поглед, во ракописен поглед, искрајно во образовнонаучен: го

имаме пред нас, т.е. гордо можеме да го погледнеме ракописанието на образовно поиздигнатите Македонци од 19 век, оние што се заучувале на македонско наречје и псалтир и апостол и евангелие, што со возбуда читале делови од патерикот, прологот, минејот (исполнувајќи се со духовната енергија на православното времетраење), што во школскопрактична синтеза ги совладувале јазичните огледалца на пазарот и на чаршијата, и на повисоки рамништа стигнале до тајните на биологијата, на физиката, т.е. на акустиката и на хемијата, на новите науки на своето време, и високо се издигнале совладувајќи ги бесконечните можности на најсовремената, во тоа време, техника на комуникација во просторот – телеграфијата!

За да се направи тој исчекор, особено на свој јазик, бездруго, морало да има интелектуалци од типот на Јанаки Стрезов, еден од парадигмата македонски учители што воделе настава на македонско наречје, од континуитет од Димитар Миладинов, Кузман Шапкарев, Григор Прличев и голем број други придвижувачи и приврзаници на македонската црковнонародна, а потоа и националнореволуционерна борба.

Јанаки Стрезов, меѓу нив е еден од најдоследните, најупоритите, пристојновечните, кои во својата долгогодишна воспитнообразовна дејност вдахнувале и научнокултурен и национален дух во младите македонски генерации, во чии умови свештената восхит од минатото се спојувала со научната прецизност на современието и со логистичката моќ на телеграфскиот полет, или инаку, дека македонскиот збор може да се пренесе насекаде по светот, со помош на техниката.

Не е мал овој Речник, има 224 страници, со ситно и густо испишан текст, со вметнувања и упатувања кои не мора секогаш да се впишани, но се наведени и кои сведочат, ако не за друго, тогаш за една јазична свест што е правилно, а што не во јазикот.

Имено, Стрезов е прецизен и широкопогледен во јазикот. И создава речник во кој се спојува и минатото на македонскиот јазик и неговото современие и преку кој се отвора перспектива за иднината на македонскиот јазичен израз, за негово оспособување за високи комуникативни цели.

Стрезов, како што нагласува Крстеска, има манир, како и многумина од тоа време, културни дејци од нашето соседство, да собира зборовна граѓа. Но сите тие соседи наши кои навистина сме ги испочитувале во нивните заложби, дури и повеќе од нивните директни следбеници, зашто покрај нивното филолошки се загледувале и во нашето (Вук Стефановиќ Караџиќ), а некои особено во нашето, (Стефан Верковиќ), биле добро платени од нивните поддржувачи, од нивните наредбодавачи, од нивните влади. Стрезов е ентузијаст.

И во својот ентузијазам тој се сообразува со маниризмот во филологијата, да се собираат и азбучно да се подредуваат зборови од различна провениенција и од различна сфера на употреба, да се

определи нивната основна форма, писмено да се засведочи, да се посочи нивното потекло, не само етимолошко, што е чисто историски пристап, туку и контактолошко, имено, од кој јазик соодветниот збор е преземен во македонскиот, што е современ и социолингвистички пристап.

Во таа смисла, Стрезов не само што ја поставува македонската лексика меѓу балканската (грчката и турската, т.е. ориенталнојазичната) и западноевропската туку ги спротивставува ориентализмите наспроти европеизмите низ призмата на нивната македонскојазична употреба, поставувајќи го македонскиот како медиум во кои се пренесуваат во заемноповратна врска зборови од различна провениенција. Македонскиот медиум е во творечкиот јазичен пуризам, во таа прецизна моќ да се преведе секој туѓ збор, да не остане ништо непреведено, ни засведочените архаизми ни новопристигнатите зборови, се разбира, преку телеграфот.

Имено, тилиграфот, за Стрезов, а зошто не и за неговата општественојазична средина, во која штотуку е донесен, веќе е брзописец, и таа најмала татковина на светот на телеграфистите што ја викаме кабина за нив е тилеграфана, не според моделот на апсана од која нема излегувачка, туку, бездруго, на пространствата во кои за миг стварноста се преобразува, како кафеана, или како табана, во некое од првите праисконски значења на овој збор, поврзани со делот од ногата со кој се прават прецизни назад-напред движења во просторот, впрочем, како со прстот по телеграфската типка.

И тој брзописец, како што го именува Стрезов телеграфот, мошне брзо ќе ја соопштува вистината за македонската трагедија на преминот од 19 во 20 век, ќе го разгласи македонското прашање низ европскиот печат. Тоа е време кога Македонија е на првата страница на сите светски весници. И тие пораки брзописно, сепак, ги препраќале Македонци, бездруго, со солидно разработена техника и со солидно познавање на техниката, на физиката од тоа време. Впрочем, за Стрезов, тилескопот е далекоглед, а фонографот е гласопис. Но, тој не е само прецизен толкувач кон овие нови зборови кои, бездруго, не им биле познати секому, безмилосен е, би рекле, и кон турцизмите, кои во негово време не само што би требало да бидат престижни во комуникацијата, абер за него е известие туку и кон грцизмите, кои сакаат да се наложат со својата високоученост, општоприфатена веќе и во западноевропските терминолошки центри, впрочем, како и латинизмите - историја за него е повестница, битописание.

Стрезов, и пошироко познатите турцизми и грцизми, ги заменува со други туѓи западноевропски зборови со што ја посочува отвореноста на макеоднскиот јазик кон интернационализмите: хава е климат, а асфалиа – сигуранца. Денес, не на сите ни се познати овие зборови, особено грчкото асфалиа, што може да се прочита на секоја полициска станица во Грција.

Стрезов имал смисла за нов податок. Прво, тој има широка теорисколитературна наобразба, тој е филолог по струка, па од една страна ги знае жанрите, формите

и видовите во црковната литература, но исто така наведува дека роман е „ново измислена долго и широка та добро наредена приказма за нешто“. Го наведува тоа токму во време кога романот штотуку стапува на литературна сцена како престижна форма.

Стрезов составил речник во кој истолкувал огромен фонд туѓи зборови во македонскиот јазик, во втората половина на 19 век. Крстеска прецизно ги изброила и тоа е податок што заслужува внимание – 5993 збора. За повеќето од нив, Стрезов го наведува нивното потекло, притоа, или не користел други извори или не се потпирал врз прецизни претходни проучувања. Но, истолкувал голем број од нив им навел македонски соодветници, што е основната цел на секој еден речник на туѓи зборови и изрази.

Толкувањето не е јазичниот пуризам и не треба да го сфаќаме како норма, туку како препорака и за правилна употреба на туѓите зборови, за европеизација на македонскиот јазик. Сметаме дека тоа било заложба и на Стрезов и на македонската интелигенција во тоа време. Впрочем, Стрезов бил полиглот, како и повеќето македонски револуционери, кои ја сфаќале улогата на јазиците во образованието. А образованиетоенезамисливобезсоодветни книги. Во времето на Стрезов, речникот бил и основна книга во образованието, таков бил и „Четиријазичникот“ на Даниил од почетокот на 19 век, такви биле и речниците на Ѓорѓи Пулевски. Од друга страна, ако Стрезов во наставата ги вклучувал во своите македонски реченици и овие зборови што покриваат најразлични области од науката, тогаш во втората половина на 19 век навистина сме имале, таму каде што сме го имале, солидно образование на македонски јазик.

Овој Речник е доказ за тоа!

Зборот во речник е како шише вино во винотека. Што е постаро, како мастило е, мораво или лилаво, сеедно, а најновите зборови во овој Речник се стари три години, како временска ознака за квалитет на виното, македонското, европското, светското.

Впрочем, и зборовите во овој Речник се точени во различи форми и стилови, и биле вкусувани од различни јазици во светот, и балкански и медитерански и европски.

Амбалажата, им е, пак, само македонска. И етикетата и толкувачката за потеклото и за начинот на употреба.

Да не се лажеме, и денес ги употребуваме со иста сласт во говорот и во писмото!

Затоа, овој Речник го заслужува нашето внимание!!

Уште многу вакви дела и од авторката-приредувач и од Институтот – издавач!!!

Димитар ПАНДЕВ

Словачко-македонскиот речник како неопходен предизвик во македонската лексикографија

(Промоција на Словачко-македонски речник. Автори: Гоце Цветановски, Љупчо Митревски, Звонко Танески, Скопје 2014)

(038) = 162.4 = 163.3 (049.3)

Референтно (апстракт): Речникот е надополнување на мозаикот двојазични речници со македонска паралела и, бездруго, на словачките.

Ако се има предвид дека Промоцијата се содржи во делото, овој Речник по својот состав, имено, по вклученоста на зборови од сите функционални стилови, го отвора прашањето:

На кој стил се пишуваат речниците?

И го дава одговорот: На високо кодиран телеграфски стил!

Со други зборови: Една од задачите при создавањето речник е преточување на сите стилови во телеграфски, а од телеграфски во лексикографски, во строга азбучна парадигма.

Во таа творечка низа, Предизвикот не е толку или само да се сосредоточи туку да се распредели или распространи вниманието врз предизвикувачите на оваа средба (понов термин за постариот и веќе излитениот: виновниците).

Дозволете ми, да продолжам, во интерес на..., со телеграфскиот стил:

Прва група предизвици:

Да се зборува

- **за авторите**: ги поврзува Словачка, во интензивен период од нивната научна и творечка дејност, од нивниот живот. Одлично го научуваат словачкиот. Ја користат живата граматика. Значи, користат и жив речник!

- **за рецензентите**: референтно само за првиот: Емил Хорак меѓу првите тројца странски лингвисти го поздравил Јубилејот 20-години македонски литературен јазик, и сè уште твори во областа на македонистиката. Тој е еден од првите вљубеници во македонскиот стандард. И не само тој, туку и сите (први) тројца што го поздравиле Јубилејот и што го очекувале од позициите на современата лингвистика, која дури отпосле кажала што значат 20 години за еден јазичен стандард. И сите тројца се вградени во македонската лексикографија и во македонската граматика (Другите две се Рина Усикова и Зузана Тополињска). Седум децении потем кодификацијата сите се активни на полето на македонистиката. Македонскиот јазик и македонските културни врски имаат жива историја. А овој Речник го има најважното за јазикот, имено, има контекст во светската славистика.

- **за финансиерот**: Министерството за култура. Предводничко-покровителска улога во низа капитални дела од македонистиката е јасно видлива во македонската општествена стварност. Овој Речник го зацврстува интензитетот на македонско-словачките културни врски.

Втора група предизвици:

Да се зборува за

- **Предговорот**: Предговорот е во согласност со современите антропоцентрични теории за јазикот, особено: културолошките.

Присутен е етнолингвистичкиот пристап (Јазикот е лична карта), како и социолингвистичкиот (Јазикот е оружје). Во Речникот доаѓа до израз широкиот опфат на јазичниот материјал, особено карактеристичен за словачката лингвистика дури и во времето на редукционизмот, т.е. на структурализмот во лингвистиката. Словачката лингвистика меѓу првите го прифати естетизмот во структурализмот.

- **Речникот**, т.е. трудот / делото: Богатството на народите се огледа во употребата на најразновидна лексика, од архаична, митскорелигиозна до најсовремена, општествено-технолошка. Во Речников таа е компактно компатибилна, т.е. цврсто усогласена.

Речникот отвора простор и за дијахрониска перспектива: Словенските јазици пред дваесет години се разликуваа во пристапот кон современата терминологија, овој Речник зборува нешто друго: Поголема блискост во совремието, отколку во минатоста: Еден од првите културни зборови во словенските јазици е псалтир - на словачки жалтар.

- **Литературата**: Прв Речник по целосно издадениот Толковен речник. Успех на македонската лексикографија во чекори. Преточување на колективниот успех во индивидуален по вградување на личните опити на дел од лингвистите од Катедрата и Институтот во колективен труд што, бездруго, треба да е врвен предизвик на Институтот.

Трета група предизвици:

- **Историско-геолингвистички**:

Речникот ја одразува неспорната блискост, вклучувајќи ја и медиумската, меѓу македонскиот и словачкиот: од книгата до Универзитетот (Меѓу најдобрите студенти на словачките Универзитети се студентите од Македонија). Речникот умее да ги детектира лажните пријатели во вистинско друштво: плуковник - полковник. Зборови што го напуштиле системот на македонскиот, функционираат во словачкиот, бездруго и обратно.

- **Структурно-функционални пристапи кон зборот**:

Писмо: два јазика што немаат основен збор што почнува на Њ;

фонетика:(Г : Х, прва борбена линија, К : Ц квјет - цвет) и прва одбранбена линија: изговорот на вокалите;

морфологија: (родот кај именките, определеноста и неопределеноста на придавките);

зборообразување: растење на зборот на почетни позиции: во македонскиот растат глаголските, во словачкиот: именските. За текстот незначителна разлика, за Речникот – огромна. Речникот отвора простор за контрастивна граматика на македонскиот и словачкиот, бездруго, еден од следните предизвици на македонските и на словачките лингвисти.

-**Когнитивно-културошки**: фразеологија: Abu sa i cap naznil i kapusta ostala cela - и волкот сит и овците на број. Да се владеат словенските јазици, значи да се знае висока технологија на зборот.

Семиотика на корицата: тврд повез со врзоп, т.е. панделка. Врзопот е заштитен знак на сите видови комуникација. (Панделката е чиста форма.) Најцврста врска е зборот, особено меѓу припадници на различни народи. Убаво оформен или форматиран. Човек се врзува за човек со убаво изговорен збор, дури и при можна хомонимија: ANO?

Гатките или, пак, гачките што некои ги викаат пазли и што се наоѓаат на корицава ја отсликуваат дискретната, т.е. дигиталната особеност на знаците во системот, кои преку нивна предвидлива прераспределба секогаш овозможуваат меѓусебна интерференција на знаци од еден систем во друг.

Да преведам: корицата задоволува највисоки уметнички стандарди. Се разбира, преку односот меѓу гатката и панделката.

Корица со јазичен вкус, за сладострастници на текстови од сродни јазици. Впрочем, гатката е проста јазична форма, најчесто збор или исказ заскитан меѓу јазиците. Но, за секој збор и секој исказ во речниците има неопходен простор. Речниците предизвикуваат за нови културни предизвици.

Им честитам на авторите. Честитки за Гоце Цветановски

Си честитам како дел од рецензентскиот тим, со кои сум од моите почетоци, со Додевска - од студентските, со Хорак - од професионалните.

Му честитам на Министерството за култура. Овој Речник ја одразува поволната клима за наука во културата. А, денес, во подем се културолошките науки.