

**Луси Караниколова-Чочоровска**

Филолошки факултет

Универзитет „Гоце Делчев“, Штип

[lusi.karanikolova@ugd.edu.mk](mailto:lusi.karanikolova@ugd.edu.mk)

## АНТЕЈСКИОТ ПОТЕНЦИЈАЛ ВО ПРОЗАТА НА КОНЕСКИ

*На Виолеџа Димова,  
за бесѵрекорнаџа човечностџ и широчинаџа на „мајчинсџвоџо“*

**Клучни зборови:** антејска сила (= потенцијал), земја, мајка, татковина, традиција.

### Пристап

Во своето обраќање во МАНУ, по повод 80 години од раѓањето на Блаже Конески, во ноември 2001-та година, уважениот македонски поет, академик и професор Гане Тодоровски ќе рече: „Блаже Конески (...) како наш врвен творец – научник и уметник – во обете пројави вонсериски и енорно автентичен (извонреден, голем, огромен, чудесен, неповторлив, силовит, гигантски) е историска појава на *национален мислиџел* кому му успеало, преку својот оригинален научен и уметнички влог во расветлување на основните белези, својства, карактеристики и суштини на својата земја да внесе трајни и максимално точни и уверливи коментари, одговори, разјаснувања“ (Тодоровски 2002: 78), (курз. ЛКЧ). Потпирајќи се на искуството и придонесот на славните македонозналци, продолжува Тодоровски, нему, на Конески, „(...) му се падна во историска обврска и во достоинствен долг да ја растолкува јавно и одговорно и со аргументирана уверливост суштината на нашата национална самобитност (Тодоровски 2002: 78–79).

Националниот мислител – Конески, како расветлувач и толкувач на суштината на македонската национална самобитност е таков во сите сегменти на својот научен и книжевен опус. Творештво на Конески во целост произлегува од Македонија. Тоа мириса на Македонија. Родната земја за Конески има значење на мајка – закрилничка и хранителка, таа е упориште од каде што сè почнува и сè завршува. Македонската земја има и татковинска, патриотска улога, таа за Конески претставуваше и антејска сила од која се напојуваше секогаш и засекогаш.

Антејскиот потенцијал во однос на македонската земја, за кој е длабоко свесен секој опитен познавач на творештвото на Конески, е наш предмет на интерес во оваа статија преку негов приказ и показ во прозата на авторот.

Правиме осврт, коментар и контекстуална анализа на изолирани наративни ентитети во пет прозни текстови на Конески: расказите „Лозје“ „Прочка“ и „Песна“ од единствената книга раскази „Лозје“ (1955) и записките „Беласица“ и „Бавча“ од книгата „Дневник по многу години“ (1988). Во „потрагата“ по антејскиот капацитет, за кој се разбира однапред знаеме дека го има, анализата се движи во две насоки: мајчинска и татковинска. Имено, семантичкиот багаж на од нас изолираните ентитети има или родилно-мајчинска (и закрилничка) или патриотска ориентација. По таков начин, имаме намера уште еднаш и по којзнае кој пат да ја потврдиме поврзаноста на авторот со родната земја како вроден порив и инспирација, како иманентна творечка потреба и конечно, како долг спрема предците.

### **За своето и туѓото – хронолошки преглед**

Метафоричното значење што го има митот за Антеј во културите на народите од светот се сведува на неговиот обичај секогаш да се навраќа на родната почва и да ја допира за да се напои со сила. Антеј се поистоветува со родината, исто така како што и творештвото на Конески се поистоветува со Македонија. Зашто, имено, токму Конески јасно и недвосмислено ги доврши контурите, содржината и суштината на македонскиот национален идентитет, почнати во 19-от век од Пулевски и Миладиновци, преку Мисирков и Рацин...

Националниот идентитет, како социолошко-културолошка категорија, наједноставно кажано, претставува чувство на припадност кон заедницата на една држава или нација. Таа е изградена врз основа на аспекти поврзани со културата, јазикот, етничката припадност, религијата или карактеристичните традиции на споменатата заедница.

Разликувањето на своето и туѓото, „другото“, претставува основно човечко искуство од моментот кога човекот почнува да се развива како индивидуа. Според принципите на современата културологија, како и според учењето на имагологијата, „(...) прашањето за националноста, за националниот идентитет се посочува како градење на идентитет во однос на ‘другиот’, како процес (...) вкоренет во постојаното соочување со оној што е надвор од сопствената заедница“ (Њиши 2006: 229).

Дефинициите на себството и оценувањето на вредностите се секогаш омеѓени во однос на туѓото, така што човекот е, може да се рече, исконски склон да го постави сопственото јас во средиштето на светот. Зашто имено, „(...) нашето и туѓото отсекогаш се наоѓале во реципрочен однос; заемно се условуваат и, најчесто, токму туѓото станува оружје на сознание“ (Dincelbahr 2009: 343).

Во античката грчка и римска култура туѓинецот (странецот) бил нарекуван варварин (barbaros). Хомеровата „Илијада“ не го познава овој поим, затоа што Ахајците и Тројанците биле сметани за припадници и поддржувачи на ист аристократски идеал. Единствено жителите на Карија, Хомер ги нарекува варварофони (barbarophoni), веројатно со значење на жители што зборуваат туѓ, неразбирлив јазик за Грците. Странецот во Хомеровите епови се нарекува allas, allodapos или xenos, зашто „(...) туѓ е секој еден што се наоѓа надвор од тесно омеѓената заедница, семејство или род, оној што на кралскиот дом не му припаѓа според крвни или општествени врски“ (Dincelbahr 2009: 343).

Во добро уредениот правен систем на стара Грција, а особено во Рим, „(...) граѓанското право поставувало граници и спрема другите држави и спрема странците (...) Давањето граѓанско право на странците, во сите случаи барало официјална одлука и било рестриктивно применувано“ (Dincelbahr 2009: 344–345). Дури и развиениот сообраќај меѓу грчките градови држави, кој покажал потреба од регулирање на односот спрема странците на едно повисоко ниво, не придонел за тоа тие да се стекнат со исти граѓански права како и домородните граѓани. Состојбата во Рим,

пак, била уште поригорозна, зашто имено „(...) Civitas Romana не подразбирала само исклучување на странците, туку имала и карактер на социјално разграничување и создавање елити“ (Dincelbaheer 2009: 345). Во таа смисла и Латините и латинските колонии имале граѓанско право од втора класа. Таквата состојба се променила во периодот на царството, кога неРимјаните биле принудени во граѓанска војна да ги извојуваат своите граѓански права, така што „(...) интеграцијата на провинцијалците, почнувајќи од добата на царевите била унапредена со великодушно доделување граѓански права, па дури и цели општини. Овој процес го заокружува со Consitutio Antoniniana, кога на секој слободен жител на царството, без оглед на неговата ‘националност’, му се доделувале граѓански права“ (Dincelbaheer 2009: 345). Имено, Грците, а по нив и Римјаните, туѓинците во своите земји најмногу ги запознавале како робови, така што дистанцата спрема робовите и негативните карактерни особини што притоа им ги припишувале најмногу придонесувале за презирот спрема странците, што во антиката, грчката и римската епоха бил перманентно присутен.

Западноевропската општествено-социјална наука, според Динкелбахер, е на мислење дека веројатно во преодот од VI во V век пр. н. е., ознаката варварин (barbaros) станала збирен поим за странците наспрема Грците и дека тоа се случува како резултат на експанзијата на Персиското Царство што ја загрозувало Грција. Дури и Херодот, пред персиската закана, ја артикулира грчката свест за единство, која се базирала на „(...) крвно и јазично заедништво, заеднички светилишта, жртвени свечености и начин на живот“ (Dincelbaheer 2009: 347). Ваквото определување на „националниот идентитет“ придонело, со текот на времето, „грчката извонредност“ да покаже резерва спрема туѓинците и тоа на таков начин што тие, варварите, биле сметани за индивидуи со ропска природа на кои им одговара деспотски начин на владеење, а наспроти Грците кои биле сметани за мажествени, интелегентни и правични, овие „другиве“ биле лабилни, феминизирани, недисциплинирани, неверни, лакоми. Презирот спрема туѓинците едноставно бил вкоренет во менталитетот на античкиот човек.

Очигледно дека војните на Грција со Персија придонеле за првата, јасно изразена спротивност меѓу Истокот и Западот. Имајќи предвид дека Грците се снабдувале со луксузни добра од Ориентот, кај нив ги забележувале нивното богатство, раскошниот начин на живот и неразумното уживање. Впечатокот за „помалата вредност“ што Грците им ја припишувале

на ориенталните народи е бездруго резултат и на долготрајниот атлетски и спартански менталитет што систематски се негувал во Грција, заедно со вкоренетиот отпор спрема странците воопшто.

Александар Македонски ќе ја неутрализира антиномијата Исток : Запад во периодот на неговите освојување во Азија, затоа што „(...) оваа крута поделба на Хелени и варвари, на господари и робови, се противела на промената на политичката ситуација и нејзината нужност: 'светското царство' можело да се добие само ако биде најдена некаква рамнотежа меѓу Грците и варварите, кон која тежнеел Александар со цела една низа мерки“ (Dincelbaher 2009: 348). Имено, Александар Велики е веројатно првиот авторитет кој ќе ги помести вредностите од етничкиот колектив на единката како етничко суштество, така што оттогаш, никогаш повеќе во античката грчка филозофија тоа прашање не било доведувано под прашање. Се разбира дека стварноста била поинаква, особено откако наследниците на Александар ќе ја напуштат неговата интеграциона политика.

Рим, „златното јаболко на стариот свет“ и неговите домородни граѓани (*populus Romanus*) и во периодот од II и I век пр. н. е., главно од Цицерон и Вергилиј биле сметани за ексклузивни и привилегирани во однос на странците, зашто, имено: „Рим е усреќен од природата со својата местоположба и карактерот на своите граѓани, тој е вистински центар на светот и боговите го предодредиле да владее со сите други народи; ако некој се противи на ваквото барање на Рим, дозволено е да биде со сила потчинет, а кој доброволно ќе се покори, ќе биде поштеден и со благост ќе биде примен во кругот на човештвото со кое би се соединил во мир и хуманост“ (Dincelbaher 2009: 349). Припадноста кон империјата не дозволила и во периодот на познатата антика во Рим да биде унапреден односот спрема туѓинците, за што веројатно е виновен „викторијанскиот менталитет“ – победите и успесите на империјата ги става странците и „другите“ во категоријата „материјал за победување“.

Почетоците на поинаквото гледање и третман на странците доаѓа заедно со почетоците на христијанската идеологија, кога полека, но сигурно се поставуваат темелите на друга доминација – религиозна, монотеистичка што ќе биде авторитетна и авторитарна во текот на целиот среден век.

Имено, ако во западноевропската општествено-политичка и социјална мисла во периодот на антиката доминантно е грчкото и римското поимање

во однос на тоа што е туѓо и туѓинско, во епохата на европскиот среден век супериорна е христијанската религија и менталитет. Таа е „свое“, а „туѓо“ е најчесто она што доаѓа од ориентот. На земјите од далечниот Исток, и особено куриозитетно – на зачините што тие народи ги користеле, средновековните луѓе од Европа гледале како на „(...) гласници на еден фантастичен свет и аромата на зачините била сфаќана како здив што доаѓа од рајот и струи во земниот свет“ (Dincelbaher 2009: 355). Но, подемот на христијанството придонесува постепено на тој свет да му се припише атрибутот „туѓ“. Сепак, „(...) омиленото претставување на тие чудесни народи не може да се објасни само со наклонетост спрема егзотиката, колективните потреби и посакуваните претстави, туку несомнено мора да се сфати и на основа на тежнењето на христијанското општество себе самото да се смета за ‘нормално’, што нужно за последица имало низа разграничувања и исклучувања“ (Dincelbaher 2009: 357).

Иако средниот век негувал етноцентрична слика на светот, христијанска Европа со Шестата крстоносна војна (1228–1229) морала да се отвори кон исламот, без оглед на тоа што и муслиманите не биле податни да се „мешаат“ со христијанските народи. Во 13-тиот и 14-тиот век, исламот од статус на „некултура“ се воздигнува до статус на „антикултура“ и односот спрема него почнува да се менува во смисла на препознавање на сопствениот христијански поредок преку признавање на културната различност и овозможување на културни односи со „другиот/другите“. Ваквата отвореност на Европа спрема исламот се случува со експанзијата на Османлиите и со патеписите на Марко Поло. Се случува „неформална толеранција“, која доведува до тоа „(...) и наспроти владејачката претстава на латинската папска црква – до правно изедначување на муслиманите во заедничкиот правен и светски поредок“ (Dincelbaher 2009: 359).

Патеписите на Марко Поло (1254–1324), пак, од неговите патувања низ цела Азија се одликуваат со мошне квалитетни диференцијации за народите и земјите што ги посетувал, зашто тој уште од младоста бил навикнат, благодарение на своето трговско и дипломатско искуство, правилно да ги доживува различностите. Иако неговите описи и ставови не одговарале на обрасците според кои живееле неговите читатели – христијани, кои навикнати на традицијата, го сметале за лажливец.

Извесниот Бертрандон де ла Брокијер, кој бил во служба кај бургундскиот војвода Филип Доброн, по потекло од Јужна Франција, кој во

1432–1433 година презел поклоничко патување во Светата земја, вака ги опишува Турците: „Тие се мошне пресретливи во своето однесување и многу чесни луѓе. Честопати гледав, додека јадевме, а покрај нас поминуваше некој сиромашен, како тие го повикуваат тој човек да јаде заедно со нас“ (Dincelbaher 2009: 359).

Во секој случај, и во средниот век, односот „свое“: „туѓо/туѓинско“ се сведува на дихотомиите Исток : Запад, христијанство : ислам и, од 12-тиот век натаму, кога феудализмот како општествена формација ќе пушти длабоки корени и на власт: владеани (покорени). Ова последново претставува интерна различност во културата или „сопствена туѓина“, зашто имено „(...) луѓето станувале ‘туѓи/туѓинци’ така што им биле одземани извесни права и должности. Тие луѓе од работ на општеството (...) постигнувале идентификација со членовите на сопствената група, но спрема своите дотогашни групи, станувале навистина туѓинци“ (Dincelbaher 2009: 360).

Новиот век го носи истиот багаж од претходните две големи епохи. Свое е европското, а туѓо е ориенталното. И ако до падот на Константинопол 1453 година речиси сите конфликти со источните земји биле решавани во корист на Европа, оттогаш односот, особено спрема Турците, морал да стане поинаков. Пред отоманската закана било нужно да се развие извесно општоевропско чувство на идентитет, благодарение на кое и на „туѓинците“ ќе им биде дадена некаква конструктивна роља во развитокот на новиот век. Поинаквата религија и култура на Турците тешко го пробивале патот кон Европа, иако оваа многупати била и политички и економски зависна од Отоманците. Понекогаш, едноставно „(...) не било можно да не се вклучи Отоманското Царство во политичката пресметка, па се правеле обиди да се обезбеди поддршка од Цариград на европската сцена“ (Dincelbaher 2009: 365). Според тоа, ориенталната „другост“ полека, но сигурно станува прифатена од западна Европа, се разбира, заради политичката моќ на Османлиската Империја, иако во менталитетот на европскиот човек Турчинот се гледа и натаму, освен со љубопитство, уште и со презир. Ваквото поимање на „османлиската другост“ вирее на европската општествена и културна сцена и во периодот на просветителството, но и во 18-тиот и 19-тиот век, кога Европјаните веќе се „навикнуваат“ на нив, а Турција го губи атрибутот „туѓинска“ и станува признаена како голема сила која учествува во светската политика.

Историската констелација во Европа се променува по Првата и особено по Втората светска војна. Во средината на 50-тите години од 20-тиот век, кога се случува западногерманското стопанско чудо, во Германија се привлечени голем број гастарбајтери. Во 70-тите години, Турците во Германија биле најголема етничка група, која броела близу два милиони луѓе, но заради големата културна и верска „поинаквост“ од домашните жители, наидувале на силен отпор. „Со повторното обединување на Германија во октомври 1990 година, насекаде избиваат отворени насилства над странците, особено над бегалците од Африка и Азија и гастарбајтерите, но и во овој случај има исти социоекономски и психолошки причини како и во случајот со Турците. Омразата спрема странците тлее и натаму, иако официјалната политика го тврди спротивното“ (Dincelbahe 2009: 367).

Западноевропскиот човек во својата средновековна и нововековна историја ја доживувал и „другоста“ на Евреите. Антисемитизмот бил експлозивен и во периодот на реформацијата, на чело со Мартин Лутер и во Втората светска војна. Речиси ист е ставот на Европа и спрема Ромите, во различни европски земји и во различни историски периоди.

Како и да е, дискусиите во однос на тоа што е „туѓо“ и „туѓинско“ како културен елемент можеби денеска се променети, но само формално. Функцијата на туѓинскиот елемент се доживува исто, така што таа служи како „(...) рамниште за проекција на недозволени желби и фантазии, но и како цел на агресија, (мисловна, вербална, реална), кои веројатно не можат да се одживеат на поинаков начин“ (Dincelbahe 2009: 377).

### Аргументација

Во својата статија „Националниот фон на поезијата“, Конески зборува за извориштата на поезијата, потенцирајќи го фактот дека таа, поезијата „(...) е тесно поврзана со националната јазикотворечка традиција“ (Конески 1990: 32). Понекогаш, поттик или нуклеус на песната може да биде еден единствен стих, понекогаш повеќе стихови или цела песна од фолклорното творештво. Другпат, контактот со соседните блиски литератури може да повлијае врз развојот на една национална литература, како што е тоа случајот со македонската, или пак влијание во создавањето на

една песна може да се црпи и од странските, европски литератури. „Еден посебен случај на дејствување на наследниот поетски фон имаме тогаш, кога еден нов текст се осознава врз подлогата на даден стар текст“, вели Конески (Конески 1990: 328).

Во предговорот кон книгата „Дневник по многу години“ (1988), Конески истакнува дека кусите белешки што ги објавува во оваа книга се негови сеќавања, кои можеби не се прецизно датирани, но го содржат она што трајно се вселило во душата на хроничарот „(...) некаква импресија, некаков лирски подем, некакво размислување, некаква случка“ (Конески 1990: 133). И тие можат да бидат поттик и инспирација и, како што вели тој, „(...) водат кон едно литературно, дури често и лирски обоено, прикажување на забележаното и доживеаното во човечката секидневица“ (Конески 1990: 134).

Такви се и десетте раскази во единствената книга раскази на Конески „Лозје“. Во нив забележителни се впечатоците на авторот од одреден настан, некои веројатно имаат и автобиографска обоеност, пишувани се под импресија на одредени обичаи присутни меѓу народот, но сите за заеднички именител ја имаат инспирираноста од македонската почва. Можеби за да се докаже тоа ќе треба длабоко да се „копа“ меѓу редови, но несомнено е дека може да се потврди.

Во расказите „Лозје“, „Прочка“ и „Песна“ трагаме по антејскиот потенцијал, оној што треба да упати на доминацијата на патриотското, татковинското, традиционалното во нив, од каде што и потекнува инспирацијата, односно творечката сила на авторот. Во овие раскази, семантиката на заглавието е поширока од основниот мотив: во „Лозје“ тоа е неверството на другарот, во „Прочка“ смртта на сестричката, а во „Песна“ забранетата љубов на Петре кон Богдановото девојче. Насловите во извесна смисла и го подразбираат татковинското и традиционалното, како непресушен извор за напојување со сила, а нивната семантика е всушност поширокиот фон на кој ќе се одвиваат драмите во ликовите и меѓу ликовите.

Лозјето во расказот „Лозје“ е симбол на татковство, вкоренетост и традиција. „Мало е ова лозје и запусено – две-три стотини пењушки како случајно поникнати“ (Конески 1990: 7). Запусеноста на лозјето е асоцијација на отугеноста и опустошеноста на татковиот имот, што се бездруго деструктивни. Тоа ја имплицира не само костоболката на јунакот и наследникот на тоа лозје туку и фактот што девојката во која е вљубен

го изневерила со другарот или другарот го изневерил со девојката Елена. Затоа и „(...) разградено е лозјето, по меѓата расте млечка и ниска капина, малку погоре се накрева камењарот до подножјето на суриот рид, а над ридот се мрежи бледата синевина на небото“ (Конески 1990: 10). Но, тоа не е обично лозје, како што ќе рече безимениот јунак во расказот, туку тоа е „(...) животното дело на татка ми. Сакаше да остане нешто од него. Еден спомен (...) го разградиле. Зар некој ќе го чува: Чудна е таа потреба на луѓето да се овековечат. Но пак фала му на стариот – барем во свое лозје го печам колков“ (Конески 1990б: 7–8). Имплицитното означено на лозјето и судбината на наследникот на тоа лозје се идентификуваат – „разграденоста на лозјето се реперкуира врз неговото здравје“ – отуѓеноста и оддалеченоста од домот, од татковината за последица ја има неговата болест – коскена туберкулоза. Оттука и антејската неизбежност и потреба – во свое лозје, на своја земја, на свои корени „да го пече колкот“ за да се напои со сила.

Лозјето има речиси експлицитен антејски потенцијал во овој расказ. Тој потенцијал пак има две функции – колку што е татковински, едновремено е и мајчински – ако татковинското е осигурување дека е „свој на своето“, мајчинското значење го наоѓаме во лековитоста, во хранителноста, во закрилата на невидливата преградка што лозјето може да му ја даде на јунакот во расказот. Или, лозјето, со антејскиот капацитет што го подразбира, има една поширока, родителска функција.

Потврда за таквото значење на лозјето наоѓаме и во општата симболика утврдена и раширена во традициите и културите на народите од светот: „Лозјето е пред сè имот, па според тоа претставува осигурување на животот и она што го прави вреден: едно од најдрагоцените човечки добра (...) Бидејќи се жртвувал наместо Израел, Христос исто така ќе биде спореден со лозјето, затоа што неговата крв е виното на Новиот Завет (...) Лозјето е важен христијански симбол, особено затоа што дава вино, симбол кој е слика на спознанието. Не случајно се вели дека дедо Ное, кој стои на почетокот на новиот циклус, прв засадил лозје. Во текстовите на евангелието, лозјето е симбол на кралството небесно (...) Во иконографијата, лозјето е често сликовит приказ на стеблото на животот (...) Онака како што лозјето било растителен извор на бесмртноста, така и виното во архаичните преданија останал симбол на младоста и вечниот живот: вода на животот“ (Chevalier/Gheebrent 1983: 359–360).

Очигледно, оваа симболика, која кај Конески е помакедончена, е длабоко вкоренета во сите раскази од оваа збирка со наслов „Лозје“. Таа е нуклеусот на антејскиот капацитет, на онаа сила што напојува со инспирација, што поттикнува да се издржи во неволјите, што помага да се продолжи понатаму. Антејската сила кај Конески е речиси еквивалент со македонштината.

Расказите „Прочка“ и „Песна“, кои ги одбравме за анализа од аспект на присуството на антејскиот потенцијал, се единствените во оваа книга од вкупно десет раскази кои содржат фолклористички елементи, односно се потпираат на народната традиција (Мартиноска 2012, 208–216).

Во расказот „Прочка“, во кој станува збор за смртта на малото сестриче на Корилче, во очи на православниот празник Прочка, кој таа година се паднал во ист ден со Бајрам, освен што антејскиот капацитет го наоѓаме токму во традиционалните обичаи на празнување на празникот, односно празниците, се нуди и можност за определување на „своето“ во однос на „туѓото“ или другото, иако тоа не е претенциозно нагласено во нарацијата. Имено, овде традиционалното го поистоветуваме со татковинското, како една од насоките преку кои се прекршува „антејството“. А тоа се очекувањата на детето Корилче, дојдено неодамна од село во град во однос на тоа како се празнува Прочка, заедно со карневалските обичаи, но и заедно со она „семејно воспитување“ што премолчано излегува на очиглед преку дискретното однесување на детето јунак. Имено, тој е силно свесен дека не смее да се смее, да игра и да се радува на оваа, прва негова „градска“ Прочка зашто ноќта спроти празникот умира неговото сестриче од болест, иако тоа никој не му го рекол. Таа семејна линија на традицијата во која се прекршува антејството овде е семантички гледано уште една притока на традиционалната, односно татковинско-националната компонента на овој феномен. Исто така, во рамките на пошироката традиционална линија влегува и кусиот, речиси случајно вметнат коментар за обичајот на Бајрам во градот да биде донесен рингишпил. А децата, кои, иако можеби се „информирани“ за другоста, успешно ја неутрализираат така што трчаат од рингишпилот кон карневалската поворка со истата возбуда. Во рамките на истата оваа традиционална татковинска линија на антејството влегуваат и описите на маскираните карневалции, како и обичајот на амкање јајца, кој, и покрај жалоста во семејството на Корилче, бабата, однесувајќи се категорично во духот на патријархалната традиција,

го изведува со двете живи деца – Корилче и Верче. Иако на помал простор во расказот, се споменуваат и посмртните обичаи: горат свеќи над мртвото девојче на одарот, а мајката тихо липа со пуштени коси. И тие го имаат истото значење.

Антејски потенцијал со мајчинска функција (родителка, хранителка, заштитничка) во овој расказ го наоѓаме во само еден конкретен опис: „Во сокачето уште се бркаат, со свонлива смеа, децата. Некои од нив се на налани, па под нивните нозе се огласува секој час целата клавијатура на нерамната калдрма“ (Конески 1990: 11). Колку само навидум небитна може да ни се причини оваа дескриптивна одломка, ако не се земе предвид дека калдрмата е земја или направена од земја (и камењата се „земјини чеда“) и дека токму таа земја во случајов им дава простор и слобода на децата да бидат среќни. Имплицитно, мајчинската улога на родната грутка ја наоѓаме и во потенцирањето на односот село: град. Семејството на Корилче е дојдено од село в град, заради што таткото е принуден да го продаде сиот селски имот, а да не му успее трговијата во градот, така што сега мора да ги троши заштедените пари. Веројатно да останеа на село немаше да се најдат во таква ситуација, зашто селската обработлива земја секогаш ќе успее барем да го прехрани семејството. Во таа смисла и градот, во кој се доселува семејството на Корилче, заедно со „градскиот“ начин на празнување на Прочка е поставен како Другост во однос на селото од каде што потекнуваат.

Расказот „Песна“, мошне допадлив според својот стилски и естетски капацитет, ја тематизира „забранетата“ љубов на вљубеникот Петре во песната и пеењето спрема седумнаестгодишното Богданово девојче, на фонот на поетски искажаните чувства на возрасниот човек, во време на празнување на една манастирска слава. Ова четиво изобилува со речиси директно вметнати елементи од фолкорната, патријархалната и православната традиција, така што очигледна е во таа смисла и татковинската функција на антејството, која се препознава токму преку таа, традиционална линија. Сликата на манастирскиот панаѓур е толку позната и вообичаена за нас Македонците, израснати низ ваквите обичаи, било непосредно, било преку книга: гајда, оро, шише ракија, јадење до прејаднување, пладневен одмор. Дури и доаѓањето на бездетните жени коишто ќе го молат сведенот за пород се вклопува во тој традиционален татковински мозаик: „Преминува горештината. Луѓето растануваат, се збираат

и пак почнува панаѓурската врева. Петре го зафаќа своето оро подалеку оттука, на лединката зад манастирската ограда, каде притивнати достигаат гласовите на продавачите а шумот на народот е како шум на река. Засвирува неговата гајда, длабоко и примамливо, а само понекогаш ќе исписка“ (Конески 1990: 40).

Љубовта на Петре спрема Богдановото девојче, како основен мотив, се манифестира само преку песна: „Бог да ја бие мајка ти зашто те роди убава“ (Конески 1990: 38). Таа песна, народна песна која ѝ припаѓа на македонската фолклорна традиција, за Петре не е само „голо“ практикување на традицијата. Песната, заедно со парафразираната и модифицирана фраза од народна приказна: „Играј, самовилска ќерко, на бакарното гумно на моето срце!“ за него стануваат мајка закрилничка, штитеничка и тешителка, која го напојува со сила и љубов, човечка и космополитска. Зашто тој не е себичен, а уште помалку девијантен во својата тајна љубов кон Богдановото девојче коешто е врсничка со неговата ќерка. Таа љубов на Петрета добива алтруистички размери тогаш кога младиот другоселец ќе се фати на оро токму до Богдановото девојче, така што тој ќе почувствува: „(...) некакво горко разбирање дека така треба да биде. Кротка и тажна е неговата свирка сега“ (Конески 1990: 41).

Мајчинската функција на „антејството“ во овој расказ, во кој инаку навидум доминантни се татковинските елементи на антејството, е речиси експлицитна кога Петре буквално ќе побара утеха во земјата: „Тој се притиснува до земјата, и му се чини дека не свири, ами како мало дете цица една јадра и слатка боска. Свири гајдо, свири, тажи душо“ (Конески 1990: 42).

Забранетата Петрева љубов кон младото девојче, на фонот на експлицитното и поетски вообличено претставување на македонската народна традиција, претставува „туѓост“ или „Другост“ во однос на вообичаеното поимање на љубовта меѓу двајца на слична или приближна возраст. Другост е таа „забранета“ љубов и за самиот Петре, заради што и останува само негова тајна, која ќе се трансформира со великодушност, добрина и тивка тага. Во ликот на Петре препознаваме еден обичен Македонец, кому му се случило (или можеби подобро дозволил да му се случи) нешто „необично“ или невообичаено.

Ако знаеме дека втората и последна прозна книга на Конески „Дневник по многу години“ (1988) и не е дневник во вистинска смисла

на зборот, туку збирка од спомени, лични, автори кај кои отсуствува прецизноста според време и место, тогаш нема ни да се обидеме да бидеме точни во претпоставката за какви спомени зборува тој во цртицата „Беласица“, но затоа пак ќе се обидеме да го растолкуваме нејзиното значење од гледна точка на „антејството“ имплицирано во неа, кое е бездруго сеприсутно. Антејскиот потенцијал во оваа записка има речиси фаталистичка семантика. Напишана, очигледно во еден здив, под незнаен за нас како читатели, но секако силен впечаток, историски или сегашен, сеедно, на 19 реда печатен текст и во сè на сè шест реченици, допушта, ни се чини сосема оправдано, „антејството“ да го идентификуваме овде со македонштината. Заглавието содржи македонски географски поим, а раскажувањето, односно кажувањето се однесува на последните мигови од животот на незнаен и безимен јунак, кој последните атоми од сопствената физичка сила, откако е ранет во битка, ги користи да замавне со мечот. Иако безуспешно, последните, претсмртни мигови на јунакот се насочени кон „(...) очајничкиот замав (дека) нема да загуби, а ќе влијае на исходот на оваа битка и на сите битки што идат. Крикот што се чу беше крик на грчевито ликување“ (Конески 1990: 139).

Сеедно дали спомените овде се однесуваат на Беласичката битка од 1014 година, кога Самуил е победен од византискиот цар Василиј II и кога биле ослепени 14 000 војници или пак се пренесува оној дел од македонската колективна меморија кога во Првата светска војна линијата на фронтот минувала токму покрај и преку Беласица или пак некоја извојувана или изгубена битка од Втората светска војна, важно е што имплицираната антејска сила која овде е исклучително силна, се однесува како феникс, кој како и секогаш, се раѓа од пепелта на сопствената смрт. Антејството во оваа записка има очигледен татковински карактер, со елементи на борбеност, непомирливост и упорност, но не отсуствува ниту мајчинската функција. Таа е затскриена и извира од беласичката земја (читај: македонската земја!) која ќе го прими јунакот во закрила, во заштита, како скровиште и конечно и како вечно почивалиште: „(...) свекна оклоп од оклоп и тој ја сети болно сета своја тежина, бувната во земјата и сета своја избезумена сила од која прскаа немошни алките на панцирот“ (Конески 1990 139). Сопоставување меѓу „своето“ и „туѓото“, во оваа цртица нема.

Во записката „Бостан“ со флорално заглавие, „антејството“ е безмалку доминантно. Тоа достигнува ниво на висока егзалтираност. Имено,

почетокот е обележан со извик: „О чудесни македонски бостани!“ и продолжува: „О вие слачни црвени лубеници што крцкате под ножот! О вие жолти дињи бадемки полни мисковина!“ (Конески 1990: 176). Сеќавањето се поврзува со приказната за топлото гостопримство на бостанцијата во бостанциската колиба и една ноќ помината во една таква бостанциска колиба под летното македонско небо за да се надоврзе на уште една приказна што води потекло од авторовото детство, кога се евоцираат миговите на радост и семејна среќа во домот, тогаш кога ритуално ќе се пресече лубеница: „И сега се прашувам, зошто токму тие мигови од детството ми се чинат толку важни и зошто тие како со посебна смисла да го исполнуваат мојот живот? И, повторно, одговорот го наоѓа во блискоста со земјата, како татковина и како мајка: „Побогати и посамосвесни, но сè пооддалечени од земјата и од нејзината свежина, ние можеби сме се одучиле да ги сеќаваме чистите струи на животот за да го следиме нивниот исцелителен тек. Затоа сега срцето ми се збира од горчина“ (Конески 1990: 178).

Во оваа записка, татковинската и мајчинската функција на препознатливото антејство се надополнуваат. Всушност, тука тие воопшто и не се разликуваат една од друга. Во описите на нивата со бостан, во описите на ноќта во бостанциската колиба, едноставно патриотското се влева во мајчинското и обратно. Зашто, земјата и нејзините благодети што тука ги опишува веќе однапред ги именува како македонски, а родилната, закрилничката и исцелителната функција на мајчинската струја на антејството произлегуваат од секој еден збор. Земјата во оваа записка е функционална речиси како лик. Таа е персонализирана: „Има еден миг, кога земјата, притисната и придушена дотогаш, како да здивнува со полни гради и тој здив го донесува првото вечерно ветре“ (Конески 1990: 176). Не се овие дескрипции попусти и во едно вакво кратко раскажување. Тие се овде да го интегрираат значењето што земјата го има за Конески, зашто земјата за него е љубов. Земјата и љубовта кон родината се трајна вредност во неговата литература.

## Коментар

Веројатно никогаш нема да нè напушти чувството на недоволна искажаност, на несоодветна дореченост и скепса во однос на сопственото писание секогаш кога треба да се пишува за Конески. Можеби тоа е така зашто поетовото сеприсуство е толку моќно, семантиката на неговата книжевна работа е толку слоевита и толку блиска, иако никогаш не сте го запознале лично, ниту пак сте го виделе во живо. Се препознава човек себеси во редовите на Конески, себеси како личност, како професионалец, како син/ќерка на својот род. И се прашува понекогаш, дали заслужува да го има Конески во сопствената национална и културна историја?!!!

Но, Конески ја имаше Македонија за своја муза. Секогаш. Од „Земјата и љубовта“ до „Разговорите“ што ги пренесе Цане Андреевски.

Македонија е зенитот на неговото творештво, таа е неговата антејска сила што ги извојува и творечките и научничките битки.

Во нашата статија се обидовме тоа да го потвдиме преку татковинската и мајчинската функција на сеприсутното антејство.

И повторно, по којзнае кој пат, и сигурно не и последен, останавме вчудоневидени пред извонредната стилистика на исказот: од необичната мекост на кажаното и раскажаното, од краткоста на изразот во кој доминира семантичката полнотија, од совршената композиција на квантитивно немногубројните прозни текстови. И, од задолжителното присуство на македонштината во нив, во улога на антејска сила. Можеби се чини необично, но речиси сите прозни текстови на Конески, не само оние што беа предмет на наша анализа, содржат еден ненаметлив заклучок: тој се сведува на поента, која може да се доживее и како „нежно“ наравоучение (секако без дидактизам, а со висок естетизам), кое носи извесна универзална латентна порака (Чувајте ја земјата! Сакајте ја земјата! Напојувајте се од земјата), што е пак, на еден или друг начин врзана за земјата. Земјата македонска...

## Литература:

- Конески, Б. 1990а. *Ликови и теми*. Скопје: Култура.
- Конески, Б. 1990б. *Проза*. Скопје: Култура.
- Конески, Б. 2011. *Поезија*. Скопје: МАНУ, Критичко издание во редакција на Милан Ѓурчинов.
- Мариноска, А. 2012. *Конески и фолклорот*. Скопје: Институт за македонска литература.
- Њиши, А. 2006. *Компаративна книжевност*. Скопје: Друштво за компаративна книжевност на Македонија, Магор.
- Тодоровски, Г. 2002. Блаже Конески како национален мислител“, *Делото на Блаже Конески – Освистувања и истражувања*. Скопје: МАНУ.
- Chevalier, Z-Gheerbrant, A. 1983. *Rječnik simbola*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Dincelbahr, P. 2009. *Istorija evropskog mentaliteta*. Podgorica: Службени гласник. CID.
- Zamarovsky. 1989. *Junaci antičkih mitova*, Zagreb: Školska knjiga.
- Smith, A. 1998. *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek.

**Lusi Karanikolova-Chochorovska**

## **ANTHEUS POTENTIAL IN KONESKI'S PROSE**

### **Summary**

In this article we make an attempt to interpret Antheus potential in Koneski's prose. We focus on the short stories "Vineyards" and "The Inns" and two parts of the book "Diary after Many Years": "Belasica" and "Garden". The idea for this, in the year in which we mark the significant jubilee - 100 years since the birth of academician Blaze Koneski, comes from many sides: first, the basic, semantic dominance of his entire literary work, the connection of that work with his native Macedonian soil, the connection with tradition and, of course, the fact that Koneski's prose is less studied. Because of that, this article made a modest contribution, but it seemed most appropriate in this occasion.

Here we make an attempt to describe Koneski's subtle connection with the patriotic, patriotic and motherly. In the prose texts we have chosen for reading and analysis from this aspect, the Antheus capacity is reflected in at least a dual way – as patriotic and maternal. The recognition of the Antiochian force moves either along a national, patriotic line, or for Koneski the Macedonian country is a mother. Prose entities with such potential (words, syntagms and sentences) are isolated and interpreted semantically and contextually. In fact, nothing new is said, it is already known that there is almost no poem or short story by Koneski where the birthplace is not at least associated. Hence the need for that connection to be called Antheus and without a doubt, Koneski's prose has such potential.

**Keywords:** Antheus force (= potential), country, mother, homeland, tradition.