930.85-026.46:94(497)
прегледен труд

ВИЗАНТИСКАТА КУЛТУРА И ПРОНИКНУВАЊЕТО НА ГЛОБАЛНАТА ЦИВИЛИЗАЦИЈА НА БАЛКАНОТ

д-р Илија Велев

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
Институт за македонска литература

клучни зборови: византиска култура, глобализација, Балкан, културноисториски идентитет, култура
key words: the Byzantine culture, globalization, Balkan, culturahistorical identity, culture

При современиот контекст на проследување на балканските врски и влијанија во функција на восприемањата за претставата на националните културноисториски идентитети треба секогаш да се има предвид фактот дека лесно не може да се раскопа сиот наталожен историски пласт со контраверзи на искуствата и на вредностите создавани од народите на Балканот. Но, за среќа, клонењето кон новите тенденции за глобализација на творечките постигнувања во современата цивилизациска рамка нужно нè враќаат назад кон сличните историски искуства. Емпириски е засведочено дека преку сите фази на цивилизациски симбиози современите балкански народи го преживеале минатото преточено со глобалните културни искуства. Тие имале заедничка судбина да се наоѓаат во составите на повеќе големи империи (античкомакедонската, римската, византиската, турско-османлиската, или и со поновото искуство во југословенската федерација – а зошто и да не во најновата евроинтеграција), па овој историски феномен ги поставувал нивните духовни, културни и јазични традиции да траат и да опстојуваат едни до други и едни со други. Сепак, современите методологии на толкувања строго ги распознаваат националните традиции и културни меморији во интеркултурните релации на однесување како посебен придонес во надополнувањата на општите цивилизациски достигнувања. Затоа и преку историските искуства на балканскиот модел за градење глобална цивилизација се овозможува творечко-развојниот контекст на македонската културна историја да ја проектира сопствената препознатлива традиција во современиот културен идентитет. Станува збор за историски принцип што е функционален при афирмацијата на секој посебен културноисториски идентитет на балканските народи. Секој од нив, веќе историографски идентификуван и афирмиран, тој не може да се оттуѓува или да се посвојува и присвојува, зашто таму се вткаело индивидуалното чувство на денешниот Македонец, Грк, Турчин, Бугарин, Романец, Србин, Црногорец,

Хрват или Албанец како поединец дека не е сам во личниот идентитет, зашто него го придружуваат колективните спомени за сопственото поколение. Тоа најдиректно ќе им помага на современиве балкански народи да се распознаваат едни со други и да ги надополнуваат заедничките духовни импресии едни од други.

Пред да се осврнеме на феноменот на Византија треба да се нагласи и историската улога на римската култура и цивилизација на Балканот, кои на своевиден начин го раздвоиле античкиот од византиско-христијанскиот глобален свет. Но римолатинската цивилизација не можела до крај да истрае во покривањето на хеленистичкиот и на древномакедонскиот супстрат што лежел на дното во нејзиниот извор како историско и културно наследство, при што дошло до нов процес на духовна и културна глобализација како поширок поредок, во кој се испреплетело наследството на моќната Македонска Империја што згаснала, со исто така моќната Византиска Империја што се родила главно врз нејзините темели.

Издвоеното Источно римско царство – Византија (11 мај 330 година – 30 мај 1453 година) спонтано се наслонило врз христијанската духовна и културна форма во општественото расудување да ѝ посвети примарна улога при градењето на идејни и на мисловни системи во своевиден нов цивилизациски однос на живеење. Во единаесетвековниот византиски цивилизациски систем на опстојување таквиот модел функционално се реализирал и на балканските простори. Оживувањето на феноменот Византија стекнало своевидна историска проекција која формирала конкретна цивилизациска рамка во која се типологизирал распознаениот византиски културен легитимитет. Но, без препознавањето на нејзиниот социолошки или културолошки карактер на глобална цивилизација, нема да може да се разјаснува нејзината природа во современиот контекст на расудување. Затоа, нужно е да се нагласи дека Византија била полиетничка и мултикултурна државна творба, проширувана со завојување на повеќе земји и народи, со огромно влијание на широк триконтиненален географски простор. Културните вредности што се граделе и се издигнувале во неа немаат изворна едностран компатибилност, туку тие претставуваат конгломерат од повеќе интензивни творечки суштини, производ на односи, врски и влијанија на неколку културни традиции. Во своето империско воздигнување секогаш претендирала на правото да го наследи Римскиот државен континуитет. Но, на културен план ги активирала врските со далеку изживеаниот модел на класичнохеленистичката античка култура и јазик, наспроти латинизмот, како позиција на културен престиж од минатото. Преку комплексот на византиската култура се приопштувале и класичните предвизантиски културолошки спектри, кои потекнуваат од Индија, Асировавилонија, Палестина, Египет и од други древни источни цивилизациски искуства. На крајот, библиската христијанска основа станала инспирација за покренување растеж на нова цивилазациска трансформација преку византискиот интегративен центар, каде што се инкорпорирале основните идеолошки начела и културолошки насоки во општиот христијански колективитет. Но, овој процес не треба да се сфати како византизација на освојуваните простори со древна културна традиција и истиснување на претходната творечка смисла. Особено тоа не може да е принцип за балканските простори. Напротив, треба да се има предвид меѓусебната културна партиципација и поттикнатата конфронтација на определени културни и творечко-изразни параметри, што произлегу-

ваат од идентитетот и од автентичноста на културниот и на духовниот живот во секоја балканска средина одделно. Оттука и современите национални културни идентитети стекнале свој континуиран историско-развоен легитимитет. Врските на балканските ранохристијански и средновековни култури со византиската биле неограничени, при што во овој домен се вршела трансмисија на верската, филозофската и на научната мисла во сите насоки. Важно е и тоа да се истакне дека од балканските простори проникнала византиската стратегија за ширење на словенската цивилизациска свест, која преку мисионерската просветителска дејност на светите Константин-Кирил и Методиј Солунски успеале да ја анимираат и да ја афирмираат третата христијанска цивилизација во Европа - словенската, веднаш по латинската и по византиско-грчката.

Наместо да дојде до извесно цивилизациско премостување, првовремено воено-политичката стратегија на Византија во поголемиот дел од Балканот продуцирала стационирање на една словенско-византиска и притоа христијанска цивилизација и култура, но подоцнежните воени и црковни прилики ги подместиле овие концепти - спротивставувајќи ги еден против друг, но и надградувајќи ги древните домородни традиции со веќе изградениот и профилиран словенски културен супстрат.

Исчезнувањето на Византија зад завесата на историјата во средината на XV век ја отворил вратата на новиот просветителски дух што ги подредувал балканските народите еден до друг со нивните посебности. Сепак, згаснувањето на Византиската империја било надживеано од виталноста на византиската култура, идеите и творечките вредности. По распадот на Империјата оние кои трпеле најголеми влијанија од неа, но истовремено и коишто партиципирале во нејзиниот духовен и културен развој (меѓу кои скоро сите балкански земји, а со тоа и Македонија), се нашле во позиција да се сочувувачи на византиската традиција. Едноставно, во наредната историска проекција и во културните развојни насоки заживеал феноменот на Византија по Византија.

Византиските историски искуства на Балканот ја поттикнале меѓусебната културна партиципација меѓу различните народи, а истовремено ја развиле и глобалната цивилизација каде што секој современ културен и јазичен идентитет може да се распознава како посебен придонес во надополнувањата на општите цивилизациски постигнувања. Ваквите историографски и социолошки распознавања, за она што било некогаш и како на тоа треба да се гледа денес, едноставно не допуштат општите цивилизациски достигнувања од историјата да се привилигирано културно наследство само на еден современ народ – на една современа национална култура.

Ваквите интеркултурни релации продолжиле и во периодите на турското завојување со Балканот, сè до просветителските и народните – преродбенски појави кај балканските народи. Тоа се засведочени историски процеси кои директно или индиректно придонеле за издигнувањето на нивните меѓукултурни приближувања, иако често биле пропратувани со бројни контраверзи, конфликти и обиди за асимилации. Тоа се случувало во жарот на романтичарските пробудени националистички страсти - лажно да се излезе од историската рамка на взаемно изживеаниот цивилизациски глобален свет.

Можеби ќе изгледа историски претенциозно, но сепак скренуваме внимание дека не треба да се запостави важноста на феноменот со изминатите искуства на византиската култура и проникнувањето на глобалната цивилизација на Балканот, од кои се надградуваат и современите процеси за градење

глобален и отворен свет. Преку вака проектираната заедничка цивилизациска архитектура во нашево актуелно време се вградуваат националните традиции и развојни искуства на секој балкански народ, за да дојде до израз спектарот на современата европска глобализација за културното прелевање меѓу народите. Така и историското искуство на мојата земја Република Македонија, како простор каде што се вкрстувале или се премостувале поважните основоположени традиции во Југоисточна Европа, овозможува отворање позиција на доближувања меѓу македонското културно искуство и современите творечки стремежи со искуствата и развојните културни перспективи на останатите балкански народи. Предизвикот да се разменуваат искуствата и современите придобивки на македонската култура и на другите балкански култури ќе изгради нови вредносни претстави и креативни перспективи во глобалниот свет на Европа.

Литература:

Успенский, Ф.И. (1913). История Византийской империи, т. I-III: Санкт Петербург.
Безобразов, П.В. (1919). Очерки византийской культуры: Санкт Петербург.
Каждан, А.П. (1968). Византийская культура X-XII вв: Москва.
Острогорски, Г. (1970). О веровањима и схватањима Византинаца: Београд.
Медведев, И.П. (1976). Византийский гуманизм XIV-XV вв: Москва.
Бычков, В.В. (1984). Византийска естетика. Теоретични проблеми: София.
Ђурић, И. (1984). Сумрак Византије: Београд.
Панов,Б. (1985). Средновековна Македонија, т. 2 и 3: Скопје.
Лихачов, В.Д. (1986). Искусство Византии IV-XV вв: Ленинград.
Ундольцова, З.В. (1988). Византийская культура: Москва.
Featherstone, Mike, ed., Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity (London: Sage, 1990).
King, Anthony (ed.), Culture, Globalisation, and the World-System (Basingstoke: Macmillan, 1991).
Острогорски, Г. (1992). Историја на Византија: Скопје.
Дил, Ш. (1995). Историја византијског царства: Београд.
Sklair, Leslie (1995). Sociology of the Global System. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Велев, И. (1996). Македонскиот книжевен XIV век.
Kofman, E. and G. Youngs, eds., Globalization: Theory and Practice (New York: Frances Pinter, 1996).
Baylis, J. and S. Smith, eds., The Globalization of World Politics (Oxford: Oxford University Press, 1997).
Татакис, В. (1998). Историја на византиската филозофија: Скопје.
Hirst, Paul and Grahame Thompson (1999). Globalization in Question. Cambridge: Polity Press.
Георгиева-Петковска, В. (2001). Византиска филозофија: Скопје.
Оболенски, Д. (2002). Византискиот комонвелт. Источна Европа 500-1453: Скопје.
Гиденс, Е. (2003). Забеган свет. Како глобализацијата ги преобразува нашите животи: Скопје.
Велев, И. (2005). Византиско-македонски книжевни врски: Скопје.
Велев, И. (2009). Во почетокот беше Словото: Скопје.

THE BYZANTINE CULTURE AND THE PERVADE OF THE GLOBAL CIVILIZATION ON THE BALKANS

Ilija Velev

Summary

The phenomena of Byzantine was multiethnic and multicultural civil creation that was extended with the warfare between more countries and nations with an influence of the three-continental geographic space – during its historical endure of 11 centuries. The writing and the esthetic values which were build and raised in Byzantine weren't able to form a single culture, so they were representing a conglomerate of more creative entities, relationships and influences of different cultural traditions.

The Byzantine historical experiences in the Balkans boosted the mutual cultural participation among the different nations and, at the same time, it helped in developing the global civilization where every contemporary cultural and linguistic identity can be recognized as exclusive contributor in addition to the general achievements of the civilization.

These historical and social recognitions for what was once and how it should be looked at today, simply, does not allows the general achievement of the civilization to be considered as a preferential cultural heritage of just one contemporary nation or national culture.

94(497.7)„1014“
прегледен труд

ИДЕОЛОШКАТА ДИМЕНЗИЈА НА СУДИРОТ ПОМЕЃУ ВАСИЛИЈ II И САМУИЛ

д-р Митко Б. Панов

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
Институт за национална историја

клучни зборови: Василиј II, Самуил, Самуилова држава, Македонија, Македонци, Византија, Балкан, Бугарија, Бугари, Мизи, Скити, варвари, Охридска архиепископија
key words: Basil II, Samuel, Samuel's state, Macedonia, Macedonians, Byzantine, Balkan, Bulgaria, Bulgarians, Mysians, Scythians, Barbarians, the Ohrid Archbishopric

Судирот помеѓу моќните средновековни владетели, Василиј II и Самуил, кој ја одбележал историјата на Византија и на Балканот, во периодот на втората половина на X и првите две децении од XI век, во континуитет предизвикува интерес кај истражувачите. Доминантниот фокус во модерните историографски трудови кои го третираат овој судир е ставен на воено-стратегиските и политичките аспекти, така што тој приоритетно е сведен на наративното реконструирање на настаните и на последиците за идната констелација во Византија и на Балканот. Василиевата победа кај Беласица и незапамтениот чин на ослепување на 15-те илјади Самуилови војници, елаборирани во византиските извори, обезбедиле моќна симболика за подоцнежните императори во нивните напори за одржување на византиската доминација на Балканот. Поаѓајќи од ваквата перспектива, новата генерација на истражувачи отвораат поинаква димензија на легендарниот судир помеѓу Василиј II и Самуил, со што суштински се менува досегашната историографска претстава. П. Стефенсон (Stephenson, 2003) и К. Холмс (C. Holmes, 2005), врз основа на критичката изворна анализа, убедливо покажуваат дека епитетот „Бугароубиец“ бил всушност подоцнежна креација на византискиот естаблишмент во Константинопол, којшто му бил придодаден на Василиј II кон крајот на XII век, со цел мотивирање на византиската аристократија за балканските кампањи на Комненската династија. П. Стефенсон истовремено го портретира византискиот император повеќе како „миротворец“, упатувајќи на веројатноста, Василиј II со Самуил да склучил 10-годишен политички договор во 1005 г., кој бил окончан со легендарната битка кај Беласица (Stephenson, 2000: 66-71; Stephenson, 2003: 18-25).

Прифаќањето на аргументираните гледишта за подоцнежното придодавање на креираниот епитет „Бугароубиец“ во легендата за Василиј II, како и

за постоењето на претпоставениот политички договор помеѓу Василиј II и Самуил, отвора повеќе дополнителни аспекти на судирот, во чијашто основа се состои идеологијата. Овој труд всушност претендира да покаже дека не само епитетот „Бугароубиец“ туку и термините „Бугари“ и „Бугарија“ за идентификација на Самуил и за новоформираната држава во Македонија, биле подоцнежна конструкција на Византија. Византискиот политички и црковен естаблишмент, по 1018 г., всушност, конструирал изворна претстава за Самуиловата држава, преку воведувањето на новото значење на „бугарската“ терминологија во политичка и религиска смисла. Тоа било направено во функција на демонстрирањето на политичката и црковната доминација на Константинопол, по ликвидирањето на Самуиловата држава и реставрирањето на власта на поголемиот дел од Балканот. Врз основа на тоа, може да се констатира дека креираната идеологија на византиската династија и на политичката и на црковната елита во Константинопол, биле клучните фактори што ја предодредиле проектираната терминолошка претстава во византиските извори за новата држава, формирана во Македонија во 969 г., како и за самиот судир помеѓу Василиј и Самуил, кој подоцна попримил легендарен карактер.

Како почетна основа за анализа на идеолошката димензија на легендарниот судир помеѓу Василиј II и Самуил, се наметнува формирањето на византиска династија од страна на императорот Василиј I (867-886). Клучната идеолошка компонента на новата династија станала фабрикуваната генеалогија за крвната поврзаност со ерменските Арсакиди, како и со Константин I и Александар Македонски. Конструираната врска на династијата со Константин I како втемелувач на христијанската идеологија во Византија, со античката империјална доминација на Александар и на ерменските Арсакиди, била комплементарна со тенденцијата за креирање на идеолошка претстава за возвеличување на скромното потекло на Василиј I во функција на соодветна империјална репрезентација. Ваквата идеологија директно се одразила врз конструираната претстава за претставниците на династијата, кои биле репрезентирани и идентификувани како „Македонци“ со потекло од „Македонија“. При креирањето на ваквата идентитетска репрезентација, покрај фабрикуваната генеалошка врска со Александар Македонски, било искористено и потеклото на Василиј I од темата Македонија во западна Тракија. Креираниот идеолошки концепт, кој посебно го разработил Константин VII Перфирогенит, бил ставена во функција на политичката пропаганда на династијата, што имало директна рефлексија врз комплексноста на употребата на термините „Македонија“ и „Македонци“ во X век (Панов, 2009а: 150-160; Панов, 2010: 43-66). Тоа, непосредно се одразило и во терминолошката употреба и просторна мисла кај византиските историографи при идентификувањето на новата држава, формирана во Македонија, во 969 г.

Гледано од оваа перспектива, не изненадува фактот што следејќи ја логиката на идеологијата на византиската династија и нивната идентитетска репрезентација со македонската терминологија, византиските историографи, кои во најголем дел биле и самите репрезенти на елитата во Константинопол, при идентификацијата на новоформираната средновековна држава во Македонија, тенденциозно избегнувале да ги користат термините „Македонија“ и „Македонци“. Тоа било разбирливо, ако се земе предвид дека истоветните термини биле користени за идентификација на византиските императори од македонската династија, што би предизвикало идентитетска конфузија во ви-

зантиската документација. Мошне индикативно е што избегнувњето од македонската терминолошка апелација исклучиво се применувало на делот од Македонија кој претставувал јадро на Самуиловата држава. За делот од македонската територија кој бил под византиска контрола, како и за темата Македонија во западна Тракија, што ги вклучувало и припадниците на тематската војска, продолжила да се користи македонската терминологија, што било компатибилно со идеологијата на византиската династија.

Продлабочената критичка анализа на византиските извори покажува дека тие настојувале да направат терминолошко разграничување на Самуиловата држава која го опфаќала поголемиот дел од Македонија, од преостанатиот дел од македонската територија која била контролирана од Византија, со користењето на општите етноними „Мизи“, „Скити“ или „варвари“. Притоа, мошне индикативно е што византиските автори, кои биле современици на Самуил, не ги користеле термините „Бугарија“ или „Бугари“ за идентификација на „другите“ во новоформираната држава во Македонија, туку исклучиво терминте „Мизи“, „Скити“ или „варвари“. Иако поради непрецизноста не може со сигурност да се датираат поемите на *Јован Геометар,* може сепак да се согледа дека тој го користел терминот „Бугари“ исклучиво во контекст на ликвидираната бугарска држава во 971 г.[1] и при географското лоцирање на битката кај Трајановата порта во 986 г.,[2] додека востанието на комитопулите и Самуил ги идентификувал со терминте „Мизи“ и „Скити“.[3] Тоа упатува на диференцијалното презентирање на новата држава создадена во Македонија, од бугарското царство ликвидирано во 971 г. Следејќи ја логиката на византиската идеологија и востановената терминологија, Геометар при описот на походот на Самуил во Македонија во 989 г., ја идентификувал „земјата на Македонците” (μάκετς γῆ), правејќи притоа диференцијација со непријателските војски кои ги дефинирал со етнонимот „Скити“ или „Мизи“. Истоветен е случајот и со *Лав Ѓакон*, кој идентификувајќи ја Самуиловата војска со терминот „Мизи”, посебно го акцентирал фактот дека тие беспоштедно ги ограбувале „земјите на Македонците“ односно на „ромејската држава“.[4] Лав Ѓакон го користи терминот „Македонија“ и во претходните поглавја, потенцирајќи дека Мизија „припаѓала на Ромеите и била дел од Македонија од старина“. Тоа, дополнително ја отсликува неговата тенденција за акцентирање на поврзаноста на византиската императорска власт со македонската терминологија, што подразбирало и истакнување на империјалната доминација на Византија.[5] Иако Лав Ѓакон терминот „Мизи“ го употребувал и за претходниот хронолошки период при елаборирањето на настаните поврзани со воените судири на Византија со бугарската држава

[1] *Joannes Geometres, PG:* 919-920. За датирањето на оваа поема во периодот 969-971 г. види го коментарот на Ферјанчиќ: 1966: 28-29. Образложението на Пириватрић, 1998*:* 166, дека Геометар, во поемата, всушност, го опишува поразот на Василиј II кај Трајановата порта во 986 г., се заснова на неговата тенденција за наоѓање на потврда за несигурната хипотеза дека Самуил го искористил запленувањето на императорските инсигнии за своето подоцнежно самостојно крунисување за цар. Lauxtermann, 2003a: 201; Lauxtermann, 2003b изнесува мислење дека оваа поема треба да се датира во 996/7 г. поврзувајќи ја со крунисувањето на Самуил за цар во 996/7 г.

[2] *Joannes Geometres,* col. 934

[3] *Joannes Geometres*, col. 908; 919; 920; 934.

[4] Leonis Diaconi, X. 8: “τῶν Μακεδόνων ἀφειδῶς”.

[5] Leonis Diaconi, VI. 8.

до 971 г., може да се забележи одредена нијанса на дистинкција на употребата на истоветниот термин за Самуиловата држава. Имено, Лав Ѓакон илустративно го елаборирал чинот на ликвидирањето на бугарската држава во 971 г., додека при воведувањето на судирот помеѓу Василиј II и Самуил кај битката кај Трајановата порта, во улога на непосреден учесник и сведок, чувствувал за потребно да даде објаснување за непријателската војска како за нова појава. Во таа смисла, тој ги идентификува непријателите како „Мизи“, претставувајќи ги како „арогантни и сурови луѓе, кои заудирале на убиство и ја опустошувале ромејската територија и безмилосно ја опустошувале земјата на Македонците“.[6] Забележливо е дека Геометар и Лав Ѓакон при употребата на етнонимите „Македонци“ го означувале македонското население кое живеело на македонската територија, која се наоѓала во рамките на византиската политичка и религиска орбита, наспроти останатиот дел од македонската територија, кој претставувал јадро на Самуиловата држава, а кој го разграничувале со употребата на тогашните општи етноними „Мизи”, „Скити“ или „варвари“ со кои вообичаено биле класифицирани непријателите на Византија.

Терминот „Мизи“ или „варвари“ за идентификацијата на новата држава формирана во Македонија во 969 г., се среќава и во *Пофалното слово на Фотиј Тесалиски* од XI век*,* каде што паралелно се наведуваат и „македонските градови“ кои биле под контрола на Византија.[7] Во описот на нападите на Света Гора од страна на Самуиловата војска, содржан во *Житието на св. Атанасиј Атонски* од XI век*,* исто така исклучиво се користи терминот „варвари“.[8] Во Житието забележлив е и истоветниот идеолошки концепт за демонстрирање на поврзаноста на Византија со македонската терминологија, наспроти „варварите“. Во тој контекст, посебно се истакнува дека Василиј II „ги востановил војските во Македонија, подготвувајќи се за војна против варварите“.[9]

Терминот „Бугарија“ или „Бугари“ го нема ниту на епитафот на Василиј II, во кој се глорифицираат воените успеси на византискиот император „на Запад и до самите граници на Истокот“, извојувани против Персијците, Скитите, Абасгите, Исмаелите, Арапите, Ибер (Mercati, 1921-22; 137-42; 220-22). Т.н. *Псалтир на Василиј II*, кој е придружен со поема, освен тоа што ја открива тенденцијата за креирање на слика за воин и триумфален император, не имплицира некаква терминолошка идентификација, ниту, како што покажува Стефенсон, не ја илустрира победата на Василиј против Самуил (Stephenson, 2003: 49-65).

Погледнато од оваа перспектива станува извесно дека идентификувањето на Самуиловата држава со топонимите и со етнонимите „Бугарија“ или „Бугари“ е подоцнежна терминолошка конструкција на Византија, поврзана со тенденцијата на политичкиот и на црковниот естаблишмент во Константинопол за демонстрирање на византиската политичка и идеолошка доминација во реставрираните територии на Балканот. Употребата на терминот „Бугари“ за упатување на нападите на Самуиловата војска во византиската документација, а кој со сигурност е датиран пред 1019 г., може да се сретне единствено во повелбата на Константинополскиот патријарх, Николај Хрисоверг, издадена во 989 г.[10]

[6] Leonis Diaconi, X. 8.

[7] Похвальное слово, 1897: 23 sq.

[8] *Житие*, 1895: 92-93.

[9] *Житие*, 1895: 92-93.

[10] Actes de Lavra, No. 8.

Иако станува збор за исклучително скуден податок, употребата на терминот „Бугари“ може да се објасни токму со идеолошката пропаганда на Константинополската патријаршија, што било директна последица од непризнавањето на легитимитетот на новата црква која била формирана и функционирала во рамките на Самуиловата држава. Меѓутоа, тоа што е индикативно е што во хрисовулот на самиот император Василиј II, издаден во 978 г., повторно отсуствува „бугарска“ терминологија. Во хрисовулот се наведува дека со „варварските напади“, кои најверојатно се однесуваат на Самуиловата војска, бил загрозен манастирот Лавра во Света Гора.[11]

Врз основа на ваквата состојба во изворите, може да се констатира дека идеолошкиот концепт, заснован на конструираната употреба на новото значење на термините „Бугарија“ и „Бугари“ за проектирано упатување на востанијата на Комитопулите, за Самуил и за државата во Македонија, бил всушност креиран и промовиран по ликвидирањето на Самуиловата држава. На тоа упатуваат трите сигилии за Охридската архиепископија, коишто му се припишуваат на Василиј II, иако дел од истражувачите и за овие документи сметаат дека се подоцнежна креација.[12] Независно од тоа, употребата на конструираните термини „Бугарија“ и „Бугари“ како синоними за Самуиловата држава, можат директно да се поврзат со идеолошката пропаганда на византискиот политички и црковен естаблишмент, која започнала непосредно да се спроведува преку Охридската архиепископија.

Несомнено, формирањето и егзистирањето на независната црква во Македонија, со седиште во Преспа до крајот на X век, а потоа во Охрид од почетокот на XI век, било во целосна спротивност на византиската политичка идеологија заснована на доминацијата на Константинополскиот патријарх, како духовен покровител на византиската екумена. Поради тоа, а имајќи ја предвид веќе воспоставената традиција на македонската црква преку седиштата во Преспа и Охрид, како и особената чувствителност на религиските чувства кај населението, Василиј II од 1020 г. зазел етапен приод во црковната реорганизација, која била втемелена на промоцијата на Охрид во главно црковно седиште на Византија во новоосвоените земји на Балканот. Во таа смисла, во извесна смисла публикувањето на трите сигилии претставувало индиректно признавање на македонската црква која функционирала во рамките на Самуиловата држава, но исклучиво во контекст на демонстрирањето на нејзиното формално приклучување во сферата на византискиот комонвелт. Меѓутоа, за да се доведе Охридската архиепископија во византискиот идеолошки концепт, било неопходно да се конструира претстава за нејзината поврзаност со византиските црковни традиции, односно со религиската доминација на Византија. Тоа било направено преку употребата на новокреираниот црковно-административен термин „Бугарија”. Гледано од овој аспект станува јасен и различниот карактер на сигилиите издадени од Василиј II со кој се дефинирал статусот и територијалниот опсег на црковната јурисдикција на Охридската архиепископија.

Во првата грамота, со кој се санкционирало признавањето на архиепископскиот статус на Охридската црква и нејзиното формално стапување во византиската екумена, логично била определена јурисдикцијата над територии-

[11] Actes de Lavra, No. 7.
[12] Антолјак, 1985: 69-108.

те кои дотогаш биле опфатени во македонската држава. Во таа смисла, покрај, главно, македонските епископски центри, кон јурисдикцијата на Охридската архиепископија, биле приклучени Ниш, Белград, Браничево, Срем, Призрен, Липљан, а од бугарската територија единствено Сердика и Велбужд, кои, исто така традиционално влегувале во рамките на Самуиловата држава.

За разлика од првата, со втората грамота на Василиј II, всушност се проширувала јурисдикцијата на Охридската архиепископија и во традиционалните бугарски земји, односно примарно се дефинирале нејзините односи со поранешното бугарско патријаршиско седиште во Дристра. Гледано од оваа перспектива, втората грамота всушност требало да ги уреди црковните односи помеѓу Охридската архиепископија, која претходно функционирала независно во рамките на Самуиловата држава, со поранешната бугарска патријаршија со седиште во Дристра во чиешто издигнување на патријаршиско ниво и подоцнежно укинување во 971 г. директно била инволвирана Византија. Оттаму, разбирливо е зашто во грамотата, Василиј II определил дека архиепископот на Охрид ќе ги „управува сите бугарски епископи, коишто во времето на царот Петар и Самуил, се владееле од тогашните архиепископи". Тоа не значи ништо друго туку интегрирање на територијата на Македонија и на Бугарија, во идеолошка и црковна смисла во рамките на Охридската архиепископија и нивното ставање во опфатот на заедничкиот византиски комонвелт. Во функција на креирање на фиктивна претстава за континуитетот на византиската црковна доминација во однос на Охридската архиепископија, Василиј II чувствувал за потребно да креира и претстава за наводното „преминување на архиепископите од едно на друго место" уште од времето на царот Петар. Тоа било разбирливо, ако се земе предвид дека Византија се повикувала на својата религиска доминација преку ликвидирањето на бугарската држава и црква во 971 г. Во насока на создавањето на претстава за вештачки континуитет на византиската црковна доминација, во грамотата се наведуваат и наводните консекутивни преселувања на архиепископите од Дристра во Триадица (Сердика), Воден, Меглен и Охрид. Во тој контекст, Василиј II во истата грамота ја санкционирал доминацијата на Охридската црква над црквата во Дристра определувајќи дека Охрид ќе има архиепископ, додека во Дристра ќе биде поставуван епископ.[13] Во насока на заокружување на конструираната идеолошка претстава, Византија во титуларот на Охридските архиепископи го интегрирала терминот „цела Бугарија", со кој се дефинирал поширокиот опсег на Охридската архиепископија, во кој покрај поголемиот дел од територијата на Македонија влегувала и Бугарија.

Ваквата евидентно конструирана идеолошка и црковна традиција од страна на Византија, била дополнително развиена по смртта на Василиј II, откако византискиот двор започнал да поставува свои луѓе на чело на Охридската архиепископија, како експоненти на византиската црковна и политичка власт. Во таа смисла, посебно активен бил охридскиот архиепископ Теофилакт, којшто настојувал да ги приспособи оригиналните традиции поврзани со култот на Тивериополските маченици и на св. Климент со византиската идеологија (М. Б. Панов, 2009б: 61-79). Следејќи ја ваквата тенденција, охридскиот архиепископ, Јован Комнин, во средината на XII век, го составил т.н. „Каталог

[13] Иванов, 1970: 550-561.

на бугарските архиепископи“,[14] во кој дополнително ја развил конструираната претстава за религиската доминација на Византија, преку претставувањето на фиктивниот црковен континуитет на Охридската архиепископија уште од св. Методиј. Од овој период потекнува и списот на монахот *Нил Доксопатрид*,[15] во кој евидентно е применета идеолошката конструкција на охридските архиепископи. Ваквата креирана традиција на Византија кон крајот на XII век била искористена од Римското папство за воспоставувањето на сопствена црковна доминација на Балканот. Основата на црковниот судир меѓу Византија и Римското папство кој попримил и политичка димензија, меѓу другото, лежел во взаемната тенденција за креирање на претстава за сопствената непосредна инволвираност во црковните традиции од кои произлегувало крунисувањето на Самуил, како и на бугарскиот цар Петар. Иако во случајот со Рим тоа можело единствено да се однесува на Самуил, а во случајот со Византија само во однос на Петар.

Директна последица од византиската идеолошка пропаганда, било воведувањето на новото значење и употреба на термините „Бугарија“ и „Бугари“ за означување на административно-црковната власт на Византија во Македонија и на дел од Балканот. За таа цел започнал да се употребува и терминот „цела Бугарија“, кој под влијание на византиската идеологија, бил вметнат во титуларот на Охридските архиепископи. Македонската терминологија продолжила да се користи во византиските извори, но главно за идентификација на македонската територија која не била опфатена во рамките на јурисдикцијата на Охридската архиепископија, односно била под јурисдикција на Константинополската патријаршија. Тоа само потврдува дека византиските извори ја следеле идеолошката пропаганда на Константинополската патријаршија и на византискиот двор. Термините „Македонија“ и „Македонци“ продолжиле да се употребуваат за демонстрација на императорската идеологија и по преземањето на власта на новата Комненска династија. За тоа посебно влијание имала и зголемената моќ на претставниците на воената аристократија од Адријанопол, коишто во изворите биле репрезентирани со македонска терминологија. Влијанието на оваа аристократска група врз политиката на Комненската династија, резултирало со продолжување на востановената терминологија во византиската документација, конструирана под влијание на идеологијата на македонската династија и на црковниот естаблишмент во Константинопол.

Карактеристично е што ваквиот идеолошки концепт довел до тоа топонимите и етнонимите „Бугарија“ и „Бугари“ да се етаблираат во византиската документација и тоа главно за означување на поголемиот дел од територијата на Македонија, како поранешно јадро на Самуиловата држава. На тој начин, креирањето и апликацијата на термините „Бугарија” и „Бугари” со кои било означувано јадрото на ликвидираната македонска држава, опфатено во рамките на новосоздадената тема Бугарија, како и територијалниот опсег на јурисдикцијата на Охридската архиепископија, станало своевидна форма на негирање на идентитетот на населението на поголемиот дел од територијата на Македонија. Присутната тенденција на Византија за негирање на идентитетот на населението на поранешните средновековни ентитети во реставрираните балкански територии, е забележлива и преку апликацијата на античката термино-

[14] Иванов, 1970: 564-569.
[15] Иванов, 1970: 562-564.

логија во функција на маскирање на нивната посебност и различно потекло, на што укажува П. Стефенсон.[16] Специфичноста на делот од Македонија кој претставувал поранешното јадро на ликвидираната Самуилова држава, покрај негирањето на посебноста на современиот идентитет и различното потекло, се манифестирала и со продолженото лишување од идентификацијата со античката терминологија. Тоа било разбирливо од аспект на византиската идеологија на македонската династија, која била заснована меѓу другото и на присвојувањето на македонската терминолошка идентификација и антички традиции, што било составен дел од генеалогијата и идентитетската апелација на самите императори. Оттаму, за византиската администрација во XI век, мошне пригодна била употребата на новото значење на термините „Бугарија" и „Бугари", со кои покрај тоа што се означувала византиската административно-црковна власт, се делигитимирала посебноста на македонската средновековна држава и црква и се негирал идентитетот на македонското население. Изместената терминолошка апликација била комплементарна со разработениот идеолошки концепт во византискиот двор, заснован на легитимирањето на црковното влијание на Византија на поширокиот простор на Балканот и тоа преку Охридската архиепископија. Оваа политичко-идеолошката концепција била продолжена од Комненската династија и дополнително развиена во согласност со новата констелација на Балканот, во која Охридската архиепископија одиграла клучна улога.

Вештачкото вметнување на термините „Бугарија" и „Бугари" во изворната претстава за Самуиловата држава, несомнено произлегувало од креираните идеолошки критериуми на Византија, во чијашто основа лежела тенденцијата за демонстрација на византиската црковна доминација по ликвидирањето на Самуиловата држава и тоа преку Охридската архиепископија. Ваквата тенденција нашла директна рефлексија во делата на византиските автори, составени неколку децении по ликвидирањето на Самуиловата држава (*Кекавмен*, *Житието на св. Никон*), кои елаборирајќи ги претходните настани во врска со судирот меѓу Василиј II и Самуил, започнале да ги употребуваат термините „Бугарија" или „Бугари" како новоконструирани синоними за Самуиловата држава, иако тоа не било случај со нивните византиски претходници кои биле современици на Самуил. Тоа го навело *Михаил Аталијат*, при воведувањето во востанието на Петар Делјан во 1040/41 година, да појасни дека востаниците биле всушност „Мизи, на коишто им било дадено името 'бугари' како соп-

[16] Stephenson, 2000: 255-257, забележува дека по реставрирањето на територииte на поранешните римски провинции Далмација и Мизија (Горна и Долна) со воените успеси на Василиј II, византиските автори од XI век „започнале да се однесуваат кон современите жители на овие региони како на Далматијци и Мизијци". Според Стефенсон, византиските автори најчесто ја нарекувале Бугарија како „Мизија" и Бугарите како „Мизијци". Curta, 2005: 17-18, забележува дека кај сите византиските автори, од *Прокопиј* до *Никита Хонијат*, степенот за некој да се смета за варварин зависел од неговата природа, односно од раѓањето надвор од Империјата, што ги навело во изворните сведоштва да користат антички имиња за идентификување на современите народи. Индикативно е што Стефенсон и Курта не го засегнале клучното прашање: зошто на ликвидираната држава во Македонија и на нејзините жители, им бил негиран идентитетот со термините „Бугарија" и „Бугари". Ваквата лимитирана интерпретација се должи на автоматското третирање на средновековна Македонија како дел од Бугарија во модерната историографија. Ваквата тенденција посебно е забележлива кај С. Пириватриќ, *Самуилова држава* (Београд, 1988), 180-186, кој се обидува да докаже дека етничката структура на државата ја сочинувале Бугарите.

ствено име“ и коишто го „отфрлиле јаремот на ропството“.[17] Евидентно, Аталијат алудирал на новоконструираното значење на термините „Бугарија“ и „Бугари“ по ликвидирањето на Самуиловата држава. Во таа смисла, индикативно е што *Михаил Псел*, за судирот помеѓу Василиј II и Самуил, ги употребувал термините „скити“ и „варвари“, а не „Бугари“.[18] „Бугарската“ терминологија, Михаил Псел за првпат ја употребил во контекст на востанието на Петар Делјан во 1040/41 г., кога веќе било етаблирано новото значење на терминот во идеолошкиот дискурс на елитата во Константинопол.

Најревносен во етаблирањето на новокреираното значење на употребата на „бугарската“ терминологија се покажал *Јован Скилица*, којшто се зафатил со опширна елаборација на настаните за судирот меѓу Василиј и Самуил. Скилица го прикажал Самуил како достоен воен противник на Василиј II. Соодветното портретирање на Самуил може да се доведе во врска со тенденцијата на Скилица за глорификација на победата на византискиот император, што од аспект на времето кога го составувал делото, требало да влијае врз обезбедувањето на поддршката кај византиската аристократија за балканските кампањи на Алексиј I Комнин. Тоа што Скилица и другите византиски автори во овој период настојувале да го демонстрираат е дека политичката и религиската хегемонија на Константинопол не била засегната, наспроти фактот што Самуил наполно независно владеел со поголем дел од територијата на Македонија и на Балканот и тоа без „благослов“ од византискиот политички и црковен естаблишмент.

Погледнато низ ваквата идеолошка призма, станува јасно и присуството на бугарската терминологија кај некои од не-византиските извори од XI век, кои го елаборираат судирот помеѓу Василиј II и Самуил. Пишувањето од просторна дистанца, несомнено предизвикува сомневање во адекватноста на употребената терминологија кај Адемар од Шабан, Стефан Таронит – Асолик или Јахја од Антиохија. Не е исклучено тие, меѓу другото, да го следеле и идеолошкиот концепт, пропагиран од Константинопол по ликвидирањето на Самуиловата држава, заснован на употребата на новото значење на термините „Бугарија“ и „Бугари“ или, пак, слободно терминолошки да ги интерпретирале настаните и личностите. Впрочем, нејасностите кај Јахја, евидентно биле резултат од обидот да ја разјасни сопствената конфузија, причинета, меѓу другото, и од недоволното разбирање на византискиот идеолошки концепт и терминологија. За тоа, секако придонел и фактот што арапските автори од IX век ги идентификувале припадниците на македонската династија како „Словени“, што го користеле и како синоним за Македонија, со истовремено разграничување од Бугарија (Панов, 2010: 43-66). Веројатно, од истите причини и ерменскиот монах Асолик, се обидувал да внесе сопствена интерпретација на настаните произнесувајќи се за ерменското потекло на Самуиловата династија.

Компарацијата на византиските изворни сведоштва, јасно покажува дека во фокусот на политичкиот и на идеолошкиот судир помеѓу Василиј II и Самуил, се наоѓала Македонија. Тоа било логичен резултат од фактот што политичката, воената и религиската агенда на Самуил била концентрирана во Македонија, каде било лоцирано политичкото и црковното седиште. Самуиловата стратегија сосема логично била заснована на поврзувањето со македон-

[17] Attaliotae, *Historia* (*Bekker,* 9-10)
[18] Psellos (ed. Renauld, 18-19).

ските традиции, со оглед дека Македонија претставувала државно јадро, што ја објаснува и тенденцијата за интегрирање на целата македонска територија преку напорите за заземањето на градот Солун. Тоа ја предодредило не само приоритетната политичка и воена противреакција на Василиј II туку и потребата од развивање на нов концепт при пропагирањето на византиската идеологија и доминацијата на Византија по ликвидирањето на Самуиловата држава. Погледнато од оваа перспектива, станува мошне веројатен и фалсификуваниот карактер на Битолскиот натпис на кој е наведен царот Јован Владислав (Заимов, 1970: 33-34), во кој, несвојствено за тогашните прилики се истакнува неговото наводно бугарско потекло со раѓање.

Умешно разработениот идеолошки концепт од политичката и од црковната елита во Константинопол, во функција на востановувањето на политичката и на црковната власт по ликвидирањето на Самуиловата држава, секако влијаел на идните генерации византиски историографи, врз користењето на новокреираното значење на „бугарската" терминологија, при повикувањето на меморијата за легендарниот судир помеѓу Василиј II и Самуил. Византиската идеолошка пропаганда, била дополнително развиена по востанието на Петар и Асен во 1185 г. и создавањето на бугарската држава, што било проследено со активно вмешување на римското Папство. Тоа сериозно ја засегнало доминацијата на Византија и на Охридската архиепископија. Последицата од ваквиот развој на настаните било логичното креирање на нова легенда за Василиј II кон крајот на XII век, што резултирало со придодавањето на епитетот „Бугароубиец". Ваквата креирана легенда за Василиј II „Бугароубиецот", била занемарена во периодот на Османлиската Империја, за да биде реактуализирана од страна на грчките историчари и политичари во XIX век, во контекст на новиот балкански судир за превласт во Македонија (Stephenson, 2003: 113-134). Имајќи ја предвид тенденцијата на Грција за себе-претставување како наследничка на Византија во конструираната национална историографија во XIX век, обновата на легендата за Василиј II, може да се оцени и како своевидно копирање на византискиот идеолошки концепт, заснован на негирање на идентитетот на средновековната држава и црква во Македонија. Оттаму, судирот помеѓу Василиј II и Самуил во многу аспекти наликува и на своевиден судир за името и за традициите поврзани со територијата на Македонија, на што претендирале и обата владетели во борбата за супремација на Балканот. Со таа разлика што Византија била таа, која како победник, се нашла во позиција да ја конструира изворната претстава.

Литература:

Actes de Lavra, premiere partie des origines à 1204, ed. P. Lemerle, A. Guillou, N.Svoronos and D. Papachryssanthou, Archives de l' Athos V, Paris (1970)

Ademari Cabannensis opera omnia, I, ed. P. Bourgain, R. Landes, G. Pon (Turnhout, 1999)

Антолјак, С. 1985. *Средновековна Македонија*, 1, Скопје.

Curta, F., 2006. *Southestern Europe in the Middle Ages 500-1250,* Cambridge.

Des Stephanos von Taron armenische Geschichte, trans. H. Gelzer and A. Burckhardt (Leipzig, 1909).

Fontes Latini Historiae Bulgaricae, III, ed. I. Dujčev, S. Lišev, B. Primov, M. Vojnov (Sofia, 1966)

Holmes, C., 2005. *Basil II and the Governance of Empire, 976-1025,* Oxford.

Ioannes *Skylitzes Continuatus*, *ed*. Th. *Tsolakis* (Thessalonica, 1968)
Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum, CFHB, V, ed. J. Thurn (Berlin, 1973)
Joannis Geometrae *Carmina*, ed. Migne PG 106.
Leonis Diaconi Caloensis Historia libri decem, ed. C. B. Hase (Bonn, 1828)
Life of St. Nikon, ed. and tr. D. E. Sullivan (Brookline, 1987)
Lauxtermann, M. D., 2003. "Byzantine Poetry and the Paradox of Basil II's Reign", *Byzantium in the year 1000,* ed. P. Magdalino, Vienna.
Michael Psellos Chronographie I-II, ed. E. Renauld (Paris, 1926,28).
Michaelis Attaliotae Historia, ed. I. Bekker (Bonnae 1853)
Панов, М. Б., 2010. „Македонија и Македонците во византиската историографија: Перцепција, претстава, конструкција", *Македонскиот идентитет низ историјата,* Скопје.
Панов, М. Б., 2009a. „Македонија во книжевните дела на Лав VI и Константин VII Порфирогенит", *Филолошки студии, 1*.
Панов, М. Б. (2009b) „Светиклиментовите традиции во Македонија низ призмата на Византија", *Светиклиментовите традиции во Македонија*, 61-79.
Пириватрић, С., 1997. *Самуилова држава: Обим и карактер,* Београд.
S.G. Mercati (1921-1922), "Sull' epitafio di Basilio il Bulgaroctonos", *Bessarione* 25-26.
Stephenson, P., 2000a. *Byzantium's Balkan frontier*, Cambridge
Stephenson, P., 2003. *The Legend of Basil the Bulgar-slayer,* Cambridge New York.
Stephenson, P., 2000б. "Byzantine conceptions of otherness after the annexation of Bulgaria in 1018", *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider*, ed. D. Smythe, Ashgate.
Theophylactos, *Historia Martyrii XV Martyrum Tiberiupolitanorum*, ed. I. G. Iliev, Fontes Graeci historiae Bulgaricae, IX, 2 (Sofia, 1994).
Theophylactos, *Vita Constantini,* ed. I. G. Iliev, Fontes Graeci historiae Bulgaricae, IX, 2 (Sofia, 1994).
В. Р. Розен, *Император Василий Болгаробойца*: Извлечения из летописи Яхъи Антиохийского (Санкт Петербург, 1883).
Епископ Арсений, *Похвальное слово св. Фотию Фесссалийскому* (Новгород, 1897).
Заимов, Й., 1970. *Битолският надпис на цар Иван Владислав, самодържец български. Епиграфско изследване,* София.
И. Помловскии, *Житие преподобного Афанасия Афонского* (Санктпетербург, 1895).
Иванов, Й. *Български старини из Македония* (София, 1970)
Советы и расказы Кекавмена, ed. Г. Г. Литаврин (Москва, 1972).

IDEOLOGICAL DIMENSION OF THE CONFLICT BETWEEN BASIL II AND SAMUEL

Mitko B. Panov

Summary

The paper aims to show that the terms "Bulgarians" and "Bulgaria" for the identification of the legendary clash between Basil II and Samuel were the later constructs of Byzantium. The created ideology of the Byzantine dynasty known as Macedonian, accompanied with the ecclesiastical policy of the church elite in Constantinople, were the key factors that predisposed the projected terminological representation in Byzantine sources of the new state established in Macedonia in 969 and the conflict between Basil and Samuel. After the annihilation of the Samuel State in 1018 Byzantine political and religious elite constructed the projected picture in the byzantine sources through the introduction of the new meaning of the "Bulgarian" terminology. This was done for the purpose of demonstrating the political and ecclesiastical domination of Byzantium after the conquest of the Samuel's state and restoration of its power in the Balkans. Artificial insertion of references "Bulgaria" and "Bulgarians" in the Byzantine sources as synonyms for the Samuel's state, undoubtedly derived from the created ideological concept of Byzantium, whose basis lied in the tendency for demonstrating the Byzantine domination. This tendency found a direct reflection in the works of Byzantine authors which were written several decades after the liquidation of the Samuel's State. While elaborating the events in connection with the conflict between Basil II and Samuel, they began to use the terms "Bulgaria "or "Bulgarians" as newly constructed synonyms for the Samuel's state, although this was not the case with their Byzantine predecessors who were contemporaries of Samuel, which used the terms "Mysians", "Scythians" or "Barbarians". This ideological concept was in practice implemented through the Ohrid Archbishopric, which obtained the status of main ecclesiastical centre for Byzantium in the Balkans. It was further developed by the end of XII century, when the clash between Basil II and Samuel obtained legendary character, with the introduction of the newly created epithet for Basil II as "Bulgaro-Slayer".

316.7:821.163.3.09"14"
изворен научен труд

КУЛТУРНИОТ ИДЕНТИТЕТ НИЗ КНИЖЕВНИОТ МОДЕЛ НА МАКЕДОНСКАТА ЛИТЕРАТУРА ВО XV ВЕК

д-р Маја Јакимовска-Тошиќ

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
Институт за македонска литература

клучни зборови: културен идентитет, книжевен модел, средновековна литература, мистично богословие, православно христијанство
key words: cultural identity, literary model, medieval literature, mystical theology, orthodox Christianity

Петнаесеттиот век, со кој се означува почетокот на доцното средновековие на македонски терен, се одликува со свои духовни тенденции и развојни определби. Книжевните и културните остварувања ги откриваат основните насоки во духовниот развој на дадената епоха, кои биле формирани под влијание на општествено-политичките и културолошките прилики. Тоа е период кога Византиската империја го завршила својот развоен пат - од епохата на доцна антика, сè до крајот на својата државност, определен со падот на Константинопол (1453), кон средината на XV век, во доцното средновековие. Својот феноменолошки исчекор во текот на своето илјадагодишно постоење, Византија го имала со културната претстава надградена од хеленизмот и од христијанството, како и од карактеристичната атмосфера и традиција наследена од источните провинции. Сепак, сведоци сме на натамошното опстојување на феноменот Византија и по падот на нејзината државност, што го согледуваме во одржувањето на нејзината доминантна мистично-филозофска идеја, која се конституира преку есхатолошката перспектива на православното христијанство (Георгиева, 1998:391). Византија и понатаму ја диктирала - духовната и културната динамика на цивилизациски престиж и по периодот на своето згаснување. Дури се соочуваме и со еден интересен феномен присутен во последните два-три века од опстојувањето на Византија. Имено, империјата иако политички уморна и економски опадната, на духовен план е во мошне витална кондиција. Оваа духовна виталност се согледува на две нивоа – првото, низ напредокот на литературата, уметноста, математиката и медицината, второто - низ одржувањето и процутот на оригиналното мистично богословие. Одржувањето на верата на отците за Византијците било најсигурен начин да се досегне спасението, во тешките времиња во кои, заради продорот на Турците, пропаста на царството била очигледна. Затоа силно се поддржува идејата за опстанокот на Црквата, при што напредокот на богосло-

вието имало решавачко влијание во интенцијата „византиската црква да ја надживее државата“. Византиската империја била надживеана од виталноста на византиската култура, идеите и творечките вредности. Хуманистичкиот напредок го афирмира интересот за античките вредности, а нејзината значајна улога ја согледуваме во процесот на подготвувањето и на процутот на ренесансата, особено на италијанската.

По распадот на Империјата, оние кои трпеле најголеми влијанија од неа, а кои и истовремено партиципирале во нејзиниот духовен и културен развој, се нашле во позиција на најдоследни сочувувачи на византиската традиција. Заживеал феноменот *Византија по Византија*. Еден од таквите влогови на поствизантискиот континуитет е и македонската духовна и културна традиција, која исто така опстојувала во услови на инороден и иноверски поробувач.

Литературната продукција во петнаесеттиот век и натаму се развивала во идејно-уметничката сфера на византиската цивилизација, која одиграла пресудна улога во развојот на севкупниот културен модел, оформуван во продолжителен временски период кај јужнословенските православни народи. Нејзините филозофско-естетски концепции претставувале продолжен израз на религиозните сознанија на средновековните автори. Литературата со своите интерпретации од областа на мисловните процеси, остварила богат сопствен изглед со богословска и чисто филозофска нагласеност, секако под директно влијание на византиската христијанска мисла (Татакис, 1998:385). Притоа, ниеден православен народ не се откажал од своето византиско предание, од трајното влијание на византиската христијанска мисла и византиската средновековна филозофија. Таа се создавала и се раѓала од специфичната феноменологија на религиозните доживувања, била плод на поширокатa културно-историска стварност. Органската поврзаност помеѓу византиската филозофија и теологијата се препознава како сложена духовна содржина, во која се афирмираат вечните прашања за поврзаноста и релациите меѓу човековата и божествената природа, за непосредноста на егзистенцијалниот опит, за трансцедентното и иманентното (Георгиева, 1998:393).

Книжевната продукција на XV век, во себе ги содржи карактеристичните одредници на литература од средновековен тип, и тоа од гледна точка на филозофските, идеолошките, структурните, стилско-изразните и естетските критериуми. Литературата на XV век претставува надоврзување на достигнувањата на книжевните дејци од претходното столетие, кои во своите дела искажале високо образовно рамниште, како и креативност во однос на примената на стилско-јазичните и изразните форми. Од друга страна, културните дострели на XIV век ги согледуваме како блескав залез на една традиција, настаната како израз на севкупните духовни и творечки потенцијали на средновековното феудално општество. Најавен беше почетокот на раната есен на македонското средновековие. Феудалната криза, пројавена уште во XIV век, ја предизвикала и кризата во феудалната идеологија. Претставниците на официјалната христијанска мисла настојувале да ја надминат со широка духовна дејност, преку внесување на новини во богословската и во филозофската практика, што од друга страна предизвикало остри идејни спорови. Ваквите конфронтации биле забележани на релацијата: митски експресионизам, претставен со исихазмот, и рационализмот, кој влегува во основа на варлаамството. Во средиштето на идејните конфронтации се наоѓал светогорскиот монах Григориј Палама, чие дело претставува своевидна синтеза на севкупната аскет-

ско-мистична православна теологија, која остварила значајни рефлексии во културниот и во црковниот живот, во периодот на втората половина на XIV и во текот на XV век. Во неговото дело се следи развојната линија на севкупната источна патристика, од согледувањето на првите источни отци, окупирани со теологијата на аскезата, преку синтетизираната рановизантиска мистика овоплотена во идеите на неоплатонизмот од типот на Ареопагитиката, преку Симеон Нови Богослов (1022) до Григориј Синаит и други светогорски монаси. Во делото на Григориј Палама, целокупната православна патристичка продукција, го достигнала својот синтетизиран вид, и ги поттикнала новите импулси во правец на активно толкување на духовноста и на проблемот на човековиот однос кон божественото. Наспроти ставовите за непремостениот онтолошки јаз помеѓу Бог и човекот, Палама во своите ставови за *божествената енергија* гледал средство со кое се воспоставува таа антиномична врска и комуникација. Палама ги синтетизирал ставовите на исихастите практичари со христијанско-православната догматика. Нивниот творечки мистицизам тежнеел кон суштината на ирационалистичката филозофија, чијашто доктрина била подредена на догматскиот и на есхатолошкиот аспект на изразување (Велев, 2005:306-307).

Како резултат на судирот во идејните тенденции помеѓу митскиот експресионизам и рационализмот, на наш терен, уште во XIV век, биле поттикнати развојните елементи на хуманизмот и на ренесансата. Ренесансните форми на цивилизациските текови биле претставени во учењата на варлаамистите, кои новите рационалистички методи на набљудување ги донеле токму од Запад. Бидејќи ваквите идејни тенденции повеќе ѝ одговарале на римокатоличката догматска мисла, варлаамството било поразено на идејните спорови, речиси до крајот на XIV век. Византиската империја не била подготвена да го замени древниот мистицизам со средствата на логиката, бидејќи тој ѝ служел како духовен и културен механизам за реализација на великодржавните политички аспирации. Секако дека схоластичкиот рационализам од провениенцијата на Бернард Барлаам и на Григориј Акиндин целосно не го изгубил актуелниот статус на расудување во периодот на XV век, иако веќе важел за поразена идеологија. Напротив, неговата идејна ориентација успеала да се задржи преку актуализирањето на спознанието преку т.н. надворешна (световна) филозофија. Варлаамството, кое се стремело да даде повеќе простор на човечката мисла, е поблиску до ренесансата во споредба со исихазмот, кој пак, од своја страна, во отпорот против кризата на феудализмот и на официјалната црква, е поблиску до Противреформацијата, која имала тенденција да ги востанови правата на традиционална црква.

Сепак, новите развојни тенденции во книжевноста, поттикнати од рационалистичките појави, наоѓале свој пат и свој израз и во следниот период, а нивното влијание се бележи на планот на збогатување на мотивските сводови, во доменот на трансмисијата на жанровскиот систем и негово збогатување со нови белетристички творби и неканонски состави, како и во однос на развојот на критичкиот метод. Рационалистичките тенденции во источноправославната средина, макар и како појава, одразиле своевиден историски впечаток. Основа за ваквото мислење е сознанието дека човекот сè повеќе се ставал во центарот на мисловната и на творечката перцепција. Ваквиот социолошки концепт на хуманистичките творечки појави во XIV век, во источноправославната традиција, ја дале подлогата, хуманизмот да се окарактеризи-

ра како филозофски и културно-книжевен термин, а по нивните отстапки пред мистицизмот, овој термин бил репрограмиран од страна на италијанските хуманисти К. Салутали и Л. Бруни. Овој хуманистички пристап на презентирање го најавил поимањето на современото време во однос на средновековното. Тогаш хуманизмот се поврзал со ренесансата, како нов однос кон човекот, различен од религиозниот лик. Новите хуманистички појави добиле свој карактер и во Македонија, како и во другите источноправославни култури, најавувајќи нов културен модел на епохата. Во неговиот развој и натаму партиципирале традиционалните митско-експресионистички претстави, но во комбинација со рационалистичките средства на логиката.

Ваквите тенденции, во условите на нормален развој, би требало да креираат појави на нови социјални сили и културни проблесоци. Но, во специфичните услови на суров воен феудализам, воспоставен со османлиската политичка доминација над балканските простори, литературата на XV век оформила специфичен културен модел, кога преку неа се засилувале настојувањата за сочувување на народното самосознание и самочувство. Така, целиот развој на јужнословенската култура, во чиј состав влегува и македонската, од почетокот на XV век, па дури некаде до крајот на XVIII, претставува процес и обид за надминување на строгите средновековни уметнички форми и на канонската средновековна мисла воопшто (Динеков, 1982:253). Во споредба со културниот развој на западните европски и западните словенски народи, јужнословенските народи, во услови на османлиската доминација, во извесна смисла изолирани од цивилизираниот свет, својот културен развој и натаму го остварувале во сферата на веќе изживеаната византиска традиција. Во неа гледале можност да го заштитат и одржат својот културен идентитет. Тоа е сосема разбирливо ако се зема предвид дека христијанската вера, во својот особен, византиски вид, со векови претставувала најголема светост не само за Грците туку и за Јужните, па и за Источните Словени. Таа и во условите на османлиската власт била израз на нивната културна и национална самосвест (Острогорски, 1992:689). Православната црква и натаму го распространувала византиското духовно предание. Таа во земјите завојувани од Османлиите ја сочувала свеста за нивната народна припадност и во условите по распаѓањето на Византиското Царство, што се одвивало токму во периодот на XV век. Во овој периодот, на османлиската воено-феудална моќ можело да ѝ се спротивстави, пред сѐ, такво општество, кое може да ги обнови своите најдобри културни традиции од минатото, а не општество кое би се градело врз основа на нови начела и кое во тоа време го започнувало својот историски живот во Европа. Поради тоа, благите ренесансни продирања, толку карактеристични за западноевропската цивилизација, во наши услови, можеле само да ги навестат првичните противречности во феудалниот поредок, но тие немале сила да предложат ново општествено уредување, кое би ги издигнало општествените сили во спротивставувачка позиција кон моќниот завојувач (Георгиев, 1973:98). Затоа, во културата на македонскиот XV век можеме да зборуваме за присуство и навестување на извесни ренесансни елементи, бидејќи попатно и таа се допирала до големите достигања на европската ренесансна мисла и искуство.

Уметничкото видување на авторите од овој период, во извесна мера се насочувало кон индивидуалните доживувања на личноста и субјективизацијата, што секако претставувало новина во однос на дотогашните интерпрета-

ции, кои изразувале колективни чувства. Во содржината на текстовите веќе навлегувал емотивниот израз, со истакнување на внатрешното доживување на ликовите, потсилување на експресивноста во излагањето и сл. Во проникнувањето на индивидуализмот, експресивноста, интересот кон актуелната историска реалност, а од друга страна, во навраќањето кон вредностите од антиката и доближувањето на старословенските ортографија, графика и јазик до грчките, можно е да се проследат ренесансните елементи во книжевните процеси во XV век. Ренесансните форми во Западните книжевности имале свој идентитет, а мерено со нивните критериуми, појавите во византиската, јужнословенската и во руската книжевност добиваат поинаква природа и рефлекс. Овие ренесансни елементи, во нашата средина сè уште имаат, во голема мера, религиозен карактер, а нивните проблесоци се развиваат во рамките на религиозната мисла и на религиозната култура. Во литературата, одделните појави од типот на: изнаоѓање нови развојни патишта во однос на тематските, стилско-јазичните и на идејните категории поразлични од традиционалните искуства; оформување на критички модели и свртување кон современоста; или процесот на трансмисијата на жанровскиот систем, во нашата средина се доживуваат како зародиш на ренесансни погледи и восприемања на светот. Затоа, на петнаесеттиот век може да се гледа како на една преодна епоха во културната историја на јужнословенските народи, кога настанува вистинско преориентирање во политичкиот, духовниот и во книжевниот живот на балканските простори.

И преводната и оригиналната книжнина, продуцирана во периодот на XV век, претставува ориентир за културното рамниште на општеството и за конкретните афинитети на дадената епоха (Јакимовска-Тошиќ, 2001:47-49). Творбите на XV век се жанровски определени, а книжевниците покажуваат исклучителна верзираност во однос на усвојувањето на теоретските сознанија, применливи при конструирањето на одделните жанрови, во однос на нивната композиција, стил, јазик. Притоа, обично се изработуваат и се следат карактеристични за соодветниот жанр поетски фигури, изрази-клишеа, општи композициски форми. Меѓутоа, во овој период веќе се нагласуваат и индивидуални црти, кои се препознаваат особено во стилот на одделни, поопитни книжевници: Владислав Граматик, Димитар Кантакузин, Димитар Кратовски и др., изразени во доменот на книжевниот јазично-стилски израз, чувството за композиција и сопствена концепција. Затоа овој период – петнаесеттиот век, го оценуваме како карактеристичен од гледна точка на опфатот и на содржината на книжевната продукција, сфатена во поширока смисла – како проблематика, како литературна задача и идејна тенденција, како книжевен модел.

Меѓу факторите кои го одредуваат книжевниот модел и културниот идентитет на XV век, секако дека спаѓаат и книжевните врски меѓу јужнословенските литератури. Постоечките традиционални културни и книжевни врски се граделе поради повеќето фактори кои ги поврзувале соседните народи – христијанска религија, јазичните и етничките сродности, што секако дека придонесувало за блиски културно-творечки појави. Но во текот на XV век, поради познатите општествено-економски околности, овие контакти навлегувале во уште поинтересна фаза и поинтензивна форма. Општата незавидна ситуација, во која се наоѓале балканските народи, создава претпоставки за нови зближувања врз основите на сродните културни и книжевни традиции. Процесот на зближување меѓу литературите на балканските народи се продлабочува преку дej-

носта на редица книжевници, кои во своето творештво изразувале општобалкански сфаќања и тенденции. Во овој период дејствувале книжевниците: Григориј Цамблак, Константин Костенечки, Димитар Кантакузин, Владислав Граматик, за кои можеме да речеме дека се автори со изградено „балканско" мислење. Тие ги спојуваат книжевните традиции на соседните балкански народи и придонесуваат за оформување на овој сложен и многуслоен феномен, кој денес е познат под називот „балканска" култура. Во нивните творечки ангажмани, интересот кон големите творби на византиските и на словенските народи, се поврзува со искуствата и со историјата на Османлиската империја како целина.

Книжевната дејност во XV век протекува низ неколку основни аспекти: собирање и распространување на ракописните книги, како наследство на претходните традиции; изразена препишувачка дејност преку усвојување на новите преводи и редактираните изводи; појавите во доменот на оригиналното литературно творештво; изразити настојувања да се сочуваат податоци за најзначајните историски настани на столетието; настојувањата за воспоставувањето посилни врски меѓу балканските и словенските народи. Акцијата за собирање и распространување на ракописната книга се согледува како акт за згрижување на претходните традиции, за сочувување на словенското самосознание во условите на иноверен поробувач. Преку овие активности, интелигенцијата во XV век настојувала да го одржи и реафирмира културното ниво достигнато во претходните столетија. На еден таков начин, до денеска се сочувани значајни преписи на редица творби, како и новите преводи настанати како резултат на книжевниот диктат од претходниот век – „поправање на книгите", во кои е сочувана концепцијата за оформување и стилизирање на редица основни жанрови на епохата. Во улога на сочувувачи на книжевните традиции во условите на османлиското ропство, се јавуваат неколку водечки книжевни центри, кои ја преземаат улогата на креатори на литературните процеси карактеристични за актуелното време. Овие центри се претвораат не само во чувари на верските и на културните традиции туку во нивни рамки почнува да се оформува нов културен модел на епохата, бидејќи тука се одредуваат категориите од типот „книжевен диктат", „литературни карактеристики", „книжевни особености" (Христова, 1993:118), што ќе бидат валидни за сите јужнословенски народи, кои го поткрепуваат заедничкиот културен идентитет. Така, во периодот на XV век како значајни книжевни средишта во Македонија се издвојуваат: манастирот „Св. Богородица" - Матејче, градот Кратово, кој функционирал како книжевен центар под чие покровителство се изведувале дејностите во манастирите: „Св. Јоаким Осоговски", Лесновскиот манастир, Карпинскиот, манастирите во подрачјето на с. Младо Нагоричане, како и издвоеното Охридско книжевно средиште и други помали цркви и манастири кои функционирале како скрипториуми. Манастирите и севкупната културна дејност во нив, опстанале низ сите векови на османлиското владеење, што секако е поврзано со автокефалниот статус на Охридската архиепископија, чие дејствување не било укинато со паѓањето на Охрид под отоманска власт. Манастирите, во текот на XV век, претставувале главни средишта преку кои се одвивала комуникација на културните вредности.

Оригиналните состави, исто така, биле појавувани во разновидни жанровски форми: хагиографски текстови, химнографски, ораторско-прозни, историско-летописни, белетристички и други пократки оригинални состави од типот на записите (Јакимовска-Тошиќ, 2002:75-81). Тоа е период кога световните содржини се стекнувале со можноста за послободна интерпретација на

теми од историјата, како неопходно освежување на средновековните книжевни содржини. Притоа, кон ракописната традиција на XV век спаѓаат и оригиналните состави создадени во претходните епохи, но сочувани во преписи или исклучиво во преписи од XV век, но и такви кои се плод на творечките ангажмани на книжевниците од овој период (Владислав Граматик, Димитар Кантакузин, Димитар Кратовски и др. анонимни книжевни дејци). Присуството на преписите на претходно создадените оригинални состави, во периодот на XV век бележи зголемување, особено во однос на составите во кои се афирмираат словенските светителски култови, при што нивните текстуални, стилско-изразни и содржински назнаки стекнале нови вредности во духот на актуелните книжевни тенденции. Во XV век се согледува еден нов момент во творечката постапка применлива во оригиналните состави. Имено, нивната основна естетска, тематска и изразна компонента станува нагласено книжевна. Ваквите новини особено се согледливи во доменот на житијниот жанр и ораторско-прозните текстови, коишто ги опфаќаат следните аспекти на излагањето: проширена интерпретација, зголемена емоционалност, свечен патетизам, експресивност, апстрактен психологизам, богата синонимија, како и употреба на разновидни стилски средства (споредби, цитати од Светото Писмо, симболи и сл.). Содржините токму на оригиналните текстови ги одразуваат најспецифичните развојни линии на книжевноста на актуелното време. Позабележителната застапеност на нивните содржини во овој период се должи, пред сè, на помасовната појава на зборниците со мешовита содржина, кои во својот состав вклучуваат цели блокови од оригинални состави. Ваквата значајна појава се регистрира и поради веќе изграденото чувство кај словенските антологичари за актуелните верски и идејни тенденции, а оригиналните блокови ја остварувале улогата на афирматори на одредени верски и мисловни ангажмани, создадени конкретно во условите на османлискиот владејачки режим.

Во периодот на XV век, во книжевниот живот на македонските простори, бил оформен нов книжевен и културен модел, кој останал валиден до крајот на XVIII век. Периодот на петнаесеттиот век преку литературното живеење ја открива раната есен на македонското средновековие, кога многубројни појави во неговиот духовен живот се наоѓаат во својот залез, но и период кога се одвива собирање и афирмација на најзначајните достигнувања од епохите на расцвет и подем на литературата. Преку литература од периодот на XV век, создавана во скрипториумите и книжевните центри на македонски терен, а во кои се забележува јасно изразен интерес кон историското минато или кон актуелната стварност, се изразуваат духот, самочувството, верата и народноста на современиците.

Литература:

Велев, Илија, 2005, *Византиско-македонски книжевни врски*, Скопје: „2-ри август С“ - Штип

Георгиев, Емил, 1973, Разцветът на българската литература през XIV-XV век. Характер и значение. in: *Българската литература в опбщевропейското литературно разитие*, София

Георгиева, Вера, Мудрост и светост, 1998, 391-398, in: Татакис, Василиј, *Историја на византиската филозофија*, Скопје: Култура

Динеков, Петър, 1982, Българската култура през XV-XVII век. in: *Литература и култура,* София

THE CULTURAL IDENTITY IN THE LITERARY MODEL ON THE MACEDONIAN LITERATURE IN 15TH CENTURY

Maja Jakimovska-Tosich

Summary

The XV century, which is declaring the beginning of the late middle age, characterizes with unique literary tendencies and development features. The literature created in the XV century on the Macedonian ground is a product of the characteristic social, political, spiritual and cultural circumstances, which are defining the concrete historical frame of that period. The literary production in the XV century still contains the characteristic features of the literature of the middle age type, from a philosophical, ideological, structural, stylistic and esthetical point of view.

From its beginnings until the XV century, the Byzantium patristic has created an idea with its own recognizable mark and with theological and philosophical emphasis. The works of its eminent representatives were transcribed into Byzantium and Slavic literary centers, in extensive period of time and therefore transcripts diffusion was recorded in the Macedonian record offices for scribal practice from the XV century. At this time, Byzantine has collapsed, but the Orthodox Church kept cherishing its own spiritual tradition reflected as in the tradition of the Hellenic culture and heritage thus in its own personal dogmatic and ascetic-myth doctrines. Byzantine has become a great force because of many patristic achievements of the Fathers of the Church and because of Byzantium spiritual influences over the Hellenic, Slavic and Eastern world. Byzantine brought the religion and the civilization in this part of world. Especially in the XV century, works of the eminent religious writers were more productive in the collections with mixed content, wherein numerous works of many Fathers of the Church went into anthology. Thematic conceptions were particularly important and usually texts with theological-dogmatic orientation, ascetic-monastic topics, eulogy, instructive and polemic orations as part of oratorical prose were included.

There are certain features evident in the literature through this century: the production of literature of the medieval type, the primary literary component of the literature, the expressed diversity in genre of the literary system and the literary connection between South-Slavic literatures as a whole.

811.163.1`373:[091:003.349.8(497.7)
изворен научен труд

NOMINA INSTRUMENTI ВО МАКЕДОНСКИТЕ ЦРКОВНОСЛОВЕНСКИ РАКОПИСИ КАКО ДЕЛ ОД МАТЕРИЈАЛНАТА КУЛТУРА

д-р Катица Трајкова

Универзитет „Свети Кирил и Методиј“, Скопје
Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“

клучни зборови: лексика, ретки лексеми, семантика, nomina instrumenti, црковнословенски ракописи.
key words: vocabulari, rare lexemes, semantics, nomina instrumenti, Slavic manuscripts.

Црковнословенските текстови од македонска редакција, освен како извори за проучување на црковнословенскиот јазик на македонската средновековна писменост и извори за проучување на историјата на македонскиот јазик, несомнено претставуваат неодминлив показател за битот и за карактерот на материјалната и на националната култура. Проучувањата покажуваат дека основниот лексички фонд има општословенски карактер, што во себе ги вклучува називите на некои појави и предмети, називите на деловите од човековото тело, називите на роднинските односи, називите на примитивните орудија за работа итн. Присуството на повеќе од еден назив за именување на некој предмет или појава сведочи за бројните изразни можности на јазикот и за улогата на различните мотивациски односи при појава на термините.

Во оваа пригода ќе се задржиме на категоријата nomina instrumenti, која претставува дел од материјалната култура засведочена во црковнословенските ракописи од македонска редакција[1]. При истражувањето на конкретниот материјал терминот *nomina instrumenti* го поставуваме во поширок рамки, односно со него се обединети сите предмети со кои се врши определено дејство, предмети кои пасивно учествуваат во вршењето на дејството, или пак, предмети со кои воопшто не се врши дејство, но сепак го овозможуваат вршењето на дејството. Всушност, во анализата е опфатена лексика од повеќе лексичко-семантички полиња[2].

Со оглед на богатиот и обемен лексички материјал што го содржи оваа категорија, во прилогот ќе се осврнеме само на одреден број лексеми, кои

[1] Согледувањата во оваа статија се базираат врз истражувањата спроведени во монографијата *Nomina instrumenti во македонските црковнословенски текстови*, Скопје 2008.
[2] Под поимот лексичко-семантичко поле подразбираме зборови што се обединети во една група врз основа на заеднички семантички признак.

според значењето и фреквенцијата во славистичката наука се сметаат за ретки. Тоа се оние зборови што имаат единична или ограничена употреба во старословенските, односно црковнословенските ракописи. Според Рибарова (1998: 62) ретките зборови или хапакси не претставуваат само оказионализми туку се ретки зборови, затоа што расположливите извори се ограничени. Некои ретки зборови припаѓаат на општословенскиот зборовен фонд, некои претставуваат грчки калки, а некои пак, претставуваат индивидуални подновувања во рамките на еден ракопис што се поврзуваат со дејноста на последниот препишувач. Во науката, честопати се поставува прашањето, со колкава точност може да се утврди значењето на ретките зборови со оглед на фактот што тие имаат ограничена фреквенција. Интерпретацијата на нивното значење може да се открие преку поширок контекст, преку т.н. контекстуални синоними, што се среќаваат во другите ракописи со идентична содржина, или пак грчката предлошка, односно семантиката на грчкиот збор или фразеолошки состав, во определен контекст, исто така, придонесува за определување на значењето на зборот. Но, не секогаш, семантиката на зборовите во словенските ракописи се поклопува со семантиката на соодветните зборови во грчкиот оригинал, па при толкувањето на значењето на ретките зборови треба да се пристапи со извесна претпазливост.

Материјалот за работа е користен од базата на проектот *Речник на црковнословенскиот јазик од македонска редакција,* што вклучува 29 ракописи со библиска и небиблиска содржина, различни според жанрот, хронолошката и територијалната маркираност[3]. Ексцерпцијата укажа на поголем број именки со ограничена фреквенција во повеќе лексичко-семантички полиња.

Во полето *орудија за работа, алати и различни предмети* се опфатени лексеми поврзани со обработка на земјата, односно со земјоделските орудија, потоа занаетчиските алати, разни видови предмети што претставуваат неопходен дел од секојдневниот живот. Тука со единична потврда ги приведуваме лексемите: **вѣлѣүюгъ, вєлүоүгъ** (сп. туртатар. *belčug, *bilčig), со значење *'обрач, алка'*: ни ащє свиєши ѭко и вєлүѹгь выѫ твоѫ врѣтищє и пєпєль постєлєши ни тако нарєүєтє поста и дⷭ҃мє приѫтна гⷭ҃ода҃мь Is58,5 Orb; потоа, **врѣвьца** *'врвка (од коноп)'* грч. **scoinion**: үто помагаєть комат҃ь врѣвцы конопныє 46r4Krn; **дикєлиє, дикєль** со значење *'двозаба мотика, дикел'* нгрч. **dikelli, dikelion**: и вѣзєше дикєлїєи потѡмⷭ҃дашє ємѫ и ѿ водѫ ѡнѫ пить 245r10Krn; нь ѭко имѣшє тамо дикєль и мотикоү 138KrnKij; **дрѣжалиє** *'рачка'* грч. **stuliarion**: испадє єдиномѫ ѿ дрѣжалїє желѣзо пєлкино · тогда вѣзѣмь єлисєи дрѣжалїє и вѣзложї є въ оүстыє рѣкы и рєүⷭ҃є покажи үюдⷭ҃о бⷭ҃ожє мои· и абїє приби сє желѣзо посрѣдⷭ҃ѣ дрѣжалїа и быстⷭ҃ь ѭкожє крⷭ҃ьсть 34r20Krn; **клѣща, клѣща** *'клешти, клешта'* грч. **labi~**: имѣшє аглъ жєравъ иже клѣщами вѣзатъ ѿ олтаря҃ Is6,6 Grig. Оваа именка е потврдена уште во еден контекст: и посла сє къ мнѣ єдинь ѿ сєрафімь дрѣжєщє въ рѫцѣ єго клєщоү 159v25Krn, кој е интересен да се спомене заради еднинската форма од именката **клѣща** што

[3] Види: *Речник на црковнословенскиот јазик од македонска редакција,* т. I, а–б, Скопје 2006, св. 8 (б҃–витанија), Скопје 2008, св. 9 (витасии–вѣединити (сѧ)), Скопје 2008, св. 10 (вѣединовати сѧ–вѣзмрѣзьствовати), Скопје 2009.

одразува понова состојба на јазичниот развој. Еднинската форма на именката клешта се среќава и во современиот македонски јазик паралелно со употребата на множинската форма за означување на еден предмет. Потоа, како ретка лексема истапува именката **орало** *'рало, плуг'* грч. **arotron**: вѣзложитъ рѫкъı своѧ на wрало L9,62 Dbj, која е евидентирана само во посочениот контекст од *Добрејшовото евангелие*. Со ретка употреба во материјалот се среќаваат и: **пелька** *'секира'* грч. **peleki**: и назнамєноуєть ѭкоже съ пєлкою сѣчєшє дрѣвїє 34v3Krn; **рѣило** со значење *'дурија'*: имоущоу рыла и коше и ... повєлѭ копати ровь глъбокь 25r7Stan; **соулига** *'чекан'* грч. **sfurou~**: да вѣзмѫтъ соулигы wловєниими и да быють с‹вѧ›т‹а›го 218r8Krn. Како ретка лексема, поврзана со начинот на одгледување на домашни животни, односно одгледување на свињи на кои им се ставала алка за да не копаат по земјата, ќе ја споменеме лексемата **оусєрѧзь** *'алка, обетка'* грч. **enwtion**: ѭкоже вєсєрєзь злать в ноздрєхь свинии тако женѣ злоѫмнѣ доброта Pr11,12 Lobk. Во Крнинскиот дамаскин, ракопис од 16 век, од областа на медицината е потврдена ретката заемка **употєта** *'медицинска свеќица'* грч. **upoqeton**: врач‹ь› же подас‹ть› имь гл‹аго›ема ипофѣта и порѫчи имь єгда заспит᷉ маркианъ положитє ємѫ 241r19Krn.

Во тесна врска со предметите за работа и алатите се и називите на предмети што според семантиката во контекстот означуваат *предмети и орудија за измачување и казна.* Овде ги бележиме: **брогть** со значење *'брут, кука, шилец'* грч. **peronia**: бѣше же коло wно wбѣсєно горѣ и ѿ здолѣ имѣше дъскы вѣдрѫжєнны и на дъсках wнѣх бѣхѫ вѣложєны брѫтове множае єдини же бѣхѫ право и чєшєхѫ ини крибы ѭкоже оудице дрѫгѫ (sic!) широкы ѭкоже ножевы 182v2Krn; **кѣи** *'ќускија'*: и посємь шлѣмъ раждєжєнь вьзложишѫ на главѫ єго и кыѭ желѣзны вь пазоусѣ 274r26Stan; **опанъı** *'железна тава'*: привазя на колєси с‹вѧ›тоѭ по сємь положи на wпани желѣзни и оустыдє wгнь 127v4Stan; **попрѫга** *'ремен'*: на плєщоу попрѫгоѭ бишѫ шєстиѧ раны давше 261v11Stan; **скара** *'железен сад, тава'* грч. **escara**: на скарѫ раждєжєнѫ вьзложи 271r17Stan; **строугало** *'сечило'* грч. **xifo~**: єгда wбращаше сє коло приближити сє къ даскамь иже имѣхѫ стрѫгала исєчє сє тѣло с‹вѧ›т‹а›го на тѫнкыє коматы 182v4Krn; **трѣгоръ** *'железено колце'*: и снать быбь и влачимь быс‹ть› трьгоры желѣзны 93r13Stan; **трѣсина** *'јаже'*: пригвоздишѫ гл‹а›вѫ єго и wбѣ плєщи и трьсинами стажень быс‹ть› 248v3Stan; **трьзѫбъ** *'тризабец, метално оружје'* грч. **triobou~**: и подстлашѫ трьниє и трьзѫбы wстры желѣзны и за пать днии съхранєни бышѫ 187r23Stan; **хлѫдиє** *'палка, прачка'*: бинень быс‹ть› wсмыѭ слоуть хлѫдиємь wстрымь наричаємомоу же wптиwноу идѫщоу ржгаѭщоу са ємоу 104v17Stan.

Во лексичко-семантичкото поле *садови* е засведочен широк репертоар на лексеми што именуваат најразлични видови садови. Покрај општите називи, се потврдени и лексеми што укажуваат на специјализираното значење на садот поврзано со неговата намена. Во ова поле ги посочуваме именките: **батри** *'глинен сад'* (лат. batrix, batus): wвы оубо строѭше дѣлати и храмити села и плоды wвы же вь батриѭь заключити 158v10Stan; **зьдѣница** *'стомна'* грч. **keramion**:

идѣта бь градь и сращѣть ва(сь) ѵл‹о›в‹ѣ›кь бь ѯьдѣниции водѫ нєсы Mc14,13 Dbm; **каца** *'ноќви'* грч. **kado~**: брашна проѵєє нє хощѣть оскоѵдєти ѿ кацоѵ твою и масло ѿ маслъника 105v16Krn; **комогъ** *'стомна'* грч. **keramion**: сращєт вѣї ѵл‹о›в‹ѣ›къ въ комоѯѣ водѫ носѫ L22,10 Dbj; **користица** *'ковчеже, сандаче'*: вложивъши бь ковъѵєжьць рекъше користицоѵ и вьвръже и в рѣкоѵ снидє же дьщи фарашнова на рѣкоѵ ... и видѣвъши користицоѵ на рѣцѣ и дѣтищь в нѣи ... 6v21Stan. Со ретка употреба се среќаваат и: **корыто** *'коритo'* грч. **dexamenh**: ѵрьплѣхѫ лѣжще доидєже напълънишѫ корыта напоити швца Ex2,16 Grig; **кошерѣ** *'кошница'* грч. **spuri~**: поємъше же оѵѵєници нощиѫ поѵстишѫ и изъ града · съвѣсивъше въ кошери A9,25 Slep; **кръѵагъ** *'стомна'* сп. туртатар. korčak: и възрѣ їлїа и сє при вьзъглавїє єго шпрѣснькь пирѣнъ и кръѵагь води 3Rg19,6 Vtš; **коукоумионъ** *'црпалка'* грч. **koukoumion**: и въ ѵас иже въхождаше юноша по лѣстицѫ съ топлою водѫ въ рѫкы дръжещи половникь кѫкѫмїонь ѩви сє с‹ва›ты великыи гєѡргїє горѣ въ скалѫ 194r14Krn. Лексемата **къбьлъ** *'ведро'* ствнем. *kubil, исто така има само една потврда но не во конкретното значење, туку како мерна единица, пр.: ты же колицѣми длъжєнь єси ѡн же рєѵє стомь коблома пшєницѫ L16,7 Krp. Со единична потврда се јавува и лексемата **масльникъ** која според значењето *'масолник, сад за чување масло'* грч. **ladiko** укажува на нејзина специјализирана употреба, пр.: проѵєє нє хощѣть оскоѵдєти ѿ кацоѵ твою и масло ѿ маслъника 105v16Krn. На специјализирана употреба упатува и лексемата **мѵроположьница** која е потврдена во значењето *'сад за чување свето миро'* грч. **muroqhkh**: к‹о›жь‹ь›стѣнаа мироположница бл‹а›говонноє миро вьноѵтрь носєщи 84b19Vtš; ѡ‹т›ѵє нїколає мѵроположница мощєи твоих мирни об‹о›гащаєт 79d16Vtš.

Лексичко-семантичкото поле *покуќнина и други предмети за домашна употреба* бележи мал број лексеми што имаат ретка потврденост. Тоа се именките: **въжагало** *'фитиљ'* грч. **afh**: и ѡмоѵи бь дрѣвѣнѣ маслѣ вьжагала кадилнаѩ и вьжєгше и иждєгошѫ ѩ 120v5Stan; **свѣщило** *'светилник'* грч. **fwsthr**: въ нижже съвтитє са ѣко свѣщила въ мирѣ Ph2,15 Slep; **спѫга** *'сунѓер'* грч. **spoggo~**: тєк же єдинъ и напълънивъ спѫгѫ ѡцта Mc15,36 Mkd; **трѫло** *'толчник'* грч. **upero~**: аще бо на ѵѣшѫ стъклѣницѫ даси ѿѵи свои · послѣдъ же походиши нажаи трѫла Pr23,31 Grig.

Материите, кои исто така се вклучени во категоријата nomina instrumenti, партицираат со одреден број лексеми, а како ретка лексема ја бележиме именката **алои** *'алое'* грч. **aloh**: нєсы смѣшєниє измирно алгои ѣко и литръ ·р̄· J19,39 Dbj. Во истото библиско читање во *Добромировото* и во *Карпинското евангелие* е засведочена придавската форма алоинъ, додека во *Јохановото евангелие* и во останатите ексцерпирани ракописи се среќава синонимот ливанъ.

Во полето *оружје* се среќаваат неколку ретки лексеми: **арма** *'кола, колесница'* грч. **arma:** и єлисєи въпиѩше ѡ‹тьѵє арма изфаиле›вом и сноѵзници єго 4Rg2,12 Lobk; **капи** f. pl. *'ножници'*: вьньзы ножь свои въ капи своѩ J18,11 Jov, забележана во наведениот контекст, а на истото библиско место во *Радомирово-*

то евангелие се среќава словенскиот синоним **ножьница**; **растрѣла** *'стрела'* грч. **belo~**: лжкь силнаго с‹ва›ти скрꙋшистє и расьтрѣлыї же раждєньїж 24r16Bit; **соулица** *'копје'*: и сь скоутьнымь к᷈наземь сьстжпив᷈ са и сь соулицею того прободє 254v12Stan.

Полето на *музички инструменти* ги содржи овие ретки зборови: **врѣцало** *'перце'*: пѣнїє пѣсноє поюмь красно оустнѣ бо движꙋ ѭко строуны · ѭко врѣцаломь єзыкомь движє и м‹о›ли сє 16d8Vtš; **льтвьць** *'перце'* грч. **plhktron**: съ д‹оу›шєж сирѣчъ гжсли бо д‹оу›ша єстъ а лътвєцъ жз‹ы›къ comPs97,5 Bon; **самъбоукин** *'цитра'* грч. **sambukh**: въ нъжє годъ оуслъїшитє глас трѫбѫ ... самъбꙋкиі же и прѭгждніїци Dn3,7Grig.

Со ограничена фреквенција од полето *превозни средства* ги нотираме: **армєно** *'едро'* грч. **armenon**: єдинь корабникь ѿ слоужєщїихь корабль възыдє на ѭдрило горѣ въ сєдалище да исправить армєно сѣдалишноє 268v22Krn; **вѣтрило** *'едро'* грч. **armenon**: єгдаже въздвигошє вѣтрила и видѣвше ѭко творит‹ь› сє имь добрїє вєтри 269r26Krn; **ось** *'оска'* грч. **axwn**: и завади wси колєсницъ ихъ Ex14,25 Grig; и биєнь быс‹ть› кь колєснѣи wси привазань быс‹ть› 191r8Stan; **ѭдрило** *'јарбол, катарка'* грч. **katartion**: нощїю въ снѣ видѣ ѭко иже єгда дїаволь врагь добрꙋ възыдѣ въ ѭдрило корабноє и исєчє южа єго 268v5Krn; єдинь корабникь възыдє на ѭдрило горѣ въ сєдалище да исправить армєно сѣдалишноє 268v21Krn.

Во полето *облека, ткаенини, обувки* и *накит* се среќаваат неколку ретки лексеми: **алъпа** *'стихар, долга бела литургиска облека'* лат. alba: снидѣтъ єреи съ прѣстола съ диѭк‹омъ› и wблѣкжтъ са въ алъпы и въ планъты бѣлы и тако вниджтъ съ патриархомъ и съ новокр‹ъ›щєнымї въси въ бѣлахъ риззахъ 94r22 Grig; **баг(ъ)рица** *'багреница, пурпур (облека)'* грч. **koclo~**: fig. рад‹о›ви са ч‹и›стаа багриче єжже к‹о›жєствьны бисєрь произвєдши 92r12Šaf; **єхєрии** *'платно'* грч. **egceiro~**: вьдавь ѥхєрии сирѣчь плать ризьныи вь оуста єго 241v20Stan; **котъига** *'кошула'* лат. cotuca: бѣ же котъига єго нєсьшьвєна J19,23 Dbj; **кошоулѣ** *'кошула'* лат. casula: и отємлжщоумоу ти ризж и кошоулю нє вьзбрани L6,29 Dbm; **оубасло** *'платнена лента'*: вь тоѭ wдєждж женьскѭ wблькы са и главнымь оубасломь оубазьши са 233v1Stan; **обеци** *'обетки'*: и дахь азь єромонахъ даниль грѣшны попадины си обеци позлащены и двѣ перьперь срѣдѣ града въ бытоли 127vBon; **огрълиє** *'гердан'*: дашє има поѭсь и wгрьлиє и wбнажєна к‹ы›ста ризь своихь сана и wбльчєн᷈на быста в ризоу жєн᷈скоу 33v12Stan.

Лексичко-семантичкото поле *пари,* исто така, содржи неколку лексеми кои според потврдеността се ретки: **асарии** *'асариј, паричка'* грч. **assarion**: нє двѣ ли птици на асаарии вѣнимѣ єстѣ Mt10,29 Krp; **аспры** f. pl. *'аспри, пари'* грч. **aspron,** pl. **aspra**: о м‹и›л‹о›стыни слышиши и ты трꙋдиши са да въложиши въ ржцѣ твоєи аспры за мꙋро 73r8Krn; с‹ва›тыи гєѡргїє помозы намь · да изыдємь› и да ти подамо по дєс‹є›ть аспры всакы 196v2Krn; **шьлагъ** *'шилинг'* ствнем. scilling: и рєчє ѭко ѥдиного шьлага дамь вамь 178v5Stan.

Опсежните проучувања што се извршени во рамките на категоријата nomina instrumenti (сп. Трајкова, 2008) во најголем број случаи го потврдуваат

словенскиот карактер на лексемите. Во рамките на материјалот се потврдени стари терминолошки слоеви на лексика, кои упатуваат на нивното постоење во прасловенскиот лексички фонд, што се согледува преку континуантите во современите словенски јазици и нивните дијалекти. Исто така е потврдено и присуство на стари заемки навлезени во јазикот уште пред појавата на писменоста, подоцна фиксирани во писмениот јазик, т.н. стари германизми, или пак германизми, навлезени во балканската средина со посредство на латинскиот јазик. Од несловенската лексика најевидентни се грцизмите, латинизмите и протобугаризмите.

Во однос, пак, на овде прикажаниот лексички материјал можеме да констатираме дека е потврдена лексика што според фреквенцијата има ограничена употреба во различни лексичко-семантички полиња. Анализата упатува на следниве заклучоци: најчесто лексемите имаат само една потврда во рамките на еден ракопис, на пр. врѣвьца, дикєль, дикєлиє, пєлька, но, има и случаи кога еден збор се среќава повеќе од еднаш во рамките на еден ист ракопис, на пр. именката котѣига во обработуваниот материјал е потврдена неколкупати во *Добрејшовото евангелие*, именката држалиє е регистрирана со неколку потврди од *Крнинскиот дамаскин*. Дел од обработуваните лексеми досега не се лексикографски фиксирани, на пр. коукоумионъ, употєта, строугало, за некои пак, е карактеристична нивната ретка употреба во рамките на еден ракопис, но во истото библиско читање, во истиот жанр ракописи, се јавува друга лексема, на пр. ѕьдѣница, е регистрирана во *Добромировото евангелие*, во Марко 14,13, но во *Радомировото* и во *Македонското четвороевангелие* се среќава лексемата скждѣльница, или пак лексемата комогъ, потврдена во Лука 22,10 од *Добрејшовото евангелие* во истото библиско читање, во евангелскиот дел на *Хлудовиот триод* и во другите обработувани евангелија се среќава лексемата скждѣльница. Дел од обработуваните лексеми се среќаваат само во одреден жанр, на пр. именките: батри, користица, трѣгоръ се карактеристични за пролозите (сп. Русек 1981–82).

Меѓу ретките лексеми спаѓаат и некои зборови што припаѓаат кон слоеви на несловенска лексика, на пр. протобугаризмите бєлуоугъ, тикръ, некои грцизми, најчесто од поново потекло, на пр. арма, армєно, єхерии, спжга. Некои од нив, како на пр. арма евидентирана во *Лобковскиот паримејник* има словенски парник, колєсьница, забележан во истото библиско читање во *Григоровичевиот паримејник* и во паримејниот дел на *Хлудовиот триод*, или пак именката спжга, засведочена во *Македонското четвороевангелие*, има словенски парник гжба забележан во другите ексцерпирани евангелија (освен во *Јовановото евангелие*) и во евангелскиот дел на *Орбелскиот триод*.

Во литературата, за појавата на лексемите со ограничена фреквенција, е забележано дека тие можат да бидат нови лексеми и тогаш имаат посебно значење за пополнување на лексичкиот фонд (Десподова 2004: 5) или пак претставуваат индивидуални подновувања во рамките на еден ракопис или одреден литерарен жанр поврзани со дејноста на писецот на ракописот, или пак укажуваат на дијалектниот карактер на ракописот (на пр. потврденоста на лексемата овєци забележана во подоцнежен запис во *Болоњскиот псалтир*).

Литература:

Андријевска, Н. 2009. За образувањето и семантиката на некои hapax legomena во Крнинскиот дамаскин. *Кирилометодиевистика*. 5. Скопје.

Андријевска, Н. 2009. За некои ретки зборови од Крнинскиот дамаскин во Речник на црксловенскиот казик од македонска редакција. *Slavia*. 78. Praha.

Аргировски, М. 1998. *Грцизмите во македонскиот јазик*, Скопје. Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков".

Десподова, В. 1997. *Студии за македонската средновековна лексика*, Скопје–Прилеп. Матица македонска.

Десподова, В. 2004. Hapax legomena во Прологот бр. 72 од Научниот архив на БАН, Софија. *Кирилометодиевистика*. 2. Скопје.

Макаријоска, Л. 2003. *Материјалната култура во македонските црковнословенски текстови,* Скопје. Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков".

Мутафчиев, Р. 1971. Анализ на лексиката по семантични полета. *Език и литература*, XXVI. 2. София.

Рибарова, З. 1998. *За Речникот на македонските црковнословенски текстови.* Предавања на XXX меѓународен семинара за македонски јазик литература и култура, Охрид, 8–22 август 1997. Скопје.

Рибарова, З. 2005. *Јазикот на македонските црковнословенски текстови.* Скопје. МАНУ.

Русек, J. 1981–82. Ze studiów nad słownictwem najstarszych slowiańskih prologów. Македонски јазик. XXXII-XXXIII. Скопје.

Срезневский, И.И. 1893–1903. *Материалы для словаря древне-русскаго языка по письменнымъ памятникамъ. I–III*. Санктпетербургъ.

Трајкова, К. 2008. *Nomina instrumenti во македонските црковнословенски текстови*. Скопје. Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков".

Цейтлин, Р.М. 1977. *Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв.* Москва.

Miklosich, F. 1963. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum.* Wien.

Slovnik jazyka staroslověnského. I–IV. 1966–1997. (ред. Kurz J., Hauptová Z.). Praha.

NOMINA INSTRUMENTI IN MACEDONIAN CHURCH SLAVONIC TEXTS AS A PART OF MATERIAL CULTURE

Katica Trajkova

Summary

Macedonian Church Slavonic texts contain rich lexical material which is an unavoidable indicator of the core and nature of the material character and national culture. The paper considers lexemes of the category nomina instrumenti with low frequency, which are a part of material culture. The analyzed material is excerpted from the funds of the project *The Dictionary of Macedonia Church Slavonic* that comprises 29 Macedonian manuscripts with Biblical and non Biblical content, with wide variety in genres and chronological and territorial markedness.

The analysis indicates that lexemes usually have only one occurrence within a manuscript, but there are cases when a word occurs more than once in the same manuscript. Parts of these lexemes have not been lexicography fixed until now, eg. коукоумионъ, употета, строугало, some of them are specific with their rare use within a manuscript, but in the same Bible reading in the same genre of manuscript another lexeme occurs, eg. зьдѣница is registered in the Mc 14,13 of Dobromir Gospel, but in Radomir lexeme as скѫдѣльница are present. Among the rare lexemes we include some words that belong to classes of non-Slavic vocabulary, eg. Protobulgarian loanword бєлуоугъ, тикръ, some Greek loanwords mostly of newer origin, eg. арма, арменo, єхєрии, спѫга.

Basically, for the lexemes with limited frequency is considered that they either are new lexemes in which case they have a special meaning to complete the lexical cappacity or they present individual new element within a manuscript or a certain literary genre depending of the activity of the writer, or they indicate the dialectal character of the manuscript.

94(497.7)[248:27]
прегледен труд

МОНАШТВОТО ВО ДУХОВНО-ИСТОРИСКИОТ КОНТИНУИТЕТ НА МАКЕДОНИЈА

д-р Маја Ангеловска-Панова

Универзитет „Св. Кирил и Методиј", Скопје
Институт за национална историја

клучни зборови: христијанство, монаштво, културно-просветни тенденции, национална свест, идентитет
key words: Christianity, monasticism, cultural and educational tendencies, national consciousness, identity

Христијанството, а во тој контекст и монаштвото[1] (Robinson, 2008:638) како своевидно ἄκμε на религискиот подвиг, претставуваат едни од фундаменталните фактори, кои влијале не само врз процесот на формирање и развој на религискиот идентитет туку, посредно или непосредно, и врз идентитетот во национална смисла.

Освен литургиско-религиската практика, уште од самиот почеток на појавата на монаштвото, во периодот помеѓу III-IV век, приоритетно значење имало и поддржувањето на културно-просветните тенденции, што резултирало со голем број автентични книжевни состави од црковните отци, како и со преводи на Стариот и на Новиот завет [2] (Ангеловска-Панова, 2010:39). Впрочем, независно од мануелната работа, која била задолжителна за економскиот опстанок на манастирите, монасите голем дел од времето посветувале на лична едукација и усовршување, во смисла на теоретското апсолвирање на христијанскиот теологизам.

Почетоците на организиран монашки живот во Македонија, хронолошки се поврзуваат со периодот од крајот на V и почетокот на VI век, откога всушност датираат и првите манастирските комплекси, археолошки рекогносцира-

[1] Семантички, монаштвото се поврзува со грчкиот термин monahos, односно во превод, со оној којшто е сам со себе, сам во умот, подвигнат на радикалните форми на аскетизмот и на спиритуалниот пуризам. Во религиските списи, терминот честопати одел во комбинација со номенклатури од типот: parthenos, monazontos, apotaktikos и anahoretos, што имплицира на стандардизирање на зборот со којшто, всушност, се означувале варијациите на аскетскиот животен стил. Види: (Robinson, 2008:638).

[2] За подемот на монаштвото, во голема мера, придонеле проповедите и делата на црковните отци, како што се Јероним, Августин од Хипо и Амброзиј, кои претставувале вистински христијански интелектуалци и теолози. Види: (Ангеловска-Панова, 2010:39).

ни на два километра, јужно од Стоби, во близина на патот што води од Стоби до Хераклеја Линкестис (Roisman and Worthington, 2010:562).

Во прилог на постоењето на организирано монаштво во наведениот период е и метричкиот епитаф на извесна Теодора, инаку игуменка на женски манастир во Бер, којашто во согласност со својот спиритуализам и посветеност во религијата била именувана како „учителка на пуризмот" и „возвишена мајка на побожните девици" (Roisman and Worthington, 2010:562).

Профилирањето на постандардизирана форма на монашки живот во киновски манир во Македонија, кореспондира со христијанската мисија на браќата Кирил и Методиј, а особено со дејноста на светите Климент и Наум Охридски. Она што посебно треба да се истакне во контекст на предочената тема е фактот дека, и во времето на Кирил и Методиј и подоцна, во времето на Климент и Наум, монаштвото функционирало на народносна основа, што значи постоела активна интеракција помеѓу монасите и локалното население, што во голема мера отстапувало од строго конципираните принципи на монаштво во Константинопол. Активностите на св. Климент, од позиција на образован монах, а во духот на христијанско-просветителските идеи на светите Кирил и Методиј, се изворно посведочени во *Краткото Климентово житие.*: „А нас смирените и недостојните - истакнува охридскиот архиепископ Теофилакт, инаку автор на *Житието*, - поради големината на својата добрина, тој нè направи поблиски од другите, и ние постојано бевме со него, присуствувајќи во сè што правеше, на сè што зборуваше и учеше, на едно и друго. Не го видовме никогаш без работа, туку или ги учеше децата и тоа на различен начин - на едни им го покажуваше видот на буквите, на други им ја објаснуваше смислата на напишаното, а на трети им ја држеше раката за да свикнат со пишувањето. И не само дење туку и ноќе или се оддаваше на молитва...или на читање и пишување книги...проповедаше на децата некаков предмет, зашто знаеше дека безделничењето е учител на секое зло... Затоа и неговите ученици биле најдобри од сите по живот и учење. Навистина редно било така добро насадените и така грижливо полеваните да пораснат со божјата помош" (Милев, 1961:127; Стојчевска-Антиќ, 1986:109). Нема сомнение дека артикулираната просветно-книжевна дејност во рамките на Охридската книжевна школа и киновијата со којашто тој раководел, претставувале база за самооосознавање и културолошки супстрат во процесот на понатамошното формирање на националниот идентитет. Неговите пофално-поучителни слова имале јасно изразена дидактичка функција во смисла на суштинското усвојување на христијанската мистагогија на непосреден и лесно восприемлив начин. Во функција на така обмисленият методолошки пристап е и воведувањето на апокрифните текстови, кои св. Климент ги користел, со цел да ги збогати своите проповеди и пофално-поучителни слова (Василев, 2001:240; Ангеловска-Панова, 2004:69).

Секако, треба да се има предвид и неговиот морално-етички интегритет, зашто како што се вели во *Житието,* тој бил татко на сираците и заштитник на вдовиците грижејќи се за нив на секаков начин. Вратата му била милосрдно отворена за секој сиромав, а туѓинец не преноќувал на улица. Непосредната комуникација на св. Климент со македонското население, се следува и со фактот што тој активно учествувал во обучување на народот и во практики од агрономијата, така што од грчката земја пренел секакви видови овошни дрвја и со пресадување ги облагородил дивите. Сето ова говори во

прилог на една поширока народносна мисија на Климент Охридски, одразена во култот на неговата личност на територијата на Македонија и пошироко..

Не помалку значаен, во однос на амбицијата за етаблирање на монашкиот ентузијазам во Македонија, бил и Наум Охридски, чие монашко искуство кореспондирало со практиките воспоставени од подвижниците во Египет, Палестина и Мала Азија. Св. Наум бил исклучителен ерудит и познавач на библиско-патристичкото наследство, како и на филозофско-теолошките списи на светите отци Василиј Велики, Григориј Богослов и Григориј Ниски, кои своевремено дале извонреден придонес во креирањето и во егзегезата на христијанската доктрина (С. Санџаковски, 2010:44).

Како монах, кој и лично се подвигнувал на правилата предвидени со киновско монаштво, тој бил упатен и во постојните типици, со кои се регулирал начинот на живот во киновските заедници и тоа: типикот на Пахомиј, на Василиј Велики и на Теодор Студит. Не случајно, преподобниот Јустин Ќелиски го идентификувал како „...мудар учител, единствен раководител на монасите, решителен подвижник, чудотворен молитвеник и духовник" (Поповиќ, 1977: 692; Санџаковски, 2010:46).

Крајот на XI и почетокот на XII век е период на повторен подем на локалното монаштво, овој пат преку духовното подвизување на монасите- анахорети: Јоаким Осоговски, Гаврил Лесновски и Прохор Пчински, кои во литературата уште се идентификувани како духовни браќа.

Анахоретското монаштво, прокламирано од предочените монаси, кои подоцна биле хиеротонисани во светци, останало длабоко врежано во колективната меморија на македонскиот народ. Тоа, всушност, се потврдува и со непосредната дисперзија на нивниот култ и тоа не само од религиски аспект туку и со посредство на книжевноста, ликовната и музичката уметност, како и со богатата народна традиција (Велев, 1997:235). Секако, треба да се има предвид дека кај ваквиот тип монаштво постои отсуство на непосредна комуникација со околината. Тоа, пред сè, се должи на фактот што еремитското монаштво како форма подразбирало и радикален аскетизам, поконкретно живот во изолација и интензивна контемплација, што е посведочено и во книжевните творби посветени на светците-еремити или анахорети Во таа смисла, во *Кратката Гаврилово житие* од 1330 година, се вели: „Тој преподобен отец наш Гаврил беше син на благородни и богати родители. Беше даден да учи книга и со Божја волја беше ревносен. Кога дојде време, го сврши за невеста од добар род. Но тој не се допре до неа и, откако зеде многу богатство, отиде во манастир и стана монах. Со претскажување на великиот архистратиг Михаил, отиде во Лесновската гора и сосида храм во име на светиот Архистратиг и назначи игумен и собра монаси. Тука го остави и сиот свој имот, па отиде во гората и молчеше во бдеење, молитви, минувајќи ден и ноќ без сон и, откако претрпе многу маки од бесовите помина 30 години" (Миловска, Таковски, 1996:109).

Илустративен е и примерот со Прохор Пчински, кој како што се вели во *Житието*: „Кога стигна во гората, таму најде мала пештера и извор вода и се всели светецот како во царска палата. Се хранеше со зелје и корења од трева, и тоа јадеше еднаш седмично. Кој може да ги искаже неговите страдања и солзи и подвизи и лежења долу, зиме во мраз, а лете во пот. На тоа место остана 32 години без да види човек, живеејќи со sверовите (Миловска, Таковски, 1996:114).

Радикалниот аскетизам бил составен дел и од животот на Јоаким Осоговски, кој се подвизувал во пештерите сместени под падините на Осоговските Планини. „Така мене смерниот ме упатија, да добијам такво место за живеење и остатокот од животот мој да го завршам во заповедите господови, во молитва и постење во солзи и бдеење, трпејќи глад и жед и злострадање, така да го поминам краткотрајниот плачовен живот, да се потрудам да добијам небесно богатство..." (Антиќ, 1977:25).

Импонира фактот што на местата на нивното подвизување биле создадени манастири, кои уште од самиот почеток функционирале не само како духовно-религиски средишта туку и како значајни скрипторски центри, во кои се одвивала богата препишувачко-преведувачка книжевна активност, но истовремено биле создавани и творби со автентична артикулација.

Лесновскиот манастир е типичен пример за коегзистентност на активен монашки живот и книжевно-творечка продукција. *Лесновскиот пролог, Лесновскиот паренезис* и *Калиниковото лесновско евангелие* се само дел од богатата книжевна традиција на манастирот (Велев, 1997:55-56). Во прилог на интензивната книжевна дејност на монасите од Лесновскиот манастир, говори податокот дека до средината на XIX век манастирската библиотека располагала со 50 товари книги (Георгиевски, 1975:43; Георгиевски, 1997:87).

Во манастирот Прохор Пчински, пак, освен манастирската библиотека, која, според Јован Хаџи Василевиќ, била полна со книги што не можат да се избројат (Георгиевски, 1975:70), постоела и сликарска работилница, во која монасите изработувале икони и различни видови црковно-манастирски инвентар (Георгиевски, 1997:119).

И конечно, не можеме, а да не укажеме на значењето на Осоговскиот манастир, каде што, најверојатно, се создадени *Житието* и *Службата за св. Јоаким Осоговски* и каде што својата монашка кариера ја започнал Исаија Серски, кој на словенски јазик го превел Дионисиј Ареопагит, проследен со историско-книжевен поговор (Георгиевски, 1997:21). Во контекст на книжевната традиција на Осоговието, се и апокрифните состави како дел од тогашната самобитност, со чиешто посредство луѓето, во услови на ограничени можности за едукација, го креирале личниот дискурс за светот и за појавите во него.

Нема сомнение дека во еден поширок период на средновековието во Македонија, манастирските комплекси имале обединувачка функција во однос на негувањето на фундаменталните вредности кои го засегаат националниот, верскиот и културниот идентитет на македонскиот народ (Вражиновски, 2011:31).

Периодот на османлиското владеење во Македонија, кореспондира со условно време на затишје на организиран манастирско-црковен живот, што делумно се потврдува и во изобилството на македонски народни приказни и преданија, во кои се говори за пренамена на христијанските верски објекти во џамии. Во врска со таквата тенденција, се јавуваат и народни умотворби, во кои, како што констатира Т. Вражиновски, се профилира една нова тематскомотивска конструкција „*јунакот е жив,* односно светецот - покровител на даденият храм во соодветни значајни судбински моменти од неговото постоење, без оглед на историското време, ги штити и не дозволува да дојде до нивно претворање во џамии" (Вражиновски, 2011:191). И покрај отежнатите услови на дејствување, сепак не може да се игнорира фактот дека манастирите, а особено ќелијните училишта, организирани во рамките на манастирските ко-

муни и понатаму претставувале есенцијални упоришта, каде што се реализирала соодветна образовна дејност на народен јазик, а во функција на зачувување на културниот, националниот и на религискиот интегритет. Секако, треба да се има предвид дека монасите и воопшто, свештените лица не само што биле активно вклучени во реализирањето на образовниот процес туку, истовремено, дале евидентен придонес дејствувајќи во логистичка смисла, па и партиципирајќи во активностите за отстранување на османлиската власт. Во таа смисла е и податокот за монахот Козма, игумен во Лесновскиот манастир, кој со своето братство го помогнал револуционерното движење во Македонија. Дејноста на монасите била откриена, и по судскиот процес во Скопје, во 1895 година, тие биле испратени на заточение во Мала Азија (Трајчев, 1933:99).

Монаштвото, чии главни протагонисти биле Јоаким Крчовски, Кирил Пејчиновиќ, Теодосиј Синаитски и Партениј Зографски, во периодот на XIX век, претставува своевиден рецидив на монаштвото од времето на светите Климент и Наум Охридски, кое како што веќе истакнавме функционирало, пред сè, на народносна основа. Станува збор за монаштво реализирано врз основа на интензивна комуникација со локалното население, во смисла на подучување на вештини од секојдневниот живот, и она што е особено важно во функција на идентитетот, е јасно изразената тенденција за воведување на писменост на народен јазик.

Тоа, впрочем, децидно е потврдено во едно од толкувањата, инкорпорирано во рамките на *Различна поучителна наставленија* од Јоаким Крчовски, којшто врз основа на сопствените записи дејствувал од позиција на даскал, монах и јеромонах. „Ете така и ние да радиме-истакнува Крчовски, да се добиеме, да имаме свјатија книги. Зашто без них, санки без книги да не паднеме у некоја јама и у пропаст љута" (Коневски, 1974:386).

И што е уште позначајно, предупредува Крчовски : „Ако и да не знаеме што казуе книгата, а многу ни се освјаштава душата. Ама не е кабил - може малу човек да разумее што казва книга...И никој да не рече: ние не знаеме книга и не разумееме и не можеме да разумеме. Затова сме должни сички, и мужи и жени, и занајатчии и пастири, - сите можат по нешто да разумејат коги чујат и слишат божественнаја книга од духовнија благодати... Кој не е чул и кој бар малу разумел - не е кабил. Секи може малку да е разумел. За тие человеци Христос говори и дума: блазе на тиа што са милостиви и тиа којто има чисто сердце. И тиа требова да имат даскала, учитеља, да им каже, да ги научи, да разумејат това дето читаат" (Коневски, 1974:387-388).

Во контекст на културно-просветната активност на Јоаким Крчовски е и неговиот ангажман во конституирањето на првото ќелијно училиште, во манастирот „Св. Архангел Михаил", во Берово.

Монашкиот подвиг, како и културно-образовната дејност на помладиот современик на Крчовски, Кирил Пејчиновиќ, се одвивале во повеќе манастири низ Македонија и тоа во Лешок, во „Св. Пречиста Кичевска", во Хиландар, каде што се замонашил, и во Марковиот манастир, каде што бил поставен за игумен. Христијанската панидеја и заложбите за единство на народот, на кои тој особено инсистирал, најдобро се согледуваат во неговите зборови: „Зашто не се молимо за себе, токо и за сви браќа? Зашто да покажемо братољубие, а не самољубие, да живуамо како браќа, еден за другога да се молимо, еден

другога да жалимо, еден другому да помажемо, еден другому тежината да носимо...” (Коневски, 1974:20; Миронска-Христовска, 2005:41).

Неговите дела *Огледало и Утешение грешним* се автентичен пример за флексибилно презентирање и егзегеза на религиските текстови, со цел тие да бидат акомодирани и лесно восприемени од народот..

И покрај престоите во повеќе манастири низ Македонија, сепак монашката кариера, а во таа смисла и културно-просветната дејност на Кирил Пејчиновиќ, доживува најголем подем во Лешочкиот манастир, каде што, по доаѓањето во 1818 година, изградил конаци и активно се ангажирал околу манастирската библиотека и училиштето, организирано во рамките на манастирот (Георгиевски,1975:67).

Секако, треба да се спомене фактот што манастирската библиотека била од отворен тип и истовремено функционирала како читалиште, така што не само луѓето што биле директно поврзани со манастирот туку и оние од пошироката околина, вклучително и од градот Тетово, имале можност да го користат расположливиот библиотечен фонд (Георгиевски,1975:91).

Значаен придонес за поширока афирмација на македонскиот јазик и книжевност, повторно од позиција на монах, дал и Теодосиј Синаитски, кој искушеничкиот подвиг и замоношувањето ги стекнал во манастирот „Св. Катерина“, на Синај. Перманентната комуникација со македонскиот народ и со повеќе културно-просветни дејци, меѓу кои и веќе споменатиот Кирил Пејчиновиќ и Јордан Хаџи Константинов – Џинот, резултирале со идејата за отворање на печатница, во која ќе се печатат и ќе се дистрибуираат книги на македонски јазик. Тоа, впрочем, децидно стои во предговорот на делото *Утешение грешним,* во кое Синаитски констатира: „Да е чатат и простију народ да ублажат на таков православниј учител, оти можат да познает од сие учение и неможат да речит, пошто неможеме да познаеме оти ест по словенскиј или по россијски език. Еве клјуч что отварует серцето ваше, не клјуч от злато или от сребро, но клјуч от железо и челик, что да не се вие, оти сребротo и златото ест меко и се вие скоро, но железото со чилик не се вие... Еве љубезни православниј христијани, со оваа книжница што поучува преподобниј отец Кирил не можете да речете оти не можеме да познаеме, еве все се познава от начало до конец” (Георгиевски, 1972:70).

Изборот паднал на градот Солун, значаен економско-политички и културен центар, каде што уште во XVI век била отворена првата еврејска печатница од извесен Гедали (Георгиевски, 1972:65).

Релативно краткиот временски период на функционирање на печатницата е ирелевантен во споредба со податокот што тука биле отпечатени пет книги на македонски јазик со религиско-дидактичка содржина и тоа: *Начално учение со молитви утрение, Кратко описание двадесјет манастиреј обретајуштесја во Свету Гору Атонској, Служение еврејско и все злотворение нихно*. Во печатницата на Теодосиј Синаитски е испечатено и делото на Кирил Пејчиновиќ *Утешение грешним,* како и *Книга за научение трих јазиков,* што претставувала еден вид прирачник за изучување на македонскиот, грчкиот и на турскиот јазик.

Во плејадата монаси, кои работеле во функција на македонската кауза, се вбројува и Павле Тризловски, по замонашувањето - Партениј Зографски, кој своето образование го започнал во ќелијното училиште, во манастирот „Св. Јован Бигорски“. Неговата понатамошна едукација, стекната на повеќе

духовни семинарии во Одеса, Кишинев, Киев и Москва, како и шестмесечниот престој во Париз, резултирале со исклучителна наобразба што ќе му овозможи активна учебникарска и научно-филолошка дејност.

Во својство на кукушко-полјански епископ, Партениј богослужбата ја изведувал на црковнословенски јазик, а особено инсистирал на отворање на училишта, во кои наставата ќе се следи на народен јазик и со соодветни учебници (Петковска, 1996:20).

Нема сомнение дека XIX век е период кога протагонистите на монаштвото одиграле извонредна улога во зајакнување на националната свест на македонскиот народ делувајќи коегзистентно и како духовни претставници за зачувување на традиционалните религиски вредности, но и како преродбеници кои биле категорични во ставот за образование на народен јазик.

Периодот по Втората светска војна, поконкрено од 1944-1967 година, се одликува со значително опаѓање на религискиот живот, а во тој контекст и со минимален број на монаси во Македонија, пред сè, поради доминантното секуларизирање на црквата и особено изразената атеизација на општествено ниво (Јанчовски, 2010:72).

Недостатокот на монаси и на организиран монашки живот е карактеристичен и за наредниот период, имено во текот на осумдесетите години на XX век, кога монаштвото функционирало претежно на стихијна основа, во смисла на поединци или на мала заедница од два-тројца монаси, кои честопати го менувале престојот во манастирите.

Набргу по осамостојувањето, во 1991 година, биле преземени поконкретни потфати за рехабилитација на монаштвото во Македонија, иако треба да се спомене дека таквите тенденции биле присутни и претходно, по иницијатива на отец Гаврил Светогорец, кој имал намера да отвори монашка школа за обучување на кадар, кој би го започнал возобновувањето на монашкиот живот во Македонија. И покрај фактот што станува збор за извонредно харизматична личност, тој не успеал да ја реализира оваа идеја, поради личниот ангажман во реконструирањето на Лесновскиот манастир (Јанчовски, 2010: 103).

Поконкретните чекори во однос на возобновување на монаштвото во Македонија, меѓу другото, се јавуваат и како последица од обновување на литургискиот живот и од спонтаното навраќање на народот кон традиционалните религиски вредности. Во услови на оспорување на автокефалноста на Македонската православна црква, возобновувањето на монаштвото било од исклучителен духовен, културен и национален интерес. Во тој контекст, секако, треба да се спомене потфатот на владиката Наум, кој формирал монашко братство во манастирот *Воведение на света Богородица Елеуса,* во струмичкото село Велјуса, кое набргу ќе биде дислоцирано во манастирот *Свети Леонтиј во Водоча. Воведение на света Богородица Елеуса* ќе продолжи да функционира како женски манастир. Освен во струмичката епархија, реконструкцијата на манастирите и воведување на активен монашки живот, ќе следи и во останатите епархии, што до 2007 година ќе резултира со задоволителен статистички податок од 106 монаси и монахињи во Македонија и надвор од неа (Јанчовски, 2010:139).

Постоењето на 37 активни манастири е доволен индикатор за статусот и автентичноста на Македонската православна црква. Во функција на негување на традиционалните вредности како составен дел од идентитет, се и ус-

ловно актуелните ангажмани на монасите, во смисла на нивниот книжевнотворечки опус, активна преведувачка дејност и опитност во сликарските вештини. Всушност станува збор за идентични активности, воспоставени уште со појавата на монаштвото во периодот помеѓу III-IV век.

Резимирано во целина, монаштвото во Македонија, во еден подолг историски континуитет, извршило фундаментално влијание во процесот на зајакнување на националната свест и врз формирање на идентитетот од секој аспект на научно проследување. Во отсуство на организиран државен конгломерат, протагонистите на монаштвото, во зависност од актуелните општествено-политички околности, делувале не само во правец на апсолвирање на религиско-обредните практики туку имале и своја преродбенска мисија за воведување образование на народен јазик, во функција на идејата за помасовна писменост на македонскиот народ како иницијална точка за националното самоосознавање и идентитет. Уште повеќе, и покрај исклучително пацифистичката доктрина, монасите, во зависност од општествено-политичките околности, претставувале главна логистичка, па донекаде и активна сила, во рамките на повеќе револуционерни движења и востанија во минатото.

Опстојувањето на монаштвото во еден долг историски период, евидентната афирмација во контекст на актуелната современост и импактот врз националната свест и идентитетот, се должи на фактот што во него интегрално се апсорбирани традиционалните христијански вредности и јасно изразените културно-просветни идеи, како дел од христијанскиот интелектуализам и постојаниот стремеж кон совршенство.

Литература:

Ангеловска-Панова, М. 2004. *Богомилството во духовната култура на Македонија.* Скопје-Прилеп. Аз-Буки, Институт за старословенска култура.

Ангеловска-Панова, М.2010. *Религиските формации и родовите идентитет,* Скопје: Селектор.

Антиќ, В. 1977. *Локални хагиографии во Македонија.* Скопје .

Василев, Г. 2001 *Блгарски богомилски и апокрифни представи в англиската средновековна култура.* София.

Велев, И. 1997. *Кирилометодиевската традиција и континуитет.* Скопје.

Вражиновски, Т. 2011. *Манастирите и црквите во народната традиција.* Скопје: Матица македонска.

Георгиевски, М. 1972. *Македонската печатарска дејност.* Скопје.

Георгиевски, М. 1975. *Манастирските библиотеки и читалишта во Македонија до 1912 година.* Скопје.

Георгиевски, М.1997. *Македонски светци.* Скопје .

Георгиевски, М. 1997. *Прилози од старата македонска книжевност и култура.* Скопје.

Јанчовски, Т. 2010. *Монаштвото во Македонија.* Скопје.

Коневски, Б. (ур.) 1974. *Јоаким Крчовски*, *Собрани текстови.* Скопје.

Коневски, Б. (ур.) 1974. *Кирил Пејчиновиќ*, *Собрани текстови.* Скопје.

Милев, А. 1961. *Житиѥ на св. Климент Охридски.* София.

Миловска, Д., Таковски, Ј. 1996. *Македонската житијна литература IX-XVIII век.* Скопје.

Миронска-Христовска, В. 2005, *Просветителот – Кирил Пејчиновиќ.* Спектар, 45-46.

Петковска, Б. 1996. *Јазичните погледи на Партениј Зографски и јазикот на неговите текстови.* Скопје.

Поповић, J. Сп.. 1977. *Житија светих за Децембар.* Београд.
Robinson, S. 2008. *Asceticism and monasticism I: Eastern.* The Cambridge History of Christianity, ed. A. Casiday and F. W. Norris. Cambridge University Press
Roisman, J and Worthington, J. 2010., *A Companion to Ancient Macedonia,*. Blackwell. Санџаковски, С. 2010. *Манастирот Свети Архангел Михаил (900-905) на преподобен Наум Охридски чудотворец.* Зб.: Свети Наум Охридски и словенската духовна, културна и писмена традиција. Охрид
Стојчевска-Антиќ, А. 1986 *Климент Охридски.* Зб.: Климент Охридски, Скопје.
Траичев, Г. 1933. *Манастирите в Македония.* София.

MONASTICISM IN THE SPIRITUAL AND HISTORICAL CONTINUITY OF MACEDONIA

Maja Angelovska-Panova

Summary

Christianity, and in that context the monasticism are one of the fundamental factors, which affected not only the process of establishing the religious identity, but indirectly or directly influenced on identity in national sense.

The general impression is that the monasticism in Macedonia worked on the basis of nationality, which means there was an active communication between the monks and the Macedonian people. The protagonists of monasticism during the long time of history acted on the realization of religious and ritual practices and supported the idea for introduction the vernacular language and literacy as a basic substrates within the frame of creation of national identity.

Because of their activity and personal engagement regarding the question of Macedonian identity the names (already mentioned in the paper) of these monks were deeply engraved in the collective memory of the Macedonian people, in history and tradition at all.

316.334.52(497)"17"
изворен научен труд

СЛИКАТА НА СОСЕДСТВОТО ВО КРУГОТ SLAVIA ORTHODOXA НА БАЛКАНОТ ВО 18 ВЕК

д-р Јоланта Сујецка

Варшавски универзитет, Варшава
Институт за интердисциплинарни истражувања
„Artes Liberales"

клучни зборови: Slavia Orthodoxa, 18 век, Балкан, Ѓорѓија Пулевски, Вук Караџиќ, Паисиј Хилендарски, Мавро Орбини, Ѓорѓе Бранковиќ, култура
key words: Slavia Orthodoxa, Balkan, Gorgija Pulevski, Vuk Karađič, Paisij Hilendarski, Mavro Orbini, Đorđe Brankovič,culture

Насловната тема на мојата статија *Сликата на соседството во писменоста на кругот Slavia Orthodoxa на Балканот во 18 век* произлегува од претпоставката дека православните Словени, во турска Европа во 18 век, сочинувале заедница која појавува особености што ја потврдуваат на повеќе нивоа. Нејзината реконструкција понатаму ќе биде обид за изнаоѓање на сродности кои не произлегуваат директно од припадноста на словенското јазично семејство (и покрај тоа што јазикот е една од суштинските определби на оваа заедницата). Истражувањето на заедницата го гледам како дел од историја на менталитет, а не како дериват на лингвистички истражувања. Претпоставената „словенска заедница" во 18 век е феномен кој бара повеќестепена анализа.

Аналитичкиот материјал на форм Изборот на така широка културно-историска рамка има не само типолошка, туку и генетска основа. Сите истории ги поврзува како јазикот (руската редакција на црковнословенскиот), така и комбинацијата на користените извори, од Mavro Orbini (*Il Regno degli Slavi*, 1601)[1], преку Ѓорѓе Бранковиќ (*Хроника Словена Илирика Горње Мезије и*

[1] Како Паисиј Хилендарски, така и Јован Рајиќ, а сто години подоцна и Ѓорѓија Пулевски, се служеле со руското издание на делото на Мавро Орбини кое се појавило во Санкт-Петерсбург во 1722 година под наслов познат во кругот Slavia Orthodoxa и во периодот на т.н. долго средновековие: *Книга історіографія:початія, имене, славы и разширенія народа славянского и ихъ царей и владеделей, подъ многіми книгъ имянам и со многіми царствіями, королевствами и провінціами. Собрана изъ многіхъ книгъ історическіхъ, чрезъ господіна Мавроубіна, архімандрита Рагужского: въ которой опісуетса початіе и дела всех народовъ, бывшіхъ языка славенскаго и едіного отечества , хотя ныне во многіхъ царствіяхъ разсеялися, чрезъ многіе войны, которые имели въ Европе, во Азіи и во Амріке; разширенія ихъ імперіи и древнихъ обычаевъ, въ разныхъ временахъ и познаніе веры Христа спасителя подъ многіми владетельми. Преведена со італіанского на*

Доње Мезије, 1684-1688)[2], Charles du Fresne du Cange (*Historia Byzantina*, 1610 - 1688/1746) пропагиран во кругот на хабсбуршките Срби од страна на унгарскиот историчар и издавач Jan Tomka Saski, и *Kroniki* од 16 век (*De origine et rebus gestis Polonorum*) на Marcin Kromer (Ћирковић 2002), па сè до рускиот *Синопсис* издаден во Петерсбург во 1810 година[3] (Пулевски 2003).

Писменоста во 18 век на кругот Slavia Orthodoxa на Балканот создава двостепена заедница, од една страна е нејзината припадност на грчко-византискиот круг бидејќи таква е културната провениенција на писменоста на Јужните Словени, а од друга страна припадноста на заедницата која се формира за време на целиот отомански период на Балканот, како јазично и обичајно, така и културно.

Меѓутоа истовремено, времепросторот Slavia Orthodoxa на Балканот во 18 век, заедно со подоцнежниот македонски пример од 19 век, создава компактен свет којшто полека се отвора кон влијанијата однадвор, но и кон балканските влијанија филтрирани согласно наследената матрица создадена многу порано во грчко-византискиот круг. Културниот хронотоп што го земам предвид се затвора во не многуброен круг на т.н. историски писатели на Балканот коишто се служеле со руска редакција на црковнословенскиот, третиран како јазик на тогашната висока писменост, од времето на кирилометодиевската мисија како *lingua franca* на Словените. „Стабилизацијата“ на руската редакција на црковнословенскиот јазик на Балканот е резултат на литературата којашто пристигнува во 40-ите години на 18 век од Русија (оттука руска редакција) во Сремски Карловци, моќен центар на хабсбуршките Срби во 17 век којшто зрачел на целото тогашно балканско Словенство.

Овој факт, добро познат на истражувачите на опишуваниот период, стекнува иронична обоеност кога се знае составот и целта со која тие книги биле испраќани од Русија. Имено, како што потенцира бугарскиот истражувач Божидар Рајков (Райков 1972), а за што пишува и српскиот историчар Сима Ћирковиќ (Ћирковић 2002), литературата испраќана тогаш (т.е. во 40-ите години на 18 век) од Русија содржела латински дела кои порано биле преведувани и преработувани во духот на православието, меѓу другото, делото од 1601 година на дубровчанецот Мавро Орбини *Кралството на Словените* (*Il Regno degli Slavi*) природно во руска редакција, па дури и руската преработка во православен дух довршена од страна на Гаврил Бужински во 1719 година со посредство на поранешниот скратен полски превод на Петар Скарга од 1603 година на делото *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198* година чијшто автор бил контрареформаторскиот кардинал Cesare Baronio (*Typographia Vaticana*, 1588-1607) (Паисий Хилендарски 1972).

россійской языкъ и напечатана повеленіемъ и во време счастліавго владенія Петра Велікаго, имератора и самодержца всероссійскаго и протчая, и протчая и протчая: въ Санктъпітербургской типографіи, 1722 году, августа въ 20 день.

[2] Необично колоритната фигура на грофот Ѓорѓе Бранковиќ во српскиот канон постои исто така благодарение на делото оставено во ракопис од над 800 страници(Рецеп 1991) и објавено во 2008, Ђ. Бранковић, *Хронике славеносрпске,* ред. А. Кречмер, Београд 2008. Истражувачите на литературната дејност на Ј. Рајиќ, меѓу другите С. Ѓирковиќ, посочуваат на делото на Бранковиќ како на еден од изворите користени во *Историјата* на Рајиќ (Ћирковић 2002), s.VII-XXXIV.

[3] Не помалку важни, особено за бугарскиот полихистор Паисиј Хиландерски, бил *Синопсисот*, издаден во Москва во 1817 година (Райков 1972).

Целта на испраќање на латински дела во подоцнежни црковноруски преработки којашто им била позната на истражувачите произлегувала од желбата за прочистување на „загаденото балканско православие“ што во суштина резултирало со стопирање на развојот на српската редакција на црковнословенскиот (Rapacka 1993), но пред сè, во тогашниот круг Slavia Orthodoxa на Балканот резултирало со зацврстување на неколку десетини години на една структура која образувала единствена целина, односно структурата Slavia Orthodoxa која просторно се затворала помеѓу Карловци, Света Гора на Атос и Цариград.

Просторот што го определив во 18-от век, а на некое ниво и кон крајот на 19 век, сочинувал затворен круг на писменост со ранг на т.н. висока литература којашто била нечитка поради јазичната бариера за поширокиот круг на балканските Словени чиишто образовни аспирации од 19 век почнале да се движат во спротивна насока, кон Западна Европа каде што се раѓал модерен образовен модел.

Уникатноста на овој круг чиешто постоење е релевантно за мојата линија на размислување не произлегува од неговото, како би се рекло „словенство“ како некој дериват на словенската јазична зедница, туку од неговите византиски корени и порано спомнатите балкански историски рамки.

Насловната „слика на соседството“, реконструирана врз основа на текстовите од кругот Slavia Orthodoxa на Балканот од половината на 18 век до крајот на 19 век, сочинува повеќеслојна структура. Од една страна, преку изворите коишто сите полихистори ги користат ги откриваме (посредните и непосредни) контакти кои го формираат нивниот начин на мислење, а кој се вербализира во сликата на историјата на југоисточна Европа, т.е. Балканот.

Од друга страна пак, таа слика на историјата, создадена со посредство на текст, сочинува компактна слика на светот чиишто историско-културни граници ја досегаат грчко-римската антика. Експонирањето на античката историја од страна на историските писатели служи не само за покажување на „сопствените“ српски, бугарски, македонски културно-историски корени, туку создава и слика на Балканот чиишто антички претци „лесно“ се заменуваат со српско-словенски, бугаро-словенски, македонско-словенски цареви, кралеви и кнезови.

Ѓорѓија Пулевски, најдоцниот претставник во кругот на историски писатели на Slavia Orthodoxa на Балканот, во својата *Историја* од крајот на 19 век (*Славјанско-маќедонска општа историја*, 1893-1895) за да ги определи жителите на Балканскиот Полуостров ги употребува лексемите: род/народност (*род/народност*), дополнувани на верска основа - православни (*православци*), или на просторна основа – локални жители (*местни жители*), историска основа - стари Словени (*старовременски Славјани*). Ланецот на тие лексеми се составува со синонимната етнички окарактеризираната фраза: словенски македонски род (*Маќедонски род славјански*), историски, географски и културно доопределена преку етнонимот стари Словени - локални жители на Полуостровот (*старовременски Славјани полуостровски местни жители*).

Семантичката секвенца што ја изведов од текстот на *Историјата* на Пулевски има јасна функција: од една страна го поврзува словенството со македонството, а од друга, слично на тоа што Јован Рајиќ го прави во својата *Историја словенских народа* (1794-1795), го доопределува македонскиот словенски род преку античката историја на Полуостровот.

И така како што Рајиќ следејќи го Ѓорѓе Бранковиќ го воведувал византиско-грчкиот елемент во етногенезата на српскиот „род“ преку поврзување на династиите на Немањиќи со Константин Велики, а географски преку впишување на Србите во Илирик што тие го добиле од царот Ираклиј, така и Пулевски „словенскиот македонски род“ го поврзува со историите на Филип II и Александар Македонски (Smith 2004).[4]

Сликата на етногенезата на Македонците каква што ја наоѓаме во *Историјата* на Пулевски го образложува и неговиот јазичен избор. Античките Македонци (*Старовременски Маќедонци*) нарекувани исто така и автохтони/староседелци (*староседелци*) имале три наречја. Две од нив биле словенски, а едно наречје било арнаутско. Арнаутското население (Пулевски определбата „население“ ја употребува и со значењето „наречје“) се нарекувало Тракиско, така што од Траките се изведува Тракија. Согласно доказите на Пулевски, Арнаутите кои пристигнале од Западна Азија на Балканот исто така им припаѓале на „Античките Македонци“, а во времето на Пулевски како исламизирани Словени претставувале дел од заедничката територија на Полуостровот.

Легендарната историја и митологизација на сопственото минато во *Историјата* на Пулевски служат да го прослават сопствениот род кој се преобразува во народ, исто како кај Паисиј Хилендарски, Јован Рајиќ или Доситеј Обрадовиќ. Во легендарната историја е содржана претставата за „нашиот“ простор кој му припаѓа на нашиот род, народ, а заедно со неа и концепцијата на нашето наследство, токму она што во дадено време го признаваме како вредно за таа определба.

За сите историски писатели кои му припаѓаат на кругот Slavia Orthodoxa на Балканот во 18 век вредноста која не подлежи на дискусија е грчко-римската антика. Сепак, нејзината славизација којашто е секундарен производ на нејзината подоцнежна хуманистичка популаризација се врши на различен начин.

Последниот од тие писатели, Пулевски, ги користи народно-романтичните етимологии при објаснувањето на топонимот Македонија, додека самиот факт за славизацијата на антиката го презема од истакнатите претходници од 18 век. Рајиќ ги впишува Србите во Илирик повикувајќи се на легендарните преданија за доделување земја на Србите од страна на царот Ираклиј.

Единствено Паисиј Хилендарски во својата *История Славяноболгарская* (1762) ја славизира и бугаризира кирилометодиевската традиција, заедничка за целиот византиски круг, а не грчко-римската антика. Воведени во словенско-бугарскиот простор светите Кирил и Методиј се како природна алка што ги поврзува бугарските Словени со грчко-римската антика, христијанизирана од страна на Византија. За монахот од Атос тие пред сè се словенско-бугарски светци, дел од новороденото чувство за идентитетот на заедницата.

Функцијата на антиката во процесите кои се однесуваат на идентитетот на балканските Словени не може да се прецени. Нејзината улога во цитира-

[4] Проблематиката на повикување на античкото минато како сопствена традиција е присутна во денешната теоретска рефлексија на истражувачите. Anthony D. Smith се занимава со барање на сопствените национални и културни корени преку современите Грци и Еѓипќани во античкото минато како стремеж кој не бил базиран само на неопходноста од изнаоѓање аргументи за тезата во врска со „континуитетот во историскиот процес“. Античките времиња ги толкува како период во кој постоеле форми на етнички идентитет (*ethnie*) на кои современите нации може да се повикаат.

ните истории на Паисиј, Рајиќ, Пулевски не се сведува на паралела која ја слави сопствената национална историја.

На тоа место вреди да се споредат делата на полихисторите со текстот на Вук Караџиќ, творецот на српскиот стандард, голем етнограф, и да се види што се случува со грчко-римската традиција во неговата мисла?

Во статијата *Срби сви и свуда* (1836/1849) Вук Караџиќ ја омаловажува како непрецизна, полулегендарна и немодерна традиција која ги поврзува и Хрватите и Србите со старовековното племе Илири. Тврди дека нема никакви научни докази кои би го потврдиле потеклото од Илирите, како на едните, така и на другите[5]. Контекстот на неговата дискусија е движењето на илиризмот кое се развивало особено меѓу Хрватите, а кое се служело со етногенетски мотиви пред сѐ во обединувачки цели (Šidak и др. 1988; Rapacka 1997). За Вук илиризмот не е атрактивен ниту како етногенетска конструкција, ниту како обединувачки програм на Јужните Словени.

Сепак, статијата на Вук, иако го отфрла илирскиот идентитет на Србите (но и на Словените), не се откажува од просторот со кој старите Илири биле поврзувани, само во него го впишува српскиот стандард дефиниран во опозиција со јазикот на „високата“ писменост со кој се служеле историските писатели од 18 век. Отфрлајќи ја потоа руската редакција на црковнословенскиот, бидејќи за таа варијанта на јазикот овде се работи, Вук не го отфрла просторот за кој на овој елитен јазик расправал Јован Рајиќ, а порано и Павел Јулинац.

Додека Рајиќ, а исто така и Јулинац, следејќи го Ѓорѓе Бранковиќ, српското право на Илирикот го виделе во полулегендарна етногенеза која ги поврзувала Србите со Грците (а во суштина со Грко-Римјаните), Вук ја одбива легендата, а народниот јазик којшто го признал како основа на стандардот му го припишува на просторот во антиката нарекуван Илирик[6]. Пишувајќи за идентитетот на Србите Вук на модерен начин, како Доситеј Обрадовиќ, го поврзува со јазикот, само што просторот на јазикот што тој го признал за српски (бидејќи е штокавски) е истиот простор како и територијата на Рајиќ која била идентификувана со српството. Србите за Вук се православните Срби кои биле нарекувани грчки и кои како единствени знаат дека се тоа, но и турските Срби, односно жителите на Босна и Херцеговина кои се сметаат за Турци (по вероисповед), а кои сепак не зборуваат турски, туку штокавски, односно српски по дефиниција на Вук[7].

Според Вук, слично и жителите на Дубровник и Далмација го определуваат својот идентитет според местото на живеење, а не според јазикот на кој зборуваат, па затоа се нарекуваат, на пример, Дубровчани наместо Срби.

Контекстот на мислата на Вук Караџиќ, но и на Доситеј Обрадовиќ кој во својата автобиографија *Живот и прикљученија* (1783) (Обрадовић 1997) ед-

[5] Терминот *Illirier/Illirich*, како што Вук Караџиќ го дава во цитираната статија, е воведен од страна на хабсбуршките уредници во народните списи од 18 век за дефинирање на српскиот народ од т.н. грчки закон, односно православниот, населен српски народ на унгарска земја.

[6] Со терминот „Илирик“ како определба на просторот на „некогашните“ Срби, односно српската територија во предосманлиското време, се служи меѓу другите и српскиот полихистор од 17 век Ѓорѓе Бранковиќ во своите *Хроники* кои ги користел и Јован Рајиќ.

[7] Вук Караџиќ, во цитираната статија, опсегот на хрватскиот јазик практично го ограничува до чакавскиот дијалект, а штокавскиот го идентификува исклучиво со српскиот.

нозначно го условил определувањето на модерен српски национален идентитет од јазикот и потеклото, но и од просторот, го потврдува континуитетот на српската културна традиција консеквентно поддржувајќи ја врската со грчко-римската антика којашто била многустрано зацврстувана од Византија и од руските преводи и преработки на латинските дела.

Иако истражувачите генерално им ги спротивставуваат и Доситеј и Вук на таквите полихистори како Бранковиќ, Јулинац или Рајиќ, ситуирајќи ги на спротивставени полови на српската традиција, сепак на нивните размислувања може да се гледа како на континуација. Мотивот што ги поврзува опозициски видените дела е всушност античкото грчко-римско минато, односно согледувањето на сопствената родова, народно-национална, и на крај национална традиција.

Грчко-римската антика којашто била славизирана од страна на полихистори-посредници ги заменува дотраените верски врски во кругот Slavia Orthodoxa формирани во зоната на културното дејствување на Византија. И тоа византискиот круг, третиран како матичен, се чини дека е главен „дос-тавувач на античкото“ коешто е присутно за време на целиот османлиски период во пишаните текстови, „удомено“ од страна на иконографијата и предадено како начин на мислење/сопствена традиција на творците на нововековното.

Во таа смисла, како Вук Караџиќ, така и Доситеј Обрадовиќ, иако со своето писателство го санкционираат крајот на јазичната и верската епоха на Бранковиќ, Јулинац и Рајиќ, истовремено го поддржуваат културно-историскиот хронотоп кој црковнословенската писменост во руска редакција го пропагирала како сопствена традиција.

Враќајќи се на насловниот проблем на „соседството“ се чини дека може и дека треба тоа да се види, од една страна на ниво на контакти, на патувања, а од друга страна на ниво на врски видени како културна традиција идентификувана со сопствената – родова, а подоцна национална.

Со тоа, границите на просторот на соседството во прво значење би означувале места за патување - аџилак на православната елита - Цариград/ Константинопол/Истанбул, Св.Гора Атос, Сремски Карловци и контекстот на овие градови - места – Виена, Будимпешта, Букурешт, Венеција, но истовремено и – Киев, Полтава, поретко Москва.

Од друга страна пак, хронотопот на „соседството“ виден како културна традиција би означувал грчко-римска антика префилтрирана од Византија, проширена од латинските текстови во руска преработка и утврдена од писателите на 19 век коишто веќе на модерен начин го дефинирале идентитетот.

Заклучоци

Да се обидеме овој осумнаестовековен културен феномен којшто претставуваше центар на моето интересирање да го истретираме како пограничност, како што го третирала и Антонина Клосковска (Kłoskowska 1993; 1997; 2005). Кругот Slavia Othodoxa на Балканот во 18 век е зона којашто функционира по двете страни на османлиската граница и којашто токму благодарение на писменоста создава изразита и хомогена структура. Центрите на оваа писменост се наоѓале и внатре во Османлиската Империја – Цариград/Константинопол и Света Гора Атос, и надвор, како во Сремски Карловци кој се нашол на територијата на хабсбуршката монархија, при што ниеден од нив вистин-

ски не е еднозначен центар на тој свет, иако несомнено Сремски Карловци претендира да ја одигра таа улога, дури и како место каде се доставувани делата на латинските автори кои претходно ги спомнав.

Па можеби центарот треба да се гледа во Русија и во нејзините центри важни за православниот свет на Балканот, како Киев, Полтава, или Москва? Наспроти таа теза сепак истапува онаа за одделување на руските центри со две граници: од православните Словени во хабсбуршката монархија и Османлиската Империја. За светот на Slavia Orthodoxa на Балканот Русија е референтна точка и понекогаш цел на патувањето, но не е единствен центар.

Алтернатива е Виена, понекогаш и Будимпешта, Букурешт, и најпосле Венеција со прочуената печатница на гркот Теодосиј (Ћирковић 2002), за православниот свет таа е „единствена сигурна“ алтернатива во латинско-италијанското окружение која била третирана со недоверба.

Во полза на специфичната пограничност на културниот феномен за којшто пишувам зборува изразито во својата присутност и соседството на народните култури коешто исто така се подразбира во предлогот на Клосковска, а е производ на „национална и етничка“ мешана генеалогија, односно припадност на национално и етничко малцинство на територија каде што доминира друга национална култура.

Навистина, Сремски Карловци како седиште на српската митрополија во 18 век подлежи на државен организам во кој православните Срби претставуваат малцинство, иако на територијата на која се населиле – Срем, Бачка и Банат, односно територијата на идната Војводина, дефинитивно доминираат.

Цариград/Константинопол и Света Гора Атос, како позиционирани на Османлиската Империја, се нашле во етнички и национално диференцирано окружение типично за блискиот Ориент, односно за европска Турција, или за Балканот. Значи, од една страна, осумнаестовековната писменост на кругот Slavia Orthodoxa на Балканот израснала во границите на доминацијата на матичната култура, односно Византија, и во врска со тоа, повторувајќи го нејзиниот модел, се развива понатаму во област каде што влијае грчката култура како своеобразна релевантна почва, од друга страна пак, израснала во опкружувањето на османлиската култура како државна култура, конечно во блиско соседство на сопствената „ниска“ култура, фолклор, која со време сепак сосема ја елиминира „високата“ култура за каква што била сметана (не само во сопствени очи) црковнословенската писменост во руска редакција.

Припадноста кон разни културни хронотопи не ги заштитила осумнаестовековните историски писатели од петрификација која се претворила во алка меѓу грчко-римската антика што тие ја вклучиле во своите дела и современоста која ја отфрлила нивната јазична и верски анахронична писателска дејност. Сепак истовремено, новооформените национални канони одиграле своја улога потврдувајќи ја хипотезата за континуитетот на националната традиција – српска, бугарска и македонска, од старо, па до модерно време.

Литература:

Караџић Вук
(1972) *Срби сви и свуда*, [w:] *Сабрана дела Вука Караџића. Етнографски списи*. књ. Седамнаесета, приредио Мил. С. Филиповић, Београд.

Обрадовић Доситеј
(1997) *Живот и прикључења*, приредио и пропратне текстове написао Јован Деретић, Београд.
Паисий Хилендарски
(1972) *История славяно - болгарская*. Първи Софрониев препис от 1765 година, увод, новобългарски текст и коментар Божидар Райков, София.
Пулевски Ѓорѓија
(2003) *Славјанско-макьедонска општа история за сви пол-острофски народности написана је по славјански-макьедонско наречените за да я разбирајет сви пол-острофски Славяни*, подготовка: Б. Ристовски, Б. Ристовска-Јосифовска, Скопје.
Рајић Јован
(2002) *История разных славенскихъ народовъ наипаче болгаръ, хрватовъ, сербовъ изъ тмы забвения изятая и во свет историческіи произведенная Иоанномъ Раичемъ Архимандріитомъ во свято архаггелскомъ монасытре Ковиле. В Віене 1794-1795,* посебна фототипска издања Матица Српска, ред. М. Пижурица, Б.Ђурђиев, С. Радуловић, део I-IV, Нови Сад.

Обработка:

Kłoskowska Antonina
(1993) *Wielokulturowość regionów pogranicza*, [w:] *Region, regionalizm. Pojęcia i rzeczywistość*, red. K.Handke, Warszawa, s. 97-104.
(1997) *Kresy — od pojęcia zamkniętego do otwartego sąsiedztwa*, w: *Kresy — pojęcie i rzeczywistość*, Warszawa, s. 229-237.
(2005) *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
Райков Божидар
(1972) *Увод, нобългарски текст и коментар История славяно-болгарская*. Първи Софрониев препис от 1765 година, София.
Rapacka Joanna
(1993) *Dawna literatura serbska i dawna literatura chorwacka*, Warszawa.
(1997) *Leksykon tradycji chorwackich*, Warszawa.
Реџеп Јелка
(1991) *Гроф Ђорђе Бранковић и усмено предање*, Нови Сад.
Smith Antony D.
(2004) *The Antiquity of Nations*, Cambridge.
Sujecka Jolanta
(2008) *Kwestia początku w macedońskim dwudziestowiecznym dyskursie historycznym*, w: *Tożsamość narodowa w społeczeństwie multietnicznym Macedonii*, red. M. Kawka i I. Stawowy-Kawka, Kraków, s. 17-30.
Šidak Jaroslav, Foretić Vinko, Grabovac Igor, Karaman Igor, Strčić Petar, Valentić Mirko
(1988) *Hrvatski narodni preporod. Ilirski pokret*, Zagreb.

*

Ћирковић Сима
(2002) *Јован Рајић и почеци модерне историографије код Срба*, [w:] Јован Рајић, *История разных славенскихъ народовъ наипаче болгаръ, хрватовъ, сербовъ*, посебна фототипска издања Матица Српска, ред. М. Пижурица, Б. Ђурђиев, С. Радуловић, део I-IV, Нови Сад.

THE IMAGE OF THE NEIGHBOURHOOD IN THE 18th CENTURY BALKAN SLAVIA ORTHODOXA

Jolanta Sujecka

Summary

The analytical material for such a formulated subject will be the so-called histories written from the mid-eighteenth century till the end of the nineteenth by polymaths from the Slavia Orthodoxa circle in the Balkans, i.e. Paisij Hilendarski, Jovan Rajić and G'org'a Pulevski. For them the context and point of reference were the autobiography of Dositej Obradović and the journalistic writing of Vuk Karadžić from the beginning of the nineteenth century.

The reasons for choosing such a broad historical and cultural framework are not only typological, but also genetic. All the histories are linked together through language, Ruthenian Slavia Orthodoxa editing, as well as due to the sources used, from Mavro Orbini (1601, *Il Regno degli Slavi*), through Đorđe Branković (1684-1688, *Hronika Slovena Ilhirika, Gornje Mezije i Donje Mezije*), Charles du fresne du Cange (1746, *Historia Byzantina*), who was propagated in the circle of Habsburg Serbs by Hungarian historian and publisher Jan Tomka Saski, the sixteenth-century *Chronicles* (*De origine et rebus gestis Polonorum*) by Marcin Kromer, and ending with the Russian *Sinopsis*, published in St Petersburg in 1810.

The title ***image of the neighbourhood***, reproduced on the basis of texts from the Slavia Orthodoxa circle in the Balkans from the mid-eighteenth century to the end of the ninetheenth create a multi-layered structure. Through the sources, which all the polymaths referred to, we can discover contacts - direct and indirect ones – that shaped their way of thinking, and was verbalized ***in the image of the history*** of South-Eastern Europe / the Balkans.

On the other hand, ancient history highlighted by historical writers, serves not only to show their "own" Serbian, Bulgarian, Macedonian cultural and historical roots, but also creates an image of the Balkans, in which their ancestors from Antiquity are "smoothly" replaced by Slavonic Serbian, Slavonic Bulgarian and Slavonic Macedonian tsars, kings and princes.

Thus in the histories of Hilendarski, Rajić and Pulevski, the role of Greek and Roman Antiquity does not boil down to a parallel that honours one's own national history. Understood through the popularization of mediators, in the above mentioned histories, Greek and Roman Antiquity replaces the disintegrating confessional ties of the Slavia Orthodoxa which was shaped within the sphere of the Byzantine's cultural influence. And it is the Byzantine's circle, treated as being native that seems to be the main "supplier of Antiquity", present throughout the whole Ottoman period in written texts, "domesticated" by iconography and transferred, as a way of thinking / one's own tradition to writers of the modern era.

811.163.3`373
изворен научен труд

ЛЕКСИКАТА ОД ОБЛАСТА НА МАКЕДОНСКИТЕ ТРАДИЦИОНАЛНИ ОБРЕДИ И ОБИЧАИ

д-р Лилјана Макаријоска

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“

клучни зборови: македонско културно наследство, обредна лексика, традиционални обичаи
key words: Macedonian cultural heritage, ritual lexemes, traditional customs

Традиционалниот обред претставува културен текст, којшто во себе вклучува елементи што им припаѓаат на различни кодови: акционален (ритуални дејства), реален или предметен (секојдневни или ритуални предмети), вербален (усни формули, зборови, имиња), персонален (ритуалните дејства ги вршат, односно се упатени кон одредени лица), локативен (просторно се ориентирани), темпорален (се вршат во определен временски период) и др. (Толстој, 1995:123-128, 141-160). Обичајот е начин на однесување установен со традицијата и задолжителен за сите припадници на една етничка заедница или култура. Тој претставува моќен регулатор на општественото однесување, чија постојаност почива на почитувањето на традицијата. Секоја култура има свој систем на обичаи, а отстапувањето од нив е осудувано од заедницата. Според Толстој (1995:40) судбината на јазикот и судбината на етносот секогаш биле во тесна поврзаност, но структурата на етносот, во поголема мерка од структурата на јазикот, е историски променлива и е поврзана со социјално-економските промени.

Почитувањето на традиционалните календарски и семејни обичаи го одразува животот и духот на македонскиот народ, што се потврдува и преку употребата на обредната лексика на македонската јазична територија. Оваа лексика претставува значаен прилог кон истражувањето на нашето културно наследство, еден дел е карактеристичен за одделни македонски региони, пр. **полазник** *посетувач на домовите на св. Игнат, на Бадник, на Божик и на Василица*, а другиот упатува на обреди и обичаи што може да се сметаат за балкански, јужнословенски или општословенски, пр. **наречница** *женски демон којшто ја определува судбината на детето* има традиционална балканска содржина (Вражиновски 1995:51, 60).

Нашата традиционална култура е блиска со културата на другите балкански народи, па затоа говориме и за општобалкански традиции во традиционалната национална култура, но македонската култура пројавува и низа раз-

новидности. Лексиката го потврдува словенскиот карактер на традиционалната духовна култура и разновидностите како варијанти со установена територијална распространетост. Лексичкиот фонд од областа на материјалната и на духовната култура е подложен на релативно брзи промени, на усвојување на нови и потиснување на старите лексички единици во зависност од промените во културното опкружување. Терминолошката разновидност сведочи за богатите изразни можности на јазикот и за улогата на различните мотивациски односи при појавата на термините.

Врз основа на анализата на обредната лексика на македонската јазична територија се потврдува употребата на голем број обредни термини, коишто заслужуваат место во речникот на македонскиот јазик. Етнолингвистичкиот пристап[1] изнудува паралелно разгледување на јазикот и на етничкиот развиток на неговите носители, на дијалектното расчленување на јазикот и на социјалното расчленување на етносот имајќи го предвид општото и различното во историските судбини на народите и на етничките групи. Неопходно е создавањето на претстава за интегралните и за диференцијалните јазични и етнографски обележја.

Лексиката е прилог кон етнолошката интерпретацијата на верувањата и на обредите во народната култура, коишто се поврзани со сите сегменти на животот: обичаите, моралните норми на заедницата и социјалните односи, сфаќањето на светот и животот, обредната практика, религиското однесување. Народната религија е формирана главно под влијание на православното христијанство, но содржи и пагански, односно претхристијански, многубожечки елементи од словенската религија. Обредноста и религијата се елементи на културата, иако религијата во целина може истовремено да биде и надвор од неа, или над неа. Во рамки на духовната култура тежиштето е насочено кон народната религија како систем во кој се инкорпорирани и други верувања. Празнувањето на деновите од црковниот календар, потврдуваат дека христијанството оставило силен белег врз народната религија на Македонците. Многу зачувани елементи на народната религија се присутни во верувањата поврзани со здравјето, благосостојбата, плодноста на луѓето и на добитокот.

Во врска со црковниот календар е на пр. интегрирачката функција на обредната храна. Нејзиното традиционално подготвување одразува вековни елементи и придонесува за етничката препознатливост. Преку обредните лебови, подготвени за календарските празници, за слава или во врска со култот на мртвите, се проследуваат цврстите, традиционални врски меѓу празниците од народниот календар, семејните празници, колективните обредни активности, искажани преку повторување на некои обредни дејства за обезбедување здравје, плодност, благосостојба, среќа (Петреска, 1998:103). Ритуалното јадење на обредниот леб има и симболичка улога како чин на обредно принесување заедничка жртва (лебот по расечувањето во форма на крст, го јадат сите членови на семејството со што се изразува обединувањето на родот), а исто така е тесно поврзано и со земјоделската обредност. Во содржината на обичаите со обредниот леб, се забележува постепено губење на некои еле-

[1] Етнолингвистичките истражувања се базираат на проучувањето на народните обичаи и на обредите, на нивните лексичко-семантички и симболички вредности, па се непосредно поврзани со културните процеси во различни етнички групи и во различни општествени слоеви.

менти во новите општествени услови, но сепак голем дел успеале да се приспособат, особено оние од семејниот циклус раѓање – свадба – смрт, каде што пошироко на македонските простори се задржани многу заеднички обредни елементи и термините поврзани со нив: **кравајче, погача, блага погача, посапалка, сваќа, пресник, пресна погача** и др. Обредните лебови во селските средини ги следат традиционалните форми, а во градските имаат поразновидно и побогато украсување.

Култот на водата исто така доаѓа до израз во многу обичаи (особено во пролетните), обреди и верувања, пр. во обредните миења на некои календарски празници (пр. Ѓурѓовден, Спасовден), носењето вода од извори, прскањето на домот со водата за здравје, за плодност и благосостојба (Петреска, 1998:78, 104). Познати се називите **света вода**, **пеана вода, крстена вода** *вода што свештеникот со специјален обред ја ослободува од сите влијанија на демоните и има важно место во народната религиозност како преносувач на Божјата моќ на избавувањето,* **богојавленска** вода*,* **молитвена** или **светена вода**, како и називите **средочница, неделечница**, **петочница, неделска, неделечна**, **средочна, петочна вода** *света вода, што се мие или се залева во среда, недела/петок,* па **бесмртна**, **жива вода**, **божја вода**. Во врска со светоста на водата е дејствието **водосвет** *осветување на водата пр. за осветување на домот.*

Ќе се осврнеме на употребата на некои лексеми во контекст на целокупната традициска обредност како изграден обредно-религиски систем со специфични елементи што го градат етничкиот идентитет на Македонците.

Раѓањето на детето претставува најзначаен момент во животот на секоја брачна заедница. Телесното и духовното раѓање се неповторливи, а покрај родителите, кумот се сметал за духовен родител. Со родилната обредност се поврзуваат на пр. називите **бремена**, **трудна**, **тегобна**, **товарена**, **тешка**, **несама**, **на друг ред** *бремена жена*, **послежина**, **лежиште**, **постелка** *постелка, плацента*, а со постродилната **родилка**, **леунка**, **леуса**, **еврејка** *породена жена до 40 дена по породувањето,* **леунче**, **повојниче**, **новороденче***,* **повивче**, **пеленаче** *новородено бебе, новороденче*, *во повој,* **еврејче** *некрстено дете,* **молитвена вода**, **светена вода**, **молитва**, **мала молитва** *вода што во деновите по раѓањето свештеникот со специјален обред ја ослободува од сите влијанија на демоните, а мајката до четириесеттиот ден ја пие и ја истура во коритото за бањање на детето,* **задојница**, **подојачка**, **помајка** *жена што првпат му дава на новороденче да цица,* **нави**, **наречници**, **суѓеници** *според народното верување, жени што му ја определуваат судбината на детето на третата вечер од раѓањето,* **бркан леб**, **бркана погача** *месена од мешано, различно брашно на третата вечер за среќата на детето, којашто се дава на деца, а половината се остава кај новороденчето,* **Богородичина погача** *погача месена на третиот ден во чест на св. Богородица како заштитничка на родилките*, **Богородичина пита** *пита со која бабицата што помагала при породувањето три пати ја обиколувала трпезата*, **исповеница**, **повојница** *првата посета кај леунка и новороденче до шест седмици од породувањето (дење, до зајдисонце),* но и *подарокот што се носи за новороденче,* **кравајче** *мало колаче, лепче месено за родилката,* **крштевање**, **крштевка** *обред и давање име пред Бога и сведоците како воведување на новороденчето во духовниот живот,* **кумува** *крштава*, **кум од неволја** или **сретен кум** *кум избран од родителите на*

кои им умирале децата, првиот кој ќе помине тој ден на некоја раскрсница рано наутро, пред изгревот на сонцето, **застриг**, **стриг**, **стрижење**, **прво стрижење** *прво потстрижување на косата од страна на кумот, што ритуално претставува благослов и заштита предадена од кумот,* **престапалка**, **постапалка** *погача или тесто во форма на стапало што се дава кога детето ќе прооди.*

Разновидноста на свадбената обредност произлегува од специфичностите на симболите со кои секоја етничка група, ја исполнува содржината на својата универзална структура. Свадбата, како и сите други обреди е одредена со обредните лица и нивните постапки, со обредните предмети итн. Само во нивната севкупност, свадбата функционира како сложен систем од знаци во кој тие меѓусебно се дополнуваат и ја образуваат нејзината семантика. Учесниците на свадбата и нивните строго одредени функции и должности имаат исклучително значење за обредниот процес – кумот како најважно обредно лице чие учество во црковниот ритуал е задолжително, старосватот итн. Кумството има три клучни обредни моменти: **крштевање** на новороденчето; **прво стрижење на косата** и **венчавање**[2]*,* **свршувачка***.* Функциите што ги исполнувал старосватот покажуваат архаични црти (одговорноста за земањето и за водењето на невестата во новиот дом, водењето на свадбената поворка и др.).

Свадбениот обреден процес е претставен со претсвадбени и постсвадбени обреди, кои се сообразени со празниците и годишниот календар. Свадбените симболи не се изолирани еден од друг, туку се меѓусебно поврзани и функционираат како систем „преведен“ на јазикот на обредните лица и нивните постапки, на обредните предмети, на јазикот на просторот и на времето.

Претсвадбениот обреден комплекс е поврзан со: изборот на девојката, стројникувањето, свршувачката, месењето на обредните лебови, китењето на бајракот, китењето на картата за канење на кумот и на гостите, канењето на мртвите, плетењето на венецот, подготвувањето на младоженската постела, носењето на невестинското руво, бричењето на зетот, збогувањето на невестата со семејството (РНММ: 356). Во врска со претсвадбената обредност се називите **венчавка**, **венчулка**, **свршавка**, **свршувачка**, **углав** *ветување меѓу двајца дека ќе стапат во брак,* **мал нишан**, **мал строј**, **мал армас** *договор меѓу двете семејства со* **менување нишани**, **дарови**, по којшто девојката е **свршена**, **таксана**, **годена**, **армасана**, а момчето **годеник**, **свршеник**, **армасаник**, па **сватосување**, **армасување, стројникување** *стар обичај во куќата на девојката по доаѓањето на стројниците (во недела, понеделник или среда) за да бараат согласност од родителите,* **армасар, армасник, стројник, сводник, свршувач, снобник, намерник**, **зговорник, изводник**, **сводник** *кој посредува меѓу две семејства, за да добие двострана согласност неопходна за понатамошните постапки поврзани со свршувачката и за да дојде до склучување брак*, **оглед** *посета на девојка што е за мажење,* **огледник** *тој што ја гледа девојката што е за мажење, стројник,* **стројува, стројникува, глави** *посредува меѓу момче и девојка, односно меѓу нивните родители за да дојде до свршувачка, склучување брак,* **мала рака** (**рока**) *пр-*

[2] Во теолошката терминологија **венчание** е чинот на склучување црковен брак, кој се состои од *чинот на свршувачката* **обручение** или **прстенување** и *чинот на венчавањето* со **полагањето на венците** *на главите од младоженците*.

вото бакнување рака на стројникот и **голема рака** (**рока**) *официјалниот договор меѓу семејствата,* **строј**, **голем нишан**, **менување нишан, голем строј**, **зговор**, **голем армас** *чинот на посетата на роднините на момчето со прстенот и со подготвените дарови на ручек кај девојката и договорот за денот на свадбата,* **канач**, **зовач**, **калесар**, **калесник** *тој што кани по куќите на свадба,* една недела пред одржувањето на свадбата со мали, ткаени торби *(со вино, погачи, со колаци),* но **калесник** е и *предмет со кој се канат гости (јаболко, погача и сл.) на свадба, веселба и сл.,* **калесарка**, **калесница** *таа што кани на свадба и сл.* и *дрвен плоснат сад, матарка со која се кани на свадба и сл*., **засевка** *свадбен обичај што се изведува во определен ден пред свадбата, при што се засејува брашно за свадбениот леб,* **замес**, **замеска** *народен обичај на три дена пред свадбата, во четврток рано наутро, во куќата на младоженецот да се месат две погачи: една за невестата, друга за кумата,* **замески** *девојки што месат леб и колаче од кај момчето пред свадбата (од петокот се месел лебот)* по симболично пречистување на брашното низ неколку нови сита*,* **проводија** *дар во пари што се дава на невеста.*

Свадбената обредност ги опфаќа: собирањето и китењето на сватовите, пристигнувањето на сватовите, одењето по невестата, пречекувањето на сватовите, гледањето на младоженецот преку прстен или сито, откупувањето на невестата од страна на младоженецот, свекорот, кумот и деверите, обувањето на чевлите на невестата од страна на деверот, дарувањето на деверите и роднините на невестата, изведувањето на невестата, пеењето прошталните песни пред заминувањето од татковиот дом, венчавањето, дарувањето на роднините на момчето пред новиот дом, пречекувањето на невестата од страна на свекрвата со разни обредни активности за воведување во новиот дом и во брачниот живот, свеченият ручек, првата брачна ноќ (РНММ: 356). Со свадбената обредност се поврзуваат називите: **венчаник** *младоженец*, *сопруг*, **венчаница** *венчана жена*, *сопруга*, **закон** *венчавање на младите во црква*, **канески** *млади девојки кои заигруваат кај невестата*, **даровина** *дарови донесени од кај невестата*, **руба**, **бовча**, **моминѕки чеиз**, **приќа**, **руво** *облека донесена од кај таткото*, **мираз** *недвижен имот*, *најчесто земја како дар за невестата*, **тулупан** *невестинско венче*, **превез**, **срамник** *просирна ткаенина со која е прекриена главата на невестата*, **забричување** *чинот на бричење на зетот од страна на кумот и деверите пред тргнувањето по невестата*, **предвесници**, **муштулџии**, **аберџии** *оние што први одат кај невестата да известат дека пристигаат младоженецот и сватовите*, **прстенари** *свадбена поворка што оди по невеста*, **(ф)руглица**, **фаруглија**, **свадбен**, **свадбарски бајрак** *бајрак што се носи на свадба*, *украсен со босилек*, *јаболко и шамивче*, **китење сватови** *најчесто со цвеќе и рузмарин*, **свадбар** *сват*, *гостин на свадба*, **свадбено (кумово) дрвце** *свадбен реквизит од плодно дрво со 3-5 чатали*, *на кои се ставаат јаболка, круши, смокви, се украсува со бршлен и здравец и стои на масата на кумот на свадбената трпеза пред кумот за да го благослови создавањето на новото семејство,* **месарија**, **ашчиница** *роднина на момчето што меси и готви за свадбата,* **свадбен колач**, **младоженски**, **невестински колач**, **прстенарска погача**, **блага погача**, **сваќа** *месената свадбена погача,* **галабник** *специјална свадбена погача со тестени фигурички –* ***галабје*** *и со очи од пченкарни зрна,* **скуталче**, **накоњче** *машко дете, коешто невестата го зема в раце на*

куќниот праг, го крева три пати за да раѓа машки деца, **сват**, **сватко**, **сваќа**, **сватови** *роднини чии син и ќерка се во заеднички брак, гости на свадба*, **законици** *заедничко именување на кумот, старосватот и деверот,* **старосват**, **старосватец**, **старејко**, **стар побратим**, **поткумник** *втор сведок при венчавање, најчесто близок пријател на младоженецот, старосват*, **старејковица** *старосватица, придружничка на невестата при венчавање* **кум**, **нунко** *тој што венчава или крштава,* **кума**, **кумица**, **нунка** *таа што венчава или крштава* или *жена на кумот,* **кумува** *венчава или крштава,* **кумство**, **нунковство**, **кумување** (**нункување**), **големо светијонство** *однос меѓу две семејства – кум и крштеник; должност на кум, комплексна целина од верувања, обреди, кои потекнуваат од веќе воспоставени врски меѓу луѓето,* **побратим**, **шафер**, **фругличар** *девер на свадбата*, **голем побратим**, **стар девер** и **мал побратим**, **мал девер** *обично најблиски роднини на момчето,* **деверисување** *одење на деверите во домот на невестата (постариот ги носел чевлите, што ги обувала на третиот пат, а помалиот ѝ го ставал венецот).*

Посвадбената обредност ги опфаќа: испраќањето на деверите во куќата на невестата за пренесување на веста за чесноста, дарувањето на деверите, благата ракија, враќањето на деверите, водењето на невестата на вода, во саботата одењето на првиче во куќата на невестата, за да ја дочекаат **саботнината** во нивната куќа, замесувањето на првиот леб од страна на невестата. Иако денес обично се одржуваат свадбените традиции, додека претсвадбената и посвадбената обредност се редуцирани или речиси отфрлени, сепак се зачувани некои обреди како и соодветните називи, пр. **црвена ракија**, **блага**, **невестинска ракија** *блага ракија подготвена од невестата*, **првиче**, **мало првиче**, **на виќе**, **на виќење** *прва посета на родителите на невестата во куќата на зетот во првата недела по свадбата,* но и *првата гозба по свадбата кај таткото на невестата или кај нејзиниот свекор за точно определен број гости,* **прегозба** *гозба што ја приредуваат зетот и невестата за родителите на невестата во првиот четврток по свадбата,* **вториче** *обичај кога зетот со своите роднини оди кај родителите на невестата вториот петок по свадбата,* **големо првиче** *посета на невестата и зетот со фамилијата во домот на мајката и таткото на невестата*, **повратка** *посета, на гости на омажената ќерка кај мајката по две-три недели.*

Начинот на погребувањето и погребните обреди непосредно се поврзани со традиционалните културни вредности и идеолошките сфаќања на луѓето, а во нив се вткаени и најсуштествените елементи од материјалната (гробни прилози) и духовната култура. И во сферата на погребувањето се следат мешања на различни културни и етнички елементи, што се должат на историските околности на Балканот. Човековиот однос кон смртта е придружуван од соодветни обреди, ритуали како систем од норми на однесување означен како **смртни**, **посмртни**, **погребни обичаи** и **обреди** или **култ на мртвите**. Обредниот комплекс поврзан со смртта е дел од духовната култура кој е најмалку изложен на промени, со многу зачувани архаични елементи, кои понекогаш добиваат само нова религиска смисла.

Во погребните обреди се опфаќаат: миењето на покојникот, облекувањето во нова облека, отворањето на вратите и на прозорците, истурањето вода од домашните садови, покривањето на огледалата, отпејувањето од

свештеникот, подготовките за погреб. Во духот на христијанската религија, што на верниците им ветува нов живот, широко е прифатено оставањето храна за покојникот. Со посмртната, погребната обредност се поврзуваат **ковчег**, **сандак** *сандак за закоп,* **одар** *легло на кое лежи мртовецот до неговото закопување,* **платно**, **покров** *ткаенина со која се покрива телото на мртовецот,* **мртовечка**, **бој-свеќа** *свеќа од памучен конец којшто одговара на висината (должината на покојникот) и восок, со кружна, т.е. спирална форма или замотана во клопче,* **закоп**, **погребување**, **закопување, закопувачка** *погреб,* **гроб**, **гробнина, гробница, жал, жалник** *место каде што е погребан еден или повеќе мртовци,* **тажачка** *лице што тажи, особено на погреб,* **редење**, **тажење**, **плач** *оплакување на покојникот,* **месарија**, **месарика** *постара жена што ја приготвува пченицата што се раздава за покојникот,* **коливо** *варена пченица што се раздава за душа,* **нафора**, **панагија**, **литургија**, **проскура** *лебови раздавани на задушници*, **посмртна обредна трпеза (ручек)** *на гробиштата му се дава почесно место на умрениот – прво нему му се дава од сите јадења како да присуствува на трпезата (дел од храната се става на земја).* Посебен дел од обичаите се оние од постпогребниот период до одржувањето на последниот помен, за воспоставување контакт меѓу живите и мртвите меѓу двата далечни света, како и обичаите поврзани со *деновите посветени на сите мртви* – **задушниците**. Во врска со тоа се и термините **трети ден**, **поутрина**, **будење**, **разбуднина** *посета на гробот на следниот ден по погребувањето,* **миење на покојникот** *обредно со вино и вода посипани кај крстот*, **помен**, **изнесување**, **изнесувачка, пејачка** *помен за умрениот, опело, парастос,* **мал парастас** *помен на дваесеттиот ден*, **четириесет дена**, **шест недели**, **парастас** *еден од најважните помени на четириесеттиот ден од смртта,* **раздавање**, **за душа** *давање храна за душата на покојникот на повеќе лица,* **мртвен ден**, **задуша**, **задушнина**, **задушница** *црковна служба за помен на мртвите, ден определен од црквата за спомен на мртвите* и *тоа што се раздава за задуша,* **Духовден**, **шестје** *Духовден, празник што е шест недели по Велигден,* **На оној свет** *задгробен живот*.

Иако обичаите што се изведуваат на календарските празници во некои детали меѓусебно се разликуваат од регион до регион, па дури и од село до село, сепак се изделуваат заеднички елементи, како на пр. коледарскиот оган, дрвото Бадник, коледицата проследена со коледарските песни, кравајчето со сребрена паричка и др.

Во циклусот зимски календарски празници, покрај Бадник и Божик се вбројуваат и: Василица, Водокрст, Богојавление/Водици (познат и како Машки Водици) и празникот Собор на св. Јован Крстител (Женски Водици). Целиот период, *од Божик до Водици*, се нарекува **некрстени денови**, **самовилни денови**, **лоши** или **погани денови**, **нечисти** или **мрсни денови** и (**Х**)**Ристосови денови** исполнети со активности на негативните демони, но и со разни магиски заштитни дејства (Китевски, 1996:22).

Бадник се слави вечерта пред Божик, а неговото име се поврзува со **бдение**, односно со чувањето на огнот да не згасне (Вражиновски, 2000:46). Со празникот **Св. Игнат** (познат и како **прв ден Божик**) на кој се месат колачиња, почнуваат Бадниковите обичаи, се изведува обичајот **полаза** *прва утринска посета*, според кој и денот се нарекува **Полезовден**, а **полазеник**, **полезник** е *првиот гостин што го пречекорувал прагот на куќата* на овој

ден (па и на Божик) и навестува каква ќе биде претстојната година (ако е млад, убав човек ќе биде среќна и успешна, додека ако е изнемоштен старец ќе биде лоша). **Бадник** *е верски православен празник, ден спроти Божик,* се слави со **Бадникова трпеза (софра)** *од посна храна: сарма, грав, компири, зелник, овошје и сл.* со цел врз принципот на имитативната магија да обезбеди богат род на земјоделските култури, **Бадниковица** *дабово дрво или дабова гранка – симбол на празникот Бадник, чие сечење и палење е момент од суштинско значење за празникот.* Некои обредни термини за коледарските празници се локални, а други имаат поширока употреба. Пр. **коледашка** 1. *лепче што го меси домаќинката за децата (за секого по едно) пред Божик и Велигден; даровите со кои домаќинката ги дарува коледарите (ореви, костени, крушки, пари и сл.); торба за коледе*, **коледари** *детските групи кои ги обиколуваат куќите,* **коледување***,* **коледица**, **коледа**, **коледе** *обичајот кога коледарите влегуваат во куќите и таму ги пеат коледарските песни, а домаќините ги даруваат со колачиња и овошје (ореви, костени, јаболка), пари,* **бадникарец** *колаче што се дава на коледарите на Коледе и на Василица,* **гугушки**, **гугалици** *специјални лепчиња (наликуваат на птица) за децата на Бадник,* **коледарски колак** *леб во вид на ѓеврек, се носи в црква пред Божик на Коледе,* **кравајче** *мало колаче што се меси за Коледе и се дава на деца,* **Бадникови питулици** *се постилци (пелени) подготвени од домаќинките за вечера на Бадник (без масло, само со шербет и ореви)*, **коледачка** *палка со којашто коледарот чука на порта кога пее коледарски песни,* **бадниково гранче** *гранче што се фрлало во разгореният оган во чест и слава на празникот што доаѓал*, **полазеник** *оној што прв ќе влезе на Божик.* Божикните обичаи се продолжение на **коледарските** (**бадникарските**). **Божик** е еден од најголемите христијански празници празнуван во чест и слава на Христовото раѓање. **Василица**, **Стара** или **Православна нова година** е *денот на св. Василиј Велики и Нова Година (по стариот календар), на кој се меси лепче со паричка во него, а кој ќе ја најде паричката го добива благословот на св. Василиј Велики за претстојната година,* **Василичари**, **Суровари**, **Бабари**, **Бамбурци**, **Џамалари**, **Ешкари**, **Русалии** се *маскирани машки групи кои изведуваат обредни игри во текот на дванаесетте некрстени денови* (периодот од раѓањето до крштевањето на Исус Христос). И обичајот **Русалии** *се изведува во т.н. некрстени денови*. Обредните **русалиски ора** ги изведуваат мажи во бела **русалиска облека**, со дрвени сабји, а водачот носи секира **балта**. *Обичајот со маски*, **Џамала**, исто така се изведува во некрстените денови. Во неговата основа е сценариото на селската свадба, но и симболично умирање и оживување. **Водици** е *празникот на кој се осветуваат водите со фрлање крст во нив,* практикувано во цела Македонија. Се нарекуваат и **Машки водици** или **Богојавление** и **Женски водици** или **Собор на св. Јован Крстител**. Со овој празник се поврзува терминот **нејатка** *денот на строг пост спроти Богојавление,* **водичарки** *момински групи облечени во невестинска носија, со китки во појасот, коишто ги обиколуваат куќите во селото пеејќи пригодни песни првиот ден, пеат песни – благослови, наменети на мажите, а на вториот – на жените, момите и девојчињата*, **водичарски песни** *песни што се пеат на празникот* **Богојавление** (**Војордани**) или **Водици**, **осветена***,* **пеана**, **крстена вода**, **богојавленска вода** *осветената вода по фрлањето на крстот, со која се попрскуваат куќите, нивите, а се користи и како лек.* **Летник** е *првиот ден од месецот март кога*

се сучат **мартинки** *тенко усукано врвче од бел и црвен конец што им се врзува на рацете на децата на први март за заштита од, глувци, болви, од змии и несреќи*. Празникот **Младенци** се смета за премин кон пролетните празници: Тодорова сабота, Благовештение, Цветници, Велигден, Ѓурѓовден и др. Домаќинките на овој ден замесувале четириесет мали лепчиња, во чест на светите четириесет севастиски маченици, кои настрадале поради тоа што одбиле да ги гонат христијаните. Вечерта спроти празникот **Тодорица**, **Тодорова сабота** се прави **Тодорички леб** или **погача** (се замесувало со осветена вода) и се раздава за здравје на луѓето и стоката. **Месопусна, Месна недела** е неделата пред Прочка, наречена и **Месни Поклади**, *зашто на тој ден се запокладува (запостува) со месо, месни производи и свинска маст,* **месници** *времето од Божик до сирната недела, пред велигденскиот пост, кога се јаде месо,* **Сирници**, **Сирна недела**, **Сиропусна** или **Бела недела** *седмицата од Месни поклади до Прочка во која се јадат млечни производи,* На ниво на семејната обредност **Прочка**, **Проштени поклади** е *празникот спроти почетокот на велигденските пости* познат по обичајот **проштевање**, **барање прошка** *помладите бараат прошка од постарите, меѓусебно се простуваат грешките.* На овој ден се изведува обредот **амкање (јајце)** *покладна игра, натпревар со јајце врзано на конец*, познат кај сите Македонци. Понеделникот по Прочка се вика **Чист понеделник** и е почеток на долгите велигденски пости. **Тримир**, **тримери** е *тридневен пост пред велигденските пости (од понеделник до среда), без никаква храна и течност.*

За повеќето обичаи поврзани со Велигден и деновите што му претходат (**Великата** или **Страсна недела**), има соодветни термини, како на пр. **поклади** *денот спроти пости кога последен ден се јаде мрсно,* **поклади** (Божикни, Велигденски, Петровденски, Бели, Сирни поклади) *домашни гозби пред големите пости, на кои учествуваат сите членови на семејството,* **петолебие** *пет мали лепчиња за в црква, особено за богослужбата во петоците на велигденските пости.* **Лазара**, **Лазарова сабота**, **Лазароден, лазарица** е саботата пред Цветници, *со која се поврзани определени обичаи со песни и игри,* а **лазарки**, **лазаринки** се *девојки што пеат и танцуваат на Лазарова сабота* низ куќите и се верува дека носат радост, среќа и благодат во куќата што ќе ја посетат. Најважен обичај на **Велики четврток** или **Величетврток** е **вапсувањето јајца** пред да изгрее сонцето. **Велики петок**, **Велипеток** и **Распет петок** (ден на кој е распнат Исус) се смета за најтежок празник во годината, тогаш не се работи, се оди во црквата каде што се оставаат дарови на Христовото распетие. На Велигден, на полноќ сите присутни со „**Христос воскресе**“ три пати ја обиколуваат црквата, а по големата литургија се причестуваат, се кршкаат со црвените јајца и се омрсуваат. Сп. **причесна**, **причест**, **комка** *вино и залче леб што им се дава на верниците на крајот на постот,* називите **божјарче**, **господово јајце**, **првак** или **прваче**, **пророк** *првото бојадисано велигденско јајце,* па називите **чувар**, **стражар** мотивирани од својствата на амајлија, што им се припишувале и верувањето дека ги штитат домот и семејството од болести и од зло, **куќник** *јајце што се вапсува пред Велигден на Велја среда и се става на куќа неколку дена,* **велигденик** *ритуално лепче од пресно или од кисело тесто*. **Ѓурѓовден** се вбројува меѓу поголемите пролетни празници, во неговата основа е празнувањето на природата, на животот, а со него се поврзани терминте **запотка, запотнување**, **на потка** *обичај да се берат лескови прачки (зелени врбови или др.) и да се за-*

потнуваат куќите, плевните, нивите и др., **потки** *лескови прачки коишто ги чуваат објектите и родот од секакви штети, град, болести и сл.,* **кланик** *јагне што се коле за Ѓурѓовден* како жртва за напредок и плодност. Познато е **китењето** на куќите со врбови гранчиња за здравје и сл. **Духовден**, **Педесетница** е *празник во спомен на слегувањето на Св. Дух на апостолите, педесет дена по Велигден,* се именува и **Троичен ден** *или* **Света Троица***, зашто, по слегувањето на Св. Дух, се открива тајната на Св. Троица*.

Секоја потесна или поширока македонска фамилија има своја **слава** (**сведен**), **куќна слава**, **ден**, **свечен ден** што како чествување на домашниот заштитник се пренесува на потомството, а семејствата се нарекуваат: **светатројчовци**, **светапетковци**, **светиниколовци** и др., соодветно на почитувањето на св. Троица, св. Петка, св. Никола. Најчести се куќните слави од есенскиот и зимскиот календарски циклус св. Никола, Митровден, св. Архангел Михаил. Секоја куќа имала **параклис** *мал простор во кој се чувала иконата на светецот заштитник на семејството*, **кандило**, **крстена вода**, **икона** од Богородица и Исус, пред која на празник се палело кандилото. Со семејните слави се поврзани **вечерник**, **светилеб** *леб што се носи в црква спроти славата на куќата за да го отпее попот* **заслог** *ден спроти празникот,* **славски колач**, **куќен ле**б *погачата над која се изведувал молитвениот празничен христијански обред, заедно со вино и* **славската свеќа**, па **дение**, **петолебие** *пет парчиња ишарани со проскурник: едно за нафора, две отпеани од попот за дома и две за попот*, **сведенци** *луѓе што чекаат празник (сведен),* **ден** *празник, куќна или селска слава,* **именден** *ден кога се слави името обично според името на некој светец,* а називот **ветени денови** се однесува на *денови посветени на определен светец од кого се побарала или добила помош, па се дало ветување за славење на името и празникот.*

Покрај семејните, фамилијарните празници има и празници што ги празнуваат цела села, во чест на еден заеднички светец, се коле заеднички **курбан** (селски, градски), за здравје на целата заедница, богат род од посевите, заштита од временски непогоди и сл., се подготвува **ортија** *заеднички ручек*. Семејните и еснафските курбани поврзани со одредени календарски празници (Митровден, Ѓурѓовден, Спасовден, Голема и Мала Богородица) имаат иста цел: здравје и благосостојба на членовите на семејството, еснафот. На пр. св. Трифун е заштитник на лозарите, покровител на „меанџискиот еснаф“ и со **трипунска вода** *осветена вода на овој ден*, се прскале лозјата за подобар род.

Многубројните обичаи и обреди се практикуваат со цел да се смилостиват силите за кои се верува дека имаат големо влијание врз човековиот живот. Дел од нив се поврзани со календарскиот циклус, односно со христијанските празници, дел се однесуваат на семејниот живот и обичаите, но единствена нишка е желбата да се обезбеди здравје, плодност, благосостојба за себе и за поширокаата заедница. Функцијата на обредот е да воспостави заедништво, да поттикне исполнување на определени верски, национални, општествени обврски, кои заедницата ги има преземено на себе како општоважечки за сите. Црквата има вклучено многу стари претхристијански верувања како дел од своето христијанско учење, а народот ги поврзува со христијанските празнувања. Македонците, живеејќи во патријархална средина настојувале да ги зачуваат традиционалните елементи на живеење и голем дел од обредите и обичаите се присутни до денес.

Истражувањето на терминологијата на обредите и обичаите кај Македонците овозможуваат да се согледаат културните традиции во различни македонски подрачја, како сведоштво за културното единство на Македонците. Преку обредните структури и соодветната терминологија можат да се следат специфичните елементи што го градат етничкиот идентитет на Македонците и тоа во балкански, јужнословенски и словенски контекст. Дел од оваа лексика е карактеристичен за одделни региони, пр. **прва**, **мала веридба**, **мал сроj**; **главна веридба**, **голем**, **сроj поголем**. Локални називи во врска со подготовката на свршувачката се и **мала рака** и **голема рака**, а друг дел упатува на обреди и обичаи што може да се сметаат за балкански, јужнословенски (кравајчето, лепче со паричка, амкањето, носењето **мартинки** итн.) и општословенски феномени. Специфичните елементи го градат етничкиот идентитет на Македонците, афирмирајќи ја националната култура и јазикот како духовно културно наследство.

Литература:

Бандиќ, Д. 1986. Функционални приступ проучавању породичне славе, *Гласник ЕИ*, бр. 35, Београд. САНУ.

Бачанов, П. 1981. За некои карактеристики на една варијанта на кривогаштанската машка и женска свадба. *Фолклорот и етнологијата на Битола и Битолско*. Битола, МАНУ, ДНУ-Битола.УНК Илинденски денови-Битола.

Беќарова, О. 1973. Ѓурѓовденски обичаи во Реканските села (Леринско), *Македонски фолклор*, год. VI, бр. 12, Скопје.

Бошначки, О. 1972. Кон свадбените обреди, игри и песни во Малешево, *Македонски фолклор*, 9-10, Скопје.

Китевски, М. 1996. *Македонски народни празници и обичаи*, Скопје, Менора.

Крстева, А. 1996. Празнична и обредна храна, *Етнологија на Македонците*, Скопје, МАНУ.

Малинов, З. 2001. *Посмртните обичаи во Брегалничката област*, Скопје. Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Малинов, З. 2004. Народниот обреден календар во Штипско. *Спектар*, бр. 43-44, бр. 45-46, Скопје, 203-217, 221-234.

Мирчевска, М. 2007. *Вербални и невербални етнички симболи во Горна Река*, Скопје.

Никодиноски, Т. 1991. Обичаите и обредите поврзани со раѓањето на детето во Дебарца-Охридско, *Македонски фолклор,* год. XXIV, бр. 48, Скопје, 181-191.

Петреска, В. 1998. *Пролетните обичаи, обреди и верувања кај Мијаците,* Скопје, Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Петреска, В. 2002. *Свадбата како обред на премин кај Македонците од Брсјачката етнографска целина*, Скопје, Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Петреска, В. 2005. *Систем на сродство кај Македонците,* Скопје, Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Петреска, В. 2008. *Етнографија на современиот семеен живот во македонското семејство*, Скопје, Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Ристески, Љ. 1999. *Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово,* Прилеп, Институт за старословенска култура.

РНММ 2000. Вражиновски, Т. (ред.). *Речник на народната митологија на Македонците,* Скопје-Прилеп, Книгоиздателство „Матица македонска“, Институт за старословенска култура.

Стоичовски, Б. 2000. Свадбарските песни и обичаи во Кумановско, *Фолклорот во Куманово и Кумановско*. Скопје, Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Толстој, Н. И. 1995. *Језик словенске културе,* I Језик и култура, Ниш.

THE LEXIS FROM THE AREA OF MACEDONIAN TRADITIONAL RITUALS AND CUSTOMS

Liljana Makarijoska

Summary

The lexical fund from the area of the Macedonian rituals and customs represents a noteworthy contribution to the research of the Macedonian cultural heritage.

The respecting of the traditional calendar and family (post-puerperal, wedding and posthumous) customs and rituals reflects the life and the spirit of the Macedonian people, which is confirmed by the use of the ritual lexis on the Macedonian language territory. Part of this lexis characterizes particular regions, and other part indicates rituals and customs that could be considered as Balkan, South-Slavonic and general Slavonic elements. The specific elements built the ethnical identity of Macedonians, affirming the national culture and language, as spiritual cultural heritage.

394.25(497.7)
изворен научен труд

КАРНЕВАЛИТЕ ВО МАКЕДОНИЈА – ТРАДИЦИЈА И СОВРЕМЕНОСТ

д-р Катерина Петровска – Кузманова

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
Институт за фолклор „Марко Цепенков“

клучни зборови: маска, маскирање, карневал, традиција, современост
key words: Mask, masking, carnival, tradition, contemporariness

Овој синтетички прилог се однесува и ја промислува виталноста на карневалите. Станува збор за споредбено разгледување на различните типови и модели на празнување кои ги среќаваме во нив. Тоа е традиција длабоко вкоренета во животот на човекот. Затоа може да се каже дека тие секогаш во себе носат мошне архаични црти, чии почеток може да се бара во раната историја на европските народи. Несомнено дека карневалите се поврзани со црковно - календарските значајни датуми, но исто така треба да се спомене дека тие никогаш не се христијанизирале докрај, за што сведочат и бројните записи во црковните книги со кои се осудува ваквиот вид на прослава. Но, и покрај таквиот однос на црквата кон овој вид празнувања, карневалот како форма на празнување опстанал до нашите денови. Затоа може да се каже дека карневалот со својата форма е сведок на паганството, но тоа не значи дека тој е последниот тврдокорен неверник и ова постојано треба да го имаме на ум кога зборуваме за карневалот. Ваквата состојба отвора уште едно мошне интересно поле за истражување, а тоа е начинот на кој карневалите опстануваше и на кој се прилагодувале кон промените што се случувале во општеството. Секако дека во оваа смисла како несомнен се појавува фактот дека процесите што се одигрувале во општеството имале свое влијание врз функционирањето и постоењето на карневалите. Исто како што нивниот опстанок и долгото траење ни укажува дека тие имаат посебно место во фолклорот на секој народ. Токму во овој факт се наоѓа поттикот да се истражува карневалот, неговото место и улога во народната култура. Во оваа смисла како неминовни ни се наметнуваат прашањата поврзани со генезата на карневалите, развојот на неговите одделни елементи, промените што се случуваат и нивната функција во минатото и денес. Одговорите на овие и други непоставени прашања ќе ги побараме во карневалската традиција, која сè уште е присутна.

Магијата на плодноста која лежи во основата на бројните древни култови, се среќава и во современите карневали, остатоците се гледаат во постапките на непристојно однесување во игрите што се изведуваат како на пр. ожи-

вување на мртовец, посипување со пепел/брашно, прскање со вода, погреб или свадба, учество на животни во карневалот (петел, вол, јарец и др.) и присуството на фалички симболи во поворката во форма на реквизити – стапови. Маскираните машки групи[1] во себе содржат уште една магиска улога која е истовремено и иницијациска, а тоа е дека учеството во тие групи е знак на зрелоста и претставува значаен миг за момчето, затоа што неговото прифаќање во групата истовремено е потврда на статусот на возрасна личност во заедницата. Најголемиот број од обредните случувања кои се поврзани со маскирањето, денес немаат магиски карактер, иако постои во одредени постапки како што е на пр. тајноста поврзана со изработката на маските. Сепак, голем број од карневалските постапки се, всушност, надживеани, односно ја изгубиле својата првична идеја. Овде се поставува прашањето дали е можно преживување на формата без идеја? Првата помисла поврзана со одговорот на ова прашање е дека тоа и не е можно, но позадлабоченото разгледување на состојбата со предметот на нашето истражување ни покажува дека тоа е можно ако се промени значењето, а формата остане иста. Промените што се случуваат во рамките на карневалите и не се така случајни, но исто така може слободно да се каже дека тие најпрво се случуваат во свеста на учесниците. Постапките и реквизитите можат да останат исти со векови, но заради промената на општествениот (историскиот) контекст, како и нивната функција во заедницата (а со тоа и мотивацијата на учесниците за партиципација) постојано ги модифицираат нивните значења. Привлечноста на маските, бучната веселба, пиење и јадење и миговите на слободно однесување го толкува карневалот како збир на ликови и постапки, па и како збир на стандардни или конвенционални симболи, кои ги надживуваат заборавените пораки и значења (Lozica I. 1986: 33-34, 1988: 88-89).

Секако дека карневалот веќе стотина години е средство за остварување на најпотполн превrат, превrат кој не го нарушува вистинското уредување. Карневалското кружно обновување на светот е само претстава, бидејќи цикличното поимање на времето веќе одамна е надминато. Несомнено во човековата природа постои бунт против смртта, затоа што тој како единка тежнее кон бесмртноста и одбива да ја игра улогата на зрно песок во мозаикот на светот. Човекот сака да се поистоветува со божествената целина, а бидејќи тоа не му оди од рака, подготвен е да се идентификува со ограничените целини на семејството, племето, родот, сталежот, професијата, заедницата во која живее. Изведбата на фолклорните карневалски прослави го следи ритамот на астрономскиот и на вегетацискиот циклус настојувајќи барем да го оствари привидот на бесмртноста и на сигурноста со воведувањето на кружното време по примерот на природата. Но, кружниот тек на празниците не треба да се сфати само како слепо следење на природните појави. Тоа мошне добро може да се проследи преку промените што се случуваат во карневалот, кои само ја покажуваат силата на обичаите и народната култура. Промените што прославите и обичаите ги внесуваат во сивилото на секојдневието се емотивно обоени и тие на посебен начин ја хуманизираат и ја анимираат општествената заедница давајќи ѝ антропоморфни значења, со што карневалското преправање станува блиско до политичкиот театар. Во сите настани од овој тип не е тешко да се откријат хуморот и сатирата, кои се содржани во разновид-

[1] Групите на маскирани лица со животински кожи се исклучиво мажи.

ните карактери претставени во маските, во содржината на изведбите, во значењето на сториите од кои тие вообичаено се состојат. Денес, во обредите, магиската функција сè повеќе и сè почесто се заменува со хуморот. Намалувањето на магискиот елемент и наголемувањето на општествениот, најдобро го опишува Олга Супек, кога вели: „постојат три аспекти на карневалскиот ритуал: придвижување од поранешното симболичко манипулирање со природата кон симболичко манипулирање со луѓето; традициските и иновациските изразни средства на карневалот; неговиот однос кон културниот/општествениот ред и неред“ (Supek O.1988, 67).

Од дејствата што се присутни во карневалските свеченост најчесто се среќаваат маскираните сватови, што произлегува од сличностите кои се појавуваат и во свадбата и во карневалот. И за време на свадбата и за време на карневалот добро се јаде и се пие, се пее, се танцува, а однесувањето на учесниците е однапред определено и формализирано. Во двете ситуации среќаваме поделба на улогите, а со нив доминира веселбата и ласцивноста, па појавата на свадбата во карневалот може да се толкува со емотивна и тематска сродност. Но, освен во однос на формалните карактеристики, паралелите можат да се подвлечат и на поинаков начин, во заднината на двата обреда стои магијата на плодноста, преку која се воспоставува врска со старите аграрни култови, со митската слика на враќањето на предците во зимскиот период. Во прилог на ова тврдење можат да се наведат низа постапки што ги потврдуваат овие претпоставки: замена на половите на младенците, инсценација на породувањето, оживувањето на мртовецот, што ни укажува дека маскираните лица ни го прикажуваат човековиот животен циклус и со тоа влијаат на продолжување на плодноста и на обновата на вегетацискиот календарски круг. Освен блискоста со свадбата, преку нејзина инсценација како составен дел од обредот, може да се каже дека карневалот го соединува животот и смртта, на сличен начин како што ги помирува сите други спротивности.

Променливоста и варијациите во склопот на карневалските настани не е показател на изумирање на деформација или деградација на традициските вредности. Туку напротив менувањето и актуализацијата можат да покажат дека обичајот живее, тие се доказ на неговото значење, улога и важност, во животот на заедницата. Во оваа смисла размислува и Велецка, според која трансформацијата на паганските ритуали, со текот на времето, во традицијата добива различни форми, затоа во некои случаи таа оди по линијата на развој на театрабилноста и игривото начело (Велецкая Н., 1984, 15). Во иста линија се движат и размислувањата дека промените што настапуваат во современата социокултурна ситуација укажуваат на неизбежната трансформација на редица од елементите на традиционалните обичаи. „Еден од најважните проблеми на современите проучувања на фолклорот е проблемот на значењето на терминот „современ фолклор“, кој се однесува на односот меѓу традиционалните и современите форми на вербален, ритуален и пластичен фолклор. ... Актуализацијата на традиционалните обичаи најчесто се изразува во травестијата на обичајот, со употреба на супститути на неговите најбитни пластични, вербални и ритуални елементи. Травестијата на обичаите во потполност наликува на ставањето на маска во модерното чувство за ритуални игри. ... всушност, овие обичаи не се ритуали со маски, туку современо чувство за ритуал и желба да се сочува традицијата за употреба на специфични

„маски“ во изведбата“ (Вуков Н., 1998, 43). Традицијата е исправена пред неопходноста или воопшто да не биде запазена, да биде заборавена или да биде стилизирана, театрализирана, т.е доживувана на поинаков начин. Од денешен аспект и двата случаи изгледаат сосема природно на фонот на развојот на новата митологија, која е соодветна со десакрализацијата на обредноста преку дејството на медиската информација. Обредот во современото сознание има многу поразлични функции од оние во традиционалната култура, затоа обидите да биде актуализиран, „пресоздаден“, во современата средина се раководени од силна траверстирачка процедура. Во оваа смисла некои од промените кои се појавуваат се резултат на примената на традиционалниот модел за да се постигне сакрален ритуализам, при што до израз доаѓа функционирањето на традицијата во контекст на десакрализираната и симулираната модерна култура.

Во нашата средина, традицијата и современоста може да се следат во Вевчанскиот и во Прилепскиот карневал. За овие карневали е карактеристично паралелното постоење на традицијата и на современоста. Трансформациите што се случуваат во обредноста, според кажувањето на информаторите ги договара одборот кој е задолжен за организацијата на настанот. Улогата на одборот со текот на времето сѐ повеќе се зголемува, па така тој е вклучен во сите сегменти на настанот, од делењето на улогите до сумирањето на резултатите во случајот на Вевчанскиот карневал. Навистина, во последните неколку години, на вообичаената палимпсестна забава, се придружува календарот на приредби кои на културен план се обидуваат да го валоризираат профилот на локалниот карневал и неговата улога во современиот симболички универзум. Тоа ни укажува дека фокусот на настаните се поместува од обредноста и традицијата кон актуелноста. Во Вевчани, поворката составена од зетот, невестата и побратимите, го сочинува традиционалниот дел од карневалот, но и во нејзиното дејствување се забележува редукција на некои елементи. Во Вевчани, за трансформацијата и за редукцијата на елементите што ја сочинувале традиционалната поворка, според кажувањата на информаторите, во минатото, побратимите кои ги следеле зетот и невестата, на своите маски ставале sвона, но денес веќе не го прават тоа (Радиновски Н., АИФ, 3698). При обиколката, зетот носи стап со кој удира по вратите, со песната: „По мене бабо, по мене/ како струпска еретица,/ како прилепска ножница/ ура, сурова година.“ (Калаоски И., 2001, 86-87). Со песната се повикува старата година да замине заедно со сето во неа што било старо, грдо, неуспешно од една страна, и од друга, се повикува новата година да донесе богатство, успех, младост. Од традиционалните постапки задржано е тргнувањето на маскираните групи. „Обично овие изведби започнуваат со заедничка магија на целото село на местото каде што се палат обредните огнови кои во литературата се објаснуваат како симбол на сонцето и како елемент со чие прескокнување се доаѓа до човековото очистување на гревовите“ (Калаоски И., 2001, 86-87). Другите елементи кои му пирипаѓаат на комплексот традиционални постапки во Вевчанскиот карневал, во голем степен се рудиментирани, дарувањето на зетот и на невестата, исто така се елементи кои се однесуваат на постарата традиција. Во минатото, даровите што ги добивале василичарите биле во најтесна врска со култот на мртвите, при што се верувало дека се обезбедува богат род со помош на вишите сили. Во современоста кај овој елемент доаѓа до замена на даровите, па така сосема исчезнува дарува-

њето на продукти од кои понатаму би се готвела заедничка вечера на маскираните групи и се заменува со дарување пари. Денес, одборот кој го организира карневалот носи одлуки за начинот на трошењето на прибраните средства, а воедно води и евиденција за нивното трошење. Парите што се собираат, се трошат за плаќање на некои од трошоците поврзани со организацијата на карневалот, како на пример музиката, а порано се користеле и за обезбедување маски за следната година, но и за вложувања во подобрување на квалитетот на живот во селото, на пример: поправка на маалските улици и мостови, на селскиот водовод и канализација и др., со што карневалот почнува да добива нови димензии. Освен овие елементи кои биле присутни во минатото, денес сосема е изгубена меѓусебната борба при средба на две групи василичари. Според нашите информатори (Радиновски Н. АИФ 3698, Велковски Л., АИФ, 3699), обединувањето на двете групи се случува од 1965 година наваму, со цел целиот настан да добие поголема масовност и атрактивност, а секако тука може да се спомене и економскиот момент. На крајот од карневалот во Вевчани се палат маските што се носени за време на настанот. Овој обичај, според Калаиоски се прави сред село, но почесто во потесен круг во маалото. Но, во контекст на трансформацијата на карневалот и сè поголемото навлегување на елементите од современите карневали, овој обичај сè повеќе се заборава. Според Лозица, со огинот, во кој гори куклата или карневалските реквизити, не гори ниту доброто, ниту лошото, ниту редот, ниту нередот, туку спротивностите, со што се овозможува започнување на нов круг на секојдневието (Lozica I., 1997, 243). Во оваа постапка е одразена суштината на карневалот бидејќи се однесува на јакнењето на кохезијата и на идентитетот, внатре во заедницата.

Во Прилепскиот карневал, кој денес е познат во својата процесуална форма која е карактеристика на повеќето западноевропски карвневали од општ тип, како составен дел на карнавалската поворка се појавуваат прилепските мечкари, кои во традицијата имале поинаква намена. Овој празник во прилепскиот крај се смета за касапски празник, па заради тоа маскираните дружини ги посетуваат куќите на касапите, следени со зурли и тапани. Во смисла на традицијата треба да се каже дека утредента касапите се собираат на касапски посен грав за да си ги очистат гревовите. Како и повеќето карневали од овој тип, во текот на неговата изведба се губат сите социјални функции, а однесувањето на учесниците во карневалот е слободно. Прилепчани им плаќаат на „мечкарите“ за да си го откупат сопствениот живот. Можната магиска намена на однесувањето на учесниците во поворката во животински кожи денес е главно заборавена, исто како и паганскиот култ на предокот. Денес нивната намена и функција се сосема изменети, додека надворешниот изглед и улогите се задржани. Но, несомнено треба да се каже дека во поворките, трагата на сериозноста во изведбата ја носат токму ликовите облечени во кожи со исцрнети лица, а додека - шегата и лакрдијата е препуштена на помошните (споредните) актери во дејството. Јасно е дека карневалските ликови и постапки ги надживуваат своите изворни значења. Во врска со денешната улога и функција на прилепските мечкари треба да кажеме дека доаѓа до соединување на нивната архаична улога и функција со барањата на современиот човек. Така тие денес се дел од Прилепскиот карневал, кој ги има сите карактеристики на современите каневали. Деловите на карневалот некогаш преземени од непосредното минато, како што се палењето на реквизитите,

уличниот театар и натпреварот на маските (во двојно значење собирање и наградно натпреварување) ги претставуваат елементите кои влегуваат во современата парадигма на јавниот урбан карневал. Преку овие елементи се нагласува меѓузависноста на луѓето, особено од локалната заедница во однос на глобалното општество, а исто така симболички го изразува и редот и нередот, односно солидарноста и конфликтот во општествена смисла, па, и традицијата и промената во културна смисла. Во овој случај, станува збор за празнување во кое предметот е соочувањето на делумните идентитети кои ги создаваат градот и повторната потврда на единството на општественото градско тело, со потврдување на хиерархијата која е апсолутна и неотповикliва, минатото е присутно исклучиво затоа што е поттикнувач на празнувањето и ја храни со континуитет како вредност.

Смислата на постапките, поврзани со карневалските свечености, се наоѓа во годишната обнова на светот, под што не се подразбира обнова на природата туку и на заедницата и на општестевното уредување. Привидното превртување на светот и на општествените улоги ја постигнува катарзата и помага за помирување само на стабилното уредување. Би можело да се каже дека карневалот е вакцина за пропишаниот здрав организам на заедницата, доза на контролиран неред што го зголемува имунитетот. Карневалскиот смев смирува, гревовите се искажани, заедницата е ритуално исчистена, засилена и подготвена за нов круг во тешката игра на секојдневноста. Општетствената критика го прикажува злото со цел симболички да го исчисти бидејќи годишната обнова на светот не е само обнова на природата туку и на заедницата. Овие форми на однесување, во својата основа се насочени кон човекот и кон неговото битие, а воедно се тесно поврзани со неговата егзистенција, затоа најголемиот број истражувачи на карневалите, овие форми на однесување ги поврзуваат со Јунговите архетипови. Начелото на колективната акција, чие делување ќе функционира како метроном на заедницата, се остварува во прославата благодарејќи ѝ на присутноста на одредено минато. Учинокот на реконструирањето на градското тело како заедница во победата, но и во поразот, ги проникнува чувствата на единката, но исто така, врз неа е можно да се продолжи селективното и насоченото функционирање на агрегацијата (Mugnani F., 1997, 172). Таков е случајот и со Вевчанскиот и со Прилепскиот карневал, во кои доаѓа до израз навлегувањето на современоста во подготовка на маските, договарање и составување на сценарио за претставување на одредена групна маска која би претставувала некоја актуелна содржина. Овие изведби имаат карактер на процесија со извежбани дијалози, реплики и физички дејства, при што доминираат овие последните. Маските се движат пешки, но не ретко се употребуваат коли, во оваа поворка маските не зборуваат, понакогаш испуштаат крици, но носат одредени транспаренти кои ја надополнуваат симболиката на нивните изведби. Во вака организираниот карневал, исто така е дозволено и учеството на жени, исто така како вообичаена практика се востановува организирање на детски карневал. Од другата страна, на палимпсестните и натпреварувачките формули добар дел од празнувањето го заменува со процесуалната прошетка на маските низ градот. Тоа е мигот кога перспективата на прославата се усложнува, па е потребно да се изјасни за сопствената позиција. Гледачот кој не е дел од локалната заедница, празнувањето во целина го доживува како претстава. Напротив, пристапот на оној учесник на празнувањето, кој додуша е само гледач, но сепак при-

падник на истата локална заедница како и „активистите“, има двојно ниво на интерпретација. Првата ја предлага самото празнување (со езотеричка функција), таа ја бара илузијата на минатото и настојува да ја воспостави таа врска, додека втората, пак, ја произведува припадноста кон секојдневната мрежа на општествените односи и поттикнува да се бараат препознатливи лични идентитети. Ваквото донекаде амблемско празнување се прима како некој вид на театар на отворено. Но, според својата природа тоа се јавни изведби со комплексна мултиплицирачка структура. Тие имаат за цел да ја артикулираат групната сила, по пат на една комуникативно - дејствена ситуација, во која активно се ангажирани одредени партиципиенти. Комуникацијата овде се одвива на повеќе рамништа, таа првин се артикулира меѓу самите учесници изведувачи, потоа меѓу изведувачите и партиципиентите гледачи. Како по правило, овие обредни изведби не се ограничуваат на еднократно претставување кое лежи во основата на нивното дејство, туку го повторуваат повеќепати, на својот пат. Овде може да се каже дека вака поставеното дејство на изведбата има бесконечна композиција, која се темели врз кулминација на дејството по пат на негово приопштување кон сите учесници во изведбата. Условноста на овие изведби, всушност, се однесува на условноста на симболите кои лежат во различните приеми на магиските значења. Сето ова нè наведува да заклучиме дека за овие изведби е карактеристична семантиката на множење. Современите карневали се само дел од бројните празнувања кои го ритмизираат животот и времето на некоја заедница. Во животот на селаните како и во времето на селото заронето во наемничките ораници, згуснатото изразито симболичко однесување високо се вреднувало како забава, задоволство и социјализација. Тоа денес се разводнува во промените од последните десетици години заедно со историски значајната промена на подобрувањето на животните услови (Mugnani F., 1997, 168-169).

Но, во суштината на карневалот се наоѓа јакнењето на кохезијата и идентитетот внатре во заедницата. Имајќи ги предвид досегашните сознанија, можеме да кажеме дека општо земено трансформацијата што се случува во карневалите, води кон понатамошна нивна промена, кон создавање определени туристички и културни манифестации преку кои се промовира регионот или местото каде што се одвиваат. Потребно е да се потсетиме дека не ретко, кога станува збор за туристичката понуда, ако се сака да се ревитализира некој обичај и да се издигне на ниво на аблематско празнување на одредената заедница, обично се сместува во миговите на најсилната видливост. Таквата улога, воопшто, е наменета на празнувањата кои се поклопуваат во верските празнувања или со оние чии карактер не е изразито лудички. Сепак, само мал број од луѓето нив ги сметаат за „аблемска прослава“, што подразбира свечен настан кој го претставува градот или населеното место и му дава идентитет во рамките на културното и на општественото референтно подрачје. На крајот, во настојувањето на поврзувањето со одредено минато и воспоставувањето на аблемската „традиција“, почнува неограничено да се напојува од другите познати модалитети. Во тој контекст, карневалот е надоместок за да се постигне усогласување во иницијалната фаза која е најтешка во секоја традиција. Тој секогаш е присутен во пристапите на оние кои го прават празникот и кои ја гледаат поворката, но и во моделите на повторното воспоставување на сериозното и на свеченото празнување дури и кога мора да се задоволи со подредена улога.

Литература:

Lozica Ivan, 1990, *Izvan teatra*, Hrvatsko društvo kazališnih kritičara i teatrologa, Zagreb,
Lozica Ivan, 1997,*Hrvatski karnevali*, Golden marketing, Zagreb,
Mugnani Fabio, 1997, „Karneval bez korizme, tradicija bez prošlosti, karneval i ostale svetkovine u sieni i okolici“, *Narodna umjetnost, 34-2, Z*agreb, 167-181,
Supek–Zupan Olga, 1978, „Simboličko ponašanje u savremenoj kulturi. Smisao poklada“,*Sociologija,* XXI, 3, ,291-303,
Supek–Zupan Olga, Lozica Ivan, 1987, „Tradicija i novi društveni smisao: Pust 1984“, *Zgodovinske vyporednice slovenseke in hrvaške etnologije*, Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva 15, Ljubljana, 144-167,

Велецкая Н.Н., 1984, „Фогмы трансформации яазыческои симбоблики в славяно-балканских ритуальных деиствах. направленных на предотворащение стихииных бедствии“, Македонски Фолклор бр.34, Скопје, 13-22,
Вуков Николај, 1998 „Обичајот маскирање во современата средина - набљудувања на симулацијата во современото изведување на некои Бугарски обичаи“, Зборник *Маски*, Музеј на Македонија, Скопје, 39-45,
Зборник *Маски,* 1998, Музеј на Македонија , Скопје
Калановски, Илија, 2001, *Вевчански карневал*, Институт за национала историја, Скопје - Вевчани.
Катерина Петровска – Кузманова, 2006, *Театарските елементи во македонскиот фолклор*, Институт за фолклор – „Марко Цепенков“, Скопје
Катерина Петровска – Кузманова, 2008, *Карневалите во Македонија*, Институт за фолклор – „Марко Цепенков“, Скопје

CARNIVALS IN MACEDONIA – TRADITION AND CONTEMPORARINESS

Katerina Petrovska – Kuzmanova

Summary

The contemporary rituals with masks are, of course, a celebration with which rhythm is given to the life and time of the community. The difference between the traditional and contemporary rituals is on the level of celebration. Even though they contain traces of ancient magic, in time they become a ritualistic practice with an open meaning. In contemporary conditions, the faith in their magical power is naturally gone, and other functions, like the ones of entertainment and aesthetics get stronger. But, in the essence of these performances there is a strengthening of the cohesion and identity within the community.

398-053.2(=163.3)(049.3)
изворен научен труд

ЗА НЕКОИ ФОРМИ НА МАКЕДОНСКИОТ ДЕТСКИ ФОЛКЛОР

д-р Боне Величковски

Универзитет „Св. Кирил и Методиј", Скопје
Институт за фолклор „Марко Цепенков"

клучни зборови: детски фолклор, детски игри, говорни форми
key words: children's folklore, children's games, verbal forms

Детскиот фолклор како посебна сфера на народната култура е релативно самостоен жанр и поседува сопствен изграден систем и естетски карактеристики. Освен тоа, секој поджанр од детскиот фолклор самостојно учествува и помага во сочувувањето на душевното и на телесното здравје на детето, во развојот на неговата личност, во градењето на неговите односи со другите деца и со возрасните. Во поново време е формиран посебен научен правец кој се именува како фолклористика на детството, во чии рамки се истражува овој вид фолклор.

Овој труд е напишан врз основа на материјалот собран лично на теренот како и на оној од архивски и објавени извори, врз основа на функционално-возрасниот критериум, кој може да се класифицира во две групи: во првата група спаѓа обраќањето на возрасните кон најмалите деца со приспивни песни, залагалки, брзозборки итн., додека во втората група спаѓа изразувањето на самите деца со посебни фолклорни форми.

Детскиот фолклор вклучува неколку подродови формации. Таков е календарскиот детски фолклор кој содржи инкантации и магиски формули, од коишто повеќето се сврзани со баењата, со верувањето во магиската сила на зборот, кој ја има таа особеност да делува врз природата. Овие форми со времето се претвориле во игра, но по самото свое потекло тие за децата го откриваат традиционалниот начин на општење со природата.

Овој вид фолклор претставува интердисциплинарен жанр од пошироката фолклористичка наука и навлегува во граничните области на народната литература, етнологијата, социологијата, психологијата и на педагогијата и се занимава со компаративното проучување на традиционалните начини на воспитување на децата и на самиот детски свет. Детскиот фолклор ги опфаќа детските игри и играчки и разни други фолклорни жанри кои нашле прибежиште во фолклорот на најмалите исчезнувајќи во текот на својот развој од фолклорот на возрасните.

Стручњаците кои се специјализирале во проучувањето на оваа област, од една страна ги споредуваат резултатите на социјализацијата, а од друга, нејзините средства и методи. Понатаму ги изучуваат заемните врски меѓу воспитувањето на децата и некои аспекти на социјалната структура на општеството: кој, што и како го определува односот, целите и средствата на воспитување. Се истражува како делуваат една на друга одделните институции врз социјализацијатата на единката итн. Следствено на тоа, разнообразна е и методологијата на таквите истражувања. За тоа постојат детални монографски изданија, се спроведуваат комплексни статистички истражувања кои се потпираат на долгорочни опсервации. Истражувањето на светот на детството не се сведува на следење на закономерностите на процесот на социјализација, каде што детето се набљудува како објект на анксиозност и влијание на возрасните. Еден од најважните принципи на современата наука за човекот е принципот на субјективност којшто ја формира личноста, која не може да биде сведена на прост збир од биолошки даденост (склоности и инстинкти) и социјални услови. При сета зависност од возрасните, светот на децата владее со извесна социјална и психолошка автономија, со своевидна детска култура, поточно - супкултура, која треба да се сфати одвнатре, а не да биде објаснета функционално како подготовка за идниот живот на возрасна индивидуа. Детскиот свет по својата експресивност се карактеризира со она што се именува како детски фолклор и воопшто, како уметничко творештво, бидејќи во современите индустриски општества, децата од предучилишната возраст се единствената социовозрасна група, која се изразува себеси исклучиво низ усното творештво и цртежите. Како друг важен проблем се јавува проучувањето на детските игри, особено игрите со посебни улоги, коишто се од битно социокултурно значење. Сериозно внимание се посветува и на истражувањето на комуникацијата меѓу децата, која игра важна улога при исполнувањето на разни видови психолошки функции.

Во таа смисла се разгледуваат, на пример, детските игри како област од народната култура кои претставуваат своевиден инструмент за социјализација на детето. Проучувањата ја покажуваат нивната врска со семејната и со обредната култура, во којашто детето е органски вклучено. Длабоките и повеќеслојните врски со фолклорот на возрасните на посебен начин се одразиле на самата структура на детските игри, на нивната сижетска и тематска основа, нивната улога и функција во животот на детето и системот на поетските и други средства, како што се денес, на пример, мултимедиумските.

Детските игри по своето потекло се од далечните, минати времиња, во кои се изразени старите обреди, обичаи и игри. Традиционалните детски игри биле тесно сврзани со животот и со битот на луѓето, пред сè на селаните, имитирајќи го ловот, сеидбата, обработката на одделни култури, свадбените обреди и друго. Голем број од современите игри во себе ги соединуваат педагошките и естетските функции, вклучувајќи го, на тој начин, детето во народната култура.

Многу автори кои поаѓаат од улогата која детскиот фолклор ја имал при воведувањето на терминот фолклор, се задржуваат на толкувањата на детските игри уште во втората половина на XIX век. Повикувајќи се на разновидните изворишта на фолклористичкиот интерес за детскиот свет во 70-тите и 80-тите години од XX век, тие се интересирале за трагите на еволуциските теории на културата од XIX век, во трудовите од тоа време.

Повеќестрани се причините за фолклористичкиот интерес за децата во текот на средишните децении од втората половина на XX век и стануваат очигледни при прегледот на посебниот број на списанието *Western Folklore*. Дури и самиот чин што ова угледно фолклористично списание од 1980, целиот свој број го посветил на детскиот фолклор, говори во прилог на тезата дека таа тема и на ниво на матичната дисциплина била препознаена како актуелна. Пристапот кон собраните текстови во тој број сведочи и за нивната аналитичка актуелност. Имено, етнографските студии на авторите се преокупирани, навистина, со „текстовите“, но притоа – како што Брајн Сатн-Смит ги опишал трудовите на Иона и Петер Опи – тие се незаинтересирани за светот во кој тие деца живеат и за значењата кои тие им ги придаваат на своите секојдневни практики. Методолошки и интерпретативно тие се поблиску во тој случај, особено до напредните студии за фолклорот на работното место, отколку до трудот *The Lore and the Language of Schoolchildren* на Iona и Peter Opie (1980: 164).

С. Гридер (Sylvia Ann Grider), уредничка на тој број на списанието, појдовната точка на собраните текстови, меѓутоа не ја лоцира во контекстот на пошироките епистемолошки превирања и промени во фолклористиката. Нараснатиот интерес на северноамериканските и европските фолклористи за децата, таа, имено, го контекстуализира исклучиво со клучните студии за детскиот фолклор, меѓу кои како пресудна ја издвоила пред малку споменатата книга на авторите Опи. Во истиот текст, Гридер на занимлив начин ја реанимира и онаа насока во проучувањето на детскиот фолклор, која се движела под претпоставката за сличноста на детето и припадниците на „примитивните култури“, иако во освртот на историјата на проучувањето на детскиот фолклор ги критизира пристапите инспирирани од еволуциските теории на културата. Истите методи, таа реторички ги продолжува споредувајќи ги детските светови со световите на австралиските аборицини. Се работи за постапка која не е осамена. Тие години, на пример, John McDowell ги интерпретира детските гатанки, следејќи ја концепцијата за „дивата мисла“ на Леви Строс (Lévi-Strauss), додека Леа Виртанен, во својата студија за детскиот фолклор на Финска, пишува дека „детските традиции се раѓаат одделно, еднинствено онаму каде што дивото племе познато како деца може да се изолира од возрасните кои го опкружуваат и преку секојдневните контакти да формираат сопствени правила на однесување“ (Lea Virtanen, 1978: 12). Како Виртанен, и Гридер е само реторички појмовник на трудови од детскиот фолклор од деветнаесеттиот век, кои ги ревитализира, повикувајќи ги фолклористите кои биле загрижени поради сè поголемите истражувачки проблеми, тоа да го решаваат со проучување на децата од своето соседство (Grider, 1980: 162). Нивниот терен да го бараат во сопствениот двор, меѓу разните групи деца чии меѓусебни односи, како и односите меѓу староседелците, се обележани со традицијата. Понатаму продолжува Гридер, во непосредната околина, односно дома, проучувачите имаат на располагање детски игралишта, како еден вид живи истражувачки лаборатории, во коишто може многу да се согледа за функциите и процесите на традицијата и проучувањето на детскиот фолклор наместо да им се препушти на другите, кога разбирањето на начините на кои децата ја оформуваат и едни на други ја пренесуваат својата традиција, значи и разбирање на традицијата воопшто.

Споредбата на Гридер меѓу децата и домородците може да се поврзе со Тајлоровата аргументација (Tylor, 1960 [1881]: 16), бидејќи таа, како и поз-

натиот британски антрополог, поимите за детето и за домородецот ги користи како меѓусебно заменливи. Меѓутоа, начинот на кој Гридер и Тајлор ги заменуваат тие поими сепак, по многу нешто се разликуваат. Тајлор ги споредува децата со домородците, бидејќи смета дека тие се културно и биолошко блиски, додека Гридер сличноста на децата и домородците ја гледа во степенот на испреплетеноста на нивните култури со традицијата. За Тајлор споредбата на детето и домородецот е научен факт оверен со извештаите на упатените, а за Гридер само метафора. Далеку од намерата да се релативизираат овие разлики, треба да се напомене дека споредбата на Тајлор и Гридер на децата и домородците не е блиска само на лексичко туку и на прагматичко ниво, бидејќи и двата автора сличноста на детето и домородецот ги користат како аргумент во прилог на проучување на детскиот фолклор. Треба да се потсети дека Тајлор својот интерес за детскиот фолклор го правдал, меѓу другото, и со тезата дека детските песни и игри „ги пресликуваат, во она што воедно е и забава и поука за малите деца, раните фази на историјата на детинските племиња на човештвото“. Од друга страна, Гридер со помош на сличноста на децата и домородците се спротивставува некогаш на „вкоренетото гледиште дека сѐ што има врска со децата треба да им се препушти на дисциплините како што се педагогијата и психологијата“ (Grider, 1980: 167). Поаѓајќи од метафората дека световите на децата, како и световите на австралиските аборицини, се преплавени од традицијата, таа изнесува на виделина еден привлечен аргумент за фолклористите: да се разбере детската традиција значи да се разбере традицијата воопшто.

И Гридер и Тајлор значи, се повикуваат на споменатите сличности за да можат со тоа да ја гарантираат целисходноста од проучување на детскиот фолклор. И двајцата, преку оваа споредба, ја застапуваат тезата дека проучувањето на децата, на матичната дисциплина ќе ѝ ја донесат истата корист која веќе ѝ го носи проучувањето на аборицините. Гарантирајќи ја аналитичката „сериозност“ со еден „тривијален“ феномен каков што е детскиот фолклор, претпоставката за блискоста на децата и домородците, со еден збор, овозможила да се направи преод преку „препреката на тривијалноста“ (Sutton-Smith, 1970). Спорно е само тоа што цената на тој преод е преобразбата на децата и на детскиот фолклор во, ако се парафразира Sutton-Smith, ‘текстовите’ во кои се говори и околу кои се преговара, а тие разговори и преговори нужно немаат некоја особена врска со нив самите.

Тука се наметнува неизбежното прашање за испреплетеноста, не само на жанровите на говорното усно творештво туку и за испреплетеноста на родовите во народната книжевност, како што е, всушност, случајот и со уметничката литература.

Разграничувањето на видовите на говорни народни творби бара непрекинати теренски и темелни проучувања, што може да се постигне само со интензивна и систематска работа и секој обид во таа насока може многу да користи за развојот на фолклористичката наука, а во тие рамки и на детскиот фолклор како област од народната литература и литературата во поширок контекст.

1. Формите на детскиот фолклор

Детскиот фолклор е повеќежанровски систем, кој се состои од прозни, речитативни, поетски творби како и творби во вид на игри и играчки. Во овој фолклор влегува и творештвото на самите деца, како и творбите создадени од возрасните, а кои се наменети за децата. Оваа поделба произлегува од фактот што лудичките, односно играчките и ритмичко-интонациските можности на децата зависат од нивната возраст. На пример, во најраната возраст (од првиот роденден до околу три до три и пол години) емоционалниот, моторниот и менталниот развој на децата целосно зависи од одговорноста на возрасните. Во тој период возрасните за малите деца создаваат приспивни песни и други различни творби за нивна забава и залажување со цел да ги смират.

Вториот дел од фолклорот за деца е создаден од децата на средна и понапредната возраст и опфаќа творби кои се пеат или се изговараат ритмички и обично се песни кои се пеат при играта. Такви се македонските **броенки** (Башиќ, 1968: 147-153), потоа разните **закачки** или **задевалки** (*Божа рогожа*, *Ване бане*, *Бане тупане*) (Величковски, 2001: 256), разните детски творби од фантастични случки како мешавина на кажувања за она што не може да биде ('небиделици'), на пример, *Цуцуљ пасит гојада* (Миладиновци, 1983, бр. 25), хумористични песнички и кратка проза во вид на поговорки, гатанки, приказнички и други форми. Некои од нив се создадени од страна на возрасните за децата, но повеќето од нив се должат на имагинацијата на креативните деца.

Г. С. Виноградов, еден од експертите по национално образование и педагогија во поранешниот Советски Сојуз, за првпат почнува да го користи поимот „детски фолклор" (Виноградов, 1926: 5), при што нагласува дека треба да се обрне посебно внимание на творбите создадени од страна на самите деца, како и на поезијата, односно на малите лирски творби, во кои возрасните им се обраќаат на децата со милозлив, милозвучен, односно гален тон. Подоцна, кон овој тип на литература се приклонуваат приспивните песни (иако некои научници сè уште ги сметаат за дел од семејната лирика). Во литературата, исто така, се истакнува дека некои определени жанрови на народната литература кои порано постоеле кај возрасните, подоцна ја загубиле својата првобитна утилитарна намена и сакрално значење и во малку изменета, упростена верзија преминале во сферата на детскиот фолклор. На ова своевремено укажува и ингениозниот Фрејзер во неговата „Златна гранка" (Фрејзер, 1977). Како што веќе беше истакнато мнозина истражувачи се согласни во тоа дека кон областа на детскиот фолклор припаѓаат и изворните детски творби и творбите за деца, создадени од страна на возрасните. Главниот критериум за избор е функционалниот аспект: творбите кои се исполнуваат само во детската средина, како и оние творби кои не вклучуваат други слушатели, потоа творбите кои возрасните лица ги исполнуваат само за децата. Детскиот фолклор има свои специфики: одговара на возрасните особености на децата во изборот на темите, сликите, идеите и кој се карактеризира со комбинација на вербалниот материјал и на елементите на играта и е во склад со движењата. Така, во многу творби од овој вид е изразена образовната функција (Лановик, 2001: 462).

Значи, жанровите на детскиот фолклор можат условно да бидат поделени во три групи:

1. текстови создадени од страна на возрасните за децата;
2. творби од заедничкото фолклорно наследство кои преминале во детскиот фолклор;
3. творби на самите деца.

Во одделни случаи, не постои јасна граница помеѓу нив, односно помеѓу овие групи, така што овој вид фолклор не може да ѝ се припише само на една определена група. Секоја од овие групи, избрани врз основа на жанровскиот систем, има свои карактеристики, се дели на помали подгрупи и циклуси според некои определени особености. Заедничка карактеристика на сите им е детската тематика: тие се исполнуваат само за децата, по можност на сосема малите деца, или на децата на возраст од 4 до 5 години.

Приспивните песни се жанр од народната семејна поезија, со специфична содржина и форма чија намена е да го залаже и да го заспие детето во лулката. Одлучувачки критеруим за приспивните песни не е смисловната, туку звучната (ритмичката и мелодиската) компонента. Приспивните песни му припаѓаат на посебен циклус и имаат јасно дефинирана тема и функција: тие се наменети само за еден слушател – детето и имаат само еден исполнител – мајката или некој поблизок.

Функциите на приспивните песни се следниве:

- практичната,
- когнитивната,
- емоционалната,
- морално-етичката,
- психотеравпетската и
- формирањето на естетската интуиција.

<u>Други форми од детскиот фолклор</u>.

Посебни форми на детскиот традиционален фолклор се македонските **залагалки**. Тоа се кратки песни, или мали стихови со хумористична и шеговна содржина, фокусирани на играта кон која тежнеат детската природа и дух. Тие го стимулираат единството на говорот и моторичките способности на детето и не се само едноставна придружба на движењата туку нивната суштина лежи во тоа да се помогне во развојот на говорот на детето. И покрај едноставноста, овие кратки форми на детскиот фолклор имаат намена да делуваат врз развитокот на евфоничната култура, на убавиот и мелодичен изговор, да придонесат да се развие способноста за воспоставување на жив дијалог на детето со надворешниот свет, да се обучи да го развива чувството за естетика.

Во македонскиот детски фолклор има редица кратки песни тесно поврзани со верувањето на древните луѓе во магичното дејство на зборот во кој, преку звукот, лицето се обраќа кон природните појави, елементите или стихиите, како и кон предметите, со цел да се повлијае врз времето, животната околина или на самиот човек. Значи, тоа се обраќања во вид на кратки поетски творби кон природните сили. На пример, во светскиот детски фолклор има кратки песни за сонцето, дождот, ветрот, виножитото или за чадот од огнот. Во македонскиот детски фолклор нема посебен назив за нив, но постојат такви песни во кои, исто така, се спомнуваат наброените небески тела и природни појави. На пример, за сонцето: *Сонце бонче, богоо јајце* (Миладиновци, бр. 668), (се среќава уште како *Сонце бонце, бумбарево јајце*); за росата: *Ро-*

си, роси, росица; за дождот: *Врни, врни дожд* (од која има и пародична варијанта) итн. Во оваа група треба да се спомнат и песните за измолување на дожд, односно додолските песни (Ристовски, 1977: 37-62) познати ширум Македонија. Освен тоа, се кажуваат пригодни формули во определено време на годината за ветрот: *Ела, ветре, да јајме топејнца, в лето да дојдеш да вејме пчејнца* (се кажува на „Проштени поклади“ кога се прави „топејнца", од ронки од леб со масло или маст) (Величковски, 2006: 41). Има слични обраќања кон животните, на пример, кон ластовицата: *Ластојце, ластојце, на` ти мартинка, да ми дајш кошуља*! (Величковски, 2006: 57). Такви кратки формули децата кажуваат, на пример, за да го извлечат полжавот со помош на сламка подавајќи му ја во неговата дупка: *Пуже, муже, пушти ми рогче*; на орлите: *Орле, орле, оди во горно маало*, (*таму има мисирчиња, пилиња...*); змиите: *Бегај, волчку, бегај гаде, ете ти го Еремија со сабјиште (ножиште) искршено, со коњиште разболено*! (се кажува на Еремија, кога постои табу т.е. забрана да се изговори името на змиите и воопшто, на влекачите) (Величковски, 2006: 57); на болвите: *Ајде бови, да си ојте по река*! (се кажува на „Чист понеделник“, при поштење од болви, чистење и фрлање на ѓубрето по река) (Величковски, 2006: 56). Покрај тоа, има и зборови за бркање кртови, итн. Сите овие магиски формули, инкантации и слични форми се интерпретираат од децата, што е тесно поврзано со иницијациските моменти и ситуации. И редица други пригоди од животот на младата индивидуа се поврзани со овие форми и формули, како на пример со вадењето на првиот заб кој се фрла на ќерамиди и се вели: *На` ти коскен, дај ми сребрен* (општопознато). Овие форми му припаѓаат на детскиот обреден фолклор, заедно со детскиот народен календар. Тука треба да се набројат и гатанките, детската скаска и страшните приказни – кратки приказни за страшни настани со неверојатни елементи на мистерии и со обилна фантазија за некои личности, што им се кажуваат на децата со цел да предизвикаат страв кај нив, односно да ги заплашат за да бидат мирни и послушни.

Слични на овие форми се и многубројните македонски шеговити, или шеговни детски песнички.

Македонската **брзозборка** претставува поетски жанр, произлезен од останатите форми на детскиот фолклор, обусловен од потребите на етнопедагогијата. Во нејзината основа лежи остроумна и духовита игра на тешко изговорливи зборови, наменета за вежбање на артикулациониот апарат на детето.

Во науката која се занимава со проучување на детството во целина, меѓу многуте методи, преку кои се исправаат недостатоците или пречките во говорот, еден од најефикасните начини е користењето на брзозборките, порано нарекувани **скоропоговорки** во нашата народна литература и фолклористика. Тие претставуваат еден вид гимнастика на јазикот, или кршење на јазикот (на англиски се нарекуваат tongue twisters, германски: Zungenbrecher). Тоа се мали форми со хумористична црта, чија примарна цел е да се постигне правилен изговор на тешко изговорливите гласови за детето, со кои, по повторено тренирање, тоа се ослободува од евентуалните дефекти во говорот.

Позната форма од детскиот фолклор на Македонија е ширум познатата **броенка**, руски считалка, англиски counting-out game. Броенките се кратки, лаконски римувани стихови, од 5 до 10 на број (понекогаш и повеќе), наменети за поделба на улогите во текот на играта (како што и самиот назив на ан-

глиски тоа го имплицира), што овозможува понатамошно учество во неа. Броенката се исполнува во определен ритам.

Најимпровизиран жанр во македонското детско творештво се малите ритмички творби, како детска реакција при кавги и расправии поради морална навреда или физичка повреда. Тие можат да бидат придружени со разни гестови, гримаси, што претставува спонтана манифестација на детето кое го изразува својот став спрема друго дете низ гнев, лутина, непријателство, очај итн. Тие одговараат, на извесен начин, меѓу другото, на познатите **ранења** (Ристовски, 1975: 220), кои биле особено карактеристични при коледарските обредни огнови до неодамна, а подоцна, губејќи ја својата првобитна магиска функција, преминале во десакрализираниот детски фолклор, па и во фолклорот на возрасните како еден вид забава или мајтапење.

Слични на нив се, исто така, многупознатите **закачки** - ритмизирани вербални формули, со кои децата ги изразуваат своите негативни ставови кон друго дете, обидувајќи се да предизвикаат кај него некоја определена реакција или, евентуално, абреакција. Тие се пократки од претходните и не го споменуваат името на детето кое се исмејува, така што повеќе имаат воопштен карактер.

Една од особеностите на детскиот фолклор, особено на детските песни и игри е што тие претставуваат своевиден инструмент за социјализација на детето. Проучувањата ја покажуваат нивната врска со семејната и со обредната традиција, во којашто детето е органски вклучено. Длабоките и повеќеслојните врски со фолклорот на возрасните, на посебен начин се одразиле врз самата структура на детскиот фолклор, ја условиле нивната сижетна и тематска основа, нивната улога и функција во животот на детето и системот на поетските и други средства, мултимедиумските, на пример, во најново време.

Освен тоа, треба да се нагласи и постоењето на некои современи форми на детскиот фолклор, да се истакнат неговите семантички, структурални и функционални аспекти. Тоа е област која се потпира на детскиот говорен јазик како појава низ која се согледува богатата когнитивна креативна можност за формирање на детскиот поглед на светот. Тоа се набљудува низ детална-та анализа на наративните и на другите видови текстови. Детскиот фолклор се манифестира како синкретична форма на духовната култура, како несопирлива креативна сила, која се изразува низ сите состојби кои го следат детето, почнувајќи од непријатноста, стравот, преку играта и хуморот, од што зависи уметничката ориентација и жанровската преференција, во кои децата од различна возраст го рефлектираат сложениот процес на социјализација и сопственото самоусовршување.

Во досегашните обиди за истражување на детскиот фолклор од регионалните истражувања во Македонија, како и во целина, освен на познатите форми од овој вид на народното творештво, извесно внимание им е посветено и на прилично ретките жанрови од овој мошне стар слој. Овие фолклорни жанрови го предизвикале и го задржале интересот уште на првите истражувачи на фолклорот во нашата земја: Ј. Хаџи-Васиљевиќ (Хаџи-Васиљевић, 1909: 393-401), С. Младеновски (Младеновски, 1970: 17, 20; 1978: 24; 1978: 49-59; 1980: 541-547), М. Китевски (Китевски, 1989: 222-229), Ж. Мадевски (Мадевски, IV/5, 1975: 55-57; IV/6: 50-56; IV/7: 53-55; IV/8: 55-56), како и на некои современи проучувачи и собирачи на фолклорот. Жанровите од ова специфично детско традиционално творештво сè уште се присутни во секојднев-

ниот говор и во јазичната комуникација на луѓето од сите возрасти и средини, а тоа особено се однесува на игрите, вербалните и моторичките, потоа на разните песнички, залагалки, брзозборки, гатанки, итн. Поради ограниченоста на просторот, бегло се задржувам на некои форми од детскиот фолклор што лично ги собрав и на оние што веќе се објавени од други истражувачи, со цел да се согледа постоењето на еден извесен континуитет на традицијата, се разбира, којашто денес постои и се развива во сосема други рамки и услови на егзистенција.

Во теоријата на усната книжевност, кратките детски жанрови ги носат уште и називите: говорни народни умотворби (Бован, 1980:, 5), усна народна реторика (Čubelić, 1970: L) или уснокнижевна реторика (Kekez, 1986: 160), коишто потекнуваат од поново време и со нив се означува една богата област од народното творештво, иако многу малку изучувана, па поради тоа и самиот назив сѐ уште не е утврден во науката. Реторичките форми главно се инкорпорирале и продолжуваат да се внесуваат во збирките со народни детски песнички или приказни за деца, во зависност од надворешните особености на текстот. Овие производи на народниот дух, колку и да се хетерогени по својата форма и содржина, по архаичноста и по начинот на кажување, сепак, претставуваат извесна целина, бидејќи е познато дека во сите жанрови постои цела редица особености коишто се општи и заеднички за сите, како за фолклорот на возрасните така и за фолклорот на децата. Нивната најсуштествена карактеристика, според која се разликуваат од лирските и од епските народни песни е таа што тие се пеат на посебен начин, а од народните приказни се разликуваат по тоа што се раскажуваат од страна на постарите за забава и поука на помладите или многу младите, а нивното сиже по правило е помалку развиено и се пократки по својата форма. И навистина, во секоја јазична реализација не можат да се бараат високо изградени фабуларни, сценски или емотивни значења. Во целокупното градиво на уснокнижевниот систем препознаваме реализации што не се ни лирски, ни епски, ниту драмски, туку содржат поетички својства по коишто се издвојуваат од нив. Нивните битни назнаки се исклучително дидактички и се одликуваат по: а) умешноста на уверувањето или б) умешноста на говорењето. Накратко: уснокнижевниот текст или некого во нешто уверува или ја увежбува умешноста во говорењето или пак, говорната творба својата естетика ја гради само на асемантичките својства на јазикот.[1] Тие се говорат, се кажуваат и тоа ги одвојува и од народните лирски и епски песни и од народните приказни. Значи, по својата особеност тие се доближуваат до народната поезија и проза, двата главни жанра на народната книжевност, поради фактот што содржат определени меѓужанровски признаци, но сепак, чинат посебен вид, бидејќи се носители на своевидна поетика. Затоа е од посебно значење и за нашата народна литература и за науката за народната книжевност, овие народни умотворби пошироко и потемелно да се истражат, со цел да се дојде до некои резултати што би биле неопходни за што поцелосно согледување на нашата народна книженост, а посебно за поцелосно согледување на овој род за да се оттргнат од состојбата на

[1] На пример некои детски залагалки: „Еле Веле, куку Веле“, „Еребиче преперичe“, „Ване бане, прекарај браве“ (реденица) и други што се играат на прсти, АИФ (Архив на Институтот за фолклор), м.л. (магнетофонска лента) бр. 3568, страна I, 17.05.1996, снимил Б. Величковски во Куманово од Томислав Митрички (1935), роден во Орашац, Кумановско.

скриеност во пазувите на другите попознати и признати уснокнижевни родови. Од разновидноста на карактерот на детските жанрови, којашто се согледува во нивните функции, освен нивната краткост, не може да се извлече некој заеднички именител што би ги вброил во една за секогаш дадена таксономија.

2. КЛАСИФИКАЦИЈА НА ДЕТСКИТЕ ЖАНРОВИ

При изработката на класификацијата на детските жанрови, главно се раководев од искуствата на претходните истражувачи на оваа област, од различни региони и различни идиоматски називи и терминологија прифаќајќи ја во целост, со таа разлика што ја дополнив и ја проширив, но далеку од тоа да биде исцрпна и да претставува целосен каталог на голем број форми. Таа би ги содржела следниве видови и подвидови:

1. Фолклор на мајчинството и на детството,
2. Приспивни песни,
3. Залагалки,
4. Песни за забава,
5. Брзозборки,
6. Подбивања (покуди),
7. Лажења (лажги, превари),
8. Детски изрази со кои се дразнат другите деца,
9. Изреки (во прилично рудиментирана форма),
10. Гатанки,
11. Прашанки,
12. Игра на зборови (каламбур),
13. Закани,
14. Поздрави и отпоздравувања на детски начин (пофалби, честитки).[2]

Резултатите од истражувањето на жанровите од детскиот фолклор на теренот на Македонија, со оглед на долгиот временски период во кој тоа е вршено,[3] како и од она што претходно е регистрирано од други истражувачи, сега можат да дадат извесна слика за богатството на овие жанрови и поджанрови. Сепак, моето согледување од една таканаречена „опсежна анкета“, спроведена со цел да се испита нивната застапеност и дистрибуција, дава знаци што говорат во прилог на уверувањето дека тие детски народни умотворби се прилично бројни и богати со своите подвидови и облици, па оттука се јавува и потребата од подготовка на една поразгранета класификација како една од фазите на пристапот кон нивното проучување.

Секако, предложената класификација на овие жанрови не може да биде потполна, но сепак, постои уверението дека само со понатамошни истражувања можат да се постигнат поцелосни решенија. Секој прилог кон истражувањето на детските народни умотворби и нивната класификација, макар што

[2] Некои теоретичари на усната книжевност, во детските жанрови, покрај другото, го вбројуваат и вицот (Jolles, 1978: 176).
[3] од 13-17.5.1996, 4-8.11.1996 и 27-31.10.2010 година.

тоа би бил само поттик за понатамошни истражувања, би претставувал значаен придонес на ова поле.

Истражувањето на детските фолклорни жанрови на теренот во Македонија има несомнено големо значење за фолклористиката. Материјалите од оваа област се речиси негибнати, затоа што останале непознати на нашата научна јавност. Имајќи ја предвид разновидноста на споменатиот материјал и вариететот на етничките групи што ја населуваат територијата на Македонија, од една страна, и ограниченоста на времетраењето на истражувањата, од друга страна, согледувањето на состојбата по извршените анализи, сепак укажува на тоа дека тие материјали се прилично богати и, што е најинтересно, значително стари. Тоа превенствено се однесува на игрите, гатанките, изреките, броенките, говорните изрази, баењата, прашанките, како и на другите видови игри на зборови, кои понекогаш содржат вистински откритија на полето на народната литература, фолклорот и на етнологијата воопшто. Овие кратки фолклорни видови на ова подрачје прилично добро се сочувале поради долгиот период на опстојување на патријархалните односи во семејството и во поширокатa заедница, а коешто, пак, се должи на стопанската неразвиеност и на цивилизациската и на културната изолираност и, на крајот, поради неповолните животни услови во текот на минатите векови. Наспроти тоа, некои од овие видови, во голема мерка ја сочувале својата свежина сè до денес, додека во други краишта тие уште одамна се истиснати од современиот начин на живеење и му се препуштени на заборавот, па затоа проучувањето на детските народни умотворби во Македонија би можело да има посебно значење, бидејќи многу архаични форми и денес можат да се слушнат и да се забележат од повозрасните луѓе, а посебно од постарите жени.

3. Особеностите на жанровите на детскиот фолклор

Детски игри

Детските игри претставуваат посебна културна дејност која постои во еден функционален систем на различни типови на фолклорни слоеви. Спаѓаат во групата на детскиот фолклор и ѝ припаѓаат на старата обредно-лудичка традиција. Овој проект е резултат на долгогодишно собирање на материјалот на теренот лично, од други внатрешни и надворешни соработници, од усни кажувања, како и од објавени извори. Сите игри се класифицирани по групи, како што се: брканица, миженка, џамлии, игри со поделба на улоги, игри со пеење, училиште, амбуланта, забарска ординација, гости, истражувачки игри, игри за развиток на моториката („Народна“, „Дизија“, „Плочка“, „Крива кобила“, итн.) Оваа распределба и презентација на детските игри сочинува извесен и може да се каже делумен репертоар на повеќе стари и по малку заборавени игри, но и на некои нови и понови, современи детски игри.

Тематски детските игри се разновидни и прилично развиени, иако ја покриваат целата територија на Република Македонија. Структурната поставеност на секоја игра, па и на детската, претпоставува субординација и хиерархија на улогите по строго определен редослед. Агоналниот карактер на играта ја одржува кохезијата на групата, така што нејзиниот исход мора да го за-

доволува лудичкото начело со горе-долу индивидуална и, конечно, колективна гратификација.

Детските игри се заеднички производ на повеќе елементи, каде што, пред сè доаѓа до израз мотивираноста за внесување на играта, учеството во неа, сфаќањето на смислата, односно филозофијата на играта, свеста за нејзината цел и оправданост како креативен чин и вовед во посложени дејности во понатамошните фази на развојот на индивидуата. Се разбира, на нивото на детската свест, сето тоа се реализира архетипски, а се поима интуитивно, додека пак во самиот тек на играта се осознава и се надополнува поетиката на оваа дејност на планот на индивидуалниот и на колективниот творец, како создавање и плод на еден сложен процес на движење, држење, зборување, пеење итн., кој се одвивал низ едно долготрајно искуство и водел кон постојан развиток.

Детските игри во Република Македонија се карактеризираат со појавата универзалност, единственост на детскиот израз, како најстара форма на човековата креативност, со сите стилски, естетски и лудички експресивни својства, својство кое може целосно да се согледа само со споредбено проучување.

Затоа е потребно да се запознаеме со максимално можно повеќе разновидности на детското творештво во областа на играта и нејзините видови. При тоа детските игри во Република Македонија се едни меѓу многуте други кои се познати во народното творештво на многу народи во светот. Во никој случај, детските игри во Република Македонија самите не се доволни како мерка за одредување на суштината на играта. Се разбира, под поимот суштина на играта го сфаќаме она што е собрано под еден општ поим, кој на ист начин важи за секоја игра. Детското творештво е исто како и поезијата, за која Хелдерлин вели дека е „најневиното од сите занимања“, бидејќи се појавува во скромната форма на играта. Со ништо неврзана, играта го пронаоѓа својот свет на слики и затворена во себе, не исчекорува од областа на фантазијата. Со тоа играта се истргнува од сериозноста на одлуката која може да се наложи во секој момент, на овој или оној начин, и да повика на одговорност. Поради тоа, детското творештво е сосема наивно. А воедно е без учинок, бидејќи се работи само, најчесто, за вербален чин. Играта нема во себе ништо од чинот кој непосредно ја тангира реалноста и ја преобразува. Таа е игра со зборови, но ја нема сериозноста на делувањето. Вербалната игра ги создава своите дела во областа на јазикот и тој е нејзината материја. Тоа наведува на обврската да се позанимаваме со народната терминологија која се користи во играта, која е прилично богата по свежината на духот и по неверојатноста на изразните средства.

Потеклото на детските игри истражувачите го датираат уште на почетокот на формирањето на човечите заедници и тие се задржале до денешни дни. Трагите на нивното постоење водат до детството на човештвото, што е забележливо по некои архаични елементи во детските обичаи, обреди, верувања и магиски практики, како и по начинот на играње, кој ги поврзува децата во Република Македонија со она што им е својствено на сите деца од сите точки на светот. Денес традиционалните детски игри се доживуваат како чист естетски чин од страна на современите жители на огромните градови, па така тие се ценат затоа што се доживуваат како скапоцен спомен од некогашното животворно и функционално практикување на аграрните традиционални дејности на македонскиот народ.

Детските игри во Македонија делумно се системски презентирани и популаризирани на традиционалните културни манифестации и фестивали во Република Македонија, на пример, на Меѓународниот фестивал „Тодорица“ во Свети Николе, на „Истибањско здравоживо“ во Истибања, Кочанско, на Фестивалот „Гајда“ од с. Ињево, Радовишко, како и во научните трудови публикувани во Република Македонија.

Истражувањата и досегашните сознанија покажуваат дека на ниво на локалните заедници детските игри (вербалните и моторните, како и мешовитите) на автентичен начин ги негуваат играчки групи од повеќе делови на Република Македонија преку своите настапи во населените места, квартовите, училиштата, претежно како неорганизирана форма на опстојување.

Бидејќи играта во принцип се одликува со динамичност и постојани надополнувања или редуцирања, може да се очекува некои од елементите на обредната практика, на која припаѓа и играта, да бидат изразени повеќе, а некои помалку, во согласност со времето на развитокот и на целокупните промени на општествената структура, нејзиното однесување и мислење, прилагодување на трендовите што ги носи времето и слично. На потесен план, детето ги прима вештините, ритуалите и оној вид разонода кои одговараат на неговата положба во едно определено опкружување, а нивното совладување одредува какви можности ќе му бидат достапни под нормални околности, така што игрите кои ги игра определуваат како ќе ги искористи таквите можности. Поради тоа, не е неважно да се набљудува и да се анализира детската игра во поширок културни рамки, па и во границите на постоечката и некогашната практика, што ќе овозможи да се зацртаат насоките на еден можен пристап кон анализа на детските традиционални игри која е неопходна во современите интердисциплинарни проучувања на општеството во целина.

Говорни игри

Говорните игри (залагалки, брзозборки, броеници). Залагалките го добиле своето име според функцијата што ја имаат. Со нив се залажуваат децата да не плачат или да бидат мирни. Тоа се и првите песнички што ги учат децата, па поради тоа тие ја содржат и образовната функција. На пример приспивната песна: *Нуни, нуни Нушка / Под Морава крушка / Оздол иде меца / Да удави деца / Немој мецо, оно ми е малечко / на тате малено, на мама галено*.[4]

Броенки

Броенките или *броениците* или, пак, *редениците* своето име го добиле по тоа што или започнуваат со некој број или пак во нив има набројување. Значи, кај нив е нагласена компонентата на броењето и на набројувањето како на пример, во следната уснокнижевна творба: *Ване, Бане, прекарај браве*.[5]

[4] АИФ, м. л. бр. 3565, страна I, 13.5.1996, снимил Б. Величковски во с. Зубовце, Кумановско од Љубица Стевкова (1932).

[5] АИФ, м.л. бр. 3568, страна I, 17.5.1996, снимил Б. Величковски во Куманово од Томислав Митрички (1935), роден во Орашац, Кумановско.

Броенките, децата ги користат за определување кој прв ќе ја започне играта: „*Три се петла потепаше*...“, или: „*Еребиче преперичe*“, „*Еленица плетеница*“,„ *Еле Веле, куку Веле*“ (се играат и кажуваат на прсти).[6] Понекогаш броениците се без содржина, содржат нејасни зборови, но затоа е присутен ритамот. Освен што ги користат за почетокот на играта, значи освен забавната, тие имаат и педагошка функција, бидејќи децата со нив го вежбаат брзото и течно говорење, а исто така и смислата за ред во излагањето. Броениците и денес се создаваат и тоа во сите средини. Детето ги создава броениците секаде каде што си игра, како во архаичните животни услови, така и во модерниот велеград (Башиќ, 1968: 149).

Се поставува прашањето зошто овие вербални игри биле многу популарни во минатото. Се смета дека луѓето верувале во силата на зборот и броенката во почетокот била блиска до инкантациите и баењата. Подоцна, кога животот на човекот постепено почнал да се менува, луѓето престанале да се плашат од природата, така што броенката преминала во детската игра и почнала да се користи како помошно средство при распределувањето на улогите во играта. Промената на улогата на броенката довело до појава на нови „детски“ броенки. Затоа се смета дека броенките се стари говорни игри, често составени од бесмислени или таканаречени „заумни“, односно неразбирливи зборови кои добро се римуваат и се изговараат со воедначен и пријатен ритам. Некои броенки ги имаат сите карактеристики на целата игра, која има сопствен вовед и подготовка за играта, главен дел, со правилни играчки постапки и крај, со кои се остваруваат задачите во играта.

Леснотијата на изговор на римуваните зборови во броенките буди кај детето потреба за пеење на тие зборови, а потоа и за пронаѓање на познати мелодии со кои ќе го „обои“ целиот текст на броенката. Така, на крајот многу броенки добиваат музички обработки, со што се олеснува нивното понатамошно меморизирање и пренесување меѓу децата.

Постојат броенки со определена и јасно искажана содржина, како и таканаречените „смисловни“ (семантички) бесмислици. Меѓу децата, големите и малите, најпопуларни се броенките кои се комбинација на овие два вида.

Посебна вредност имаат броенките кои по застапеноста на некои гласови се добра вежба за нивната артикулација.

Денес броенките значително преовладуваат по количеството записи во однос на другите жанрови и форми на детскиот фолклор. Тие, практично, се среќаваат кај сите народи.

Сè до почетокот на урбанизацијата и на навлегувањето на телевизијата и на компјутерите во домовите, броенките беа важен дел од детските игри. Поделени во групи, секое дете го изговарало зборот кој доаѓа по ред на некоја броенка која им била позната на сите, и на кое дете ќе му се падне последниот збор, излегува од играта. Бидејќи децата имаат неверојатна меморија, може да се верува дека во некои броенки се сочувале зборови од старите бројни системи или религиозно-магиски формули. Пример за тоа е познатата броенка на англиските деца „deny, meeny, miny, mo“. Според теологот Чарлс Френсис Потер, тие зборови се остаток од броенката која се користела при избирањето на човечки жртви за време на друидските церемонии (1 век

[6] АИФ, м.л. бр. 3568, страна I, 17.5.1996, снимил Б. Величковски во Куманово од Даниел (1986) и Ане Крстевски (1989).

п.н.е.). Во случајот, изворната друидска броенка и денес е позната: Eena, meena, mona, mite Basca, lora, hora, bite, Hugga, bucca, bau, која значи Eggs, butter, cheese, bread, Stick, stock, stone dead - O-U-T! (јајца, путер, сирење, леб, Стап, имот, мртов-камен – НА-А-ДВОР!). Други примери има кај повеќето современи кратки фолклорни форми, првенствено во вербалните детски игри на повеќе народи, чии називи, се верува меѓу истражувачите, доаѓаат од имињата на поранешните паганси богови кои ја определувале судбината на новороденчињата.

Со цел да се даде што попотполна фактична информација, извесен број (околу 30) броенки се собрани од различни краеви на Македонија [податоци од Архивот на Институтот за фолклор]. Се разбира, овој извод не може да биде исцрпен и карактеристичен за целата земја, но тој е доволно репрезентативен за да можат да се направат неколку почетни истражувања.

Резимирано изнесено, собраните броенки можат да се поделат на три групи, од кои историска важност имаат првите две. Третата група вклучува броенки, создадени во поново време, од кои повеќето се во вид на детски песнички, брзозборки и кратки стихови, настанати со имитација на некои модерни форми. На нив не се задржувам подолго, затоа што не се од голем интерес за оваа прилика.

По бројот на варијатните, кај нас првото место меѓу броенките (броениците) го заземаат „Ени мени“ и „Еленица, плетеница“. Броенките и денес се создаваат и тоа во сите средини како што беше претходно истакнато: насекаде каде што се игра, како во поранешните животни услови така и во модерните градови во светот. Поради постепеното заменување на традиционалните детски игри со современи игри од областа на спортот, се губат поранешните значења на некои детски традиционални форми, како што биле говорните игри со жрепки. Сега тие ретко се користат, веројатно, затоа што тоа се должи на намалувањето на наталитетот, така што е невозможно да се организира група во која се игра со голем број на учесници, а во таквите игри се користат првенствено броенките.

Процесот на постепениот премин на дел од детските игри, забави и разонода во детскиот фолклор се јавува како карактеристична појава во текот на последните неколку децении како во Македонија, така и пошироко кај балканските народи. Дел од тие игри и песни наоѓаат современо влијание во автентичен или сценски подготвен материјал, со посредство на појавата на детската уметничка креативност во Македонија, која добива сé повеќе сеопшт и масовен карактер (Букурещлиев, 1973: 199-202).

Пред повеќе од половина век, во Македонија се појавуваат првите откритија на креативното моќно детско музичко изразување преку таква форма што ја викаме „***броенка***“. Тоа, всушност, е откритие на детската спонтаност, на детската креативна моќ. Оттогаш па наваму, броениците преку реформата на школството, навлегле во планот на наставата по предметот „*музичко воспитување*“. Се смета дека прашањето за терминолошкиот поим на броенката е тесно поврзана со следењето на континутетот, трансформациите и на иновациите на броенките. Различните термини што се среќаваат индикативно укажуваат на различните корени и влијанија на оваа детска форма. Покрај терминот броенка или броеница, кој во себе содржи конотација од глаголот *бројам*, постојат и други термини. Независно од тоа на која возраст се информаторите, во различни делови на Македонија се среќаваат и термините *бро-*

енка, песна, приказна. Во Битола кај информаторите се користи терминот *чинвање,* додека во Кривопаланечко, во употреба е терминот *баење,* а пак во Струмичко се среќава терминот *бавење,* за кој се смета дека доаѓа од зборот „***баење***“ (Божинова, 1990: 529-535).

Според класификацијата, народните броенки спаѓаат во усната книжевност за деца. По музикалност и по ритам се многу слични на останатата народна поезија за деца и на останатите детски игри. Можат да се сретнат и под називот „*стиховно набројување*“ (Marković, 1990: 573-575). Посебен квалитет на овој вид усно народно создавање се звучната слика и музичкиот фолклор. Структурата на стиховите во нив се наредени по определен редослед и извесна врска. Тие се редат складно, но честопати се и нејасно наредени. При употреба на броенките, обично се редат броеви од еден до десет. Се именуваат предмети или појави со цел да се изостави или отстрани некој кој треба да излезе од некоја детска игра.

Гатанки

Како за повеќето форми од областа на детскиот фолклор, така и за *гатанките* велиме дека се светски културен и книжевен феномен, бидејќи биле присутни кај најстарите култури и бидејќи го наоѓаме содржински и композициски сроден кај сите народи на светот. Тие се двочлени изрази составени од прашање и одговор. Денес тие служат за забава, но во минатото, покрај забавна, имале и педагошка функција, а во уште подалечното минато имале и обреден и иницијациски карактер. За нивниот обреден карактер сведочи фактот што тие се кажувале во определено време и при определени дејности, а за иницијацискиот карактер, сведочи фактот што момчето и девојката дури откако ќе одгатнеле определен број гатанки се сметале за зрели личности кои можат да оформат дом и семејство. Гатанките најчесто се однесуваат на конкретни поими, поради што најголемиот број гатанки содржат предмети и појави од непосредната човекова околина, делови на човечкото тело, алатки за работа и слично. Такви се гатанките од некои места на целиот македонски фолклорен простор: *Кусо дебело на сви гузицу видело* (праг), *Чича стиска, стрина писка, далеко се чуе* (гајди), *Дрпава Циганка* (баница), *Лајка лае по долине, па се чуе по ридине* (пирајка), *Све у куќу изгоре, а куќа остана* (лула), *Азбуку не знае, а цел век писуе* (молив), *Ниско дебело с'с шес' ремена опасано* (буре*), Гола е а цел свет облача* (игла), *Сви бели коњи, а ед'н црвен што ги рита* (јазик и заби), *На бабу зинало, на деду виснало* (кофа у бунар).[7] Во различни региони среќаваме гатанки кои се варијанти на гатанките од соседните области, како и на оние во пооддалечените краишта на Македонија. Така, на пример, гатанката *Пуна тепсија колачи, никој неможе' да ги докачи* (ѕвезди на небото),[8] се среќава во варијантата: *П'на тепција златни колачета, а ни едно не се докача* (Пенушлиски, 1980: 393, гат. 453), забележана во Малешевско, речиси во идентична форма во Кумановско, Кривопаланечко, па дури и во Охридско и Струшко: *П'лн тагар јајца на ѓерамиди* (Ѕвезди на небо-

[7] АИФ, м. л. бр. 3567, страна II, 17.5.1996, снимил Б. Величковски во Куманово од Бошко Божиновски (1928).
[8] Од истиот.

то) (Каваев, 1961: бр. 382). Тоа зборува во прилог на фактот дека како и останатите детски, па и други форми, така и гатанките се подложни на влијанија, но и на нивна модификација од страна на локалната средина. Такви се и гатанките, како што веќе беше кажано, од Охридско и Струшко: *Црно мече дрен тресит* (Чешел)[9]; *Црно мече на огон клечи* (Котел)[10]; *Самсурот зелен, момците црвени* (Резен од лубеница)[11]; *Шарена змија на гуша висит* (Ѓердан) (Каваев, 1961: бр. 556); итн.

Гатанките претставуваат посебна културна дејност која постои во еден функционален систем на различни типови на фолклорни слоеви. Спаѓаат во групата кратки жанрови и ѝ припаѓаат на старата обредно-лудичка традиција. Ова истражување врз гатанките се должи на долгогодишно собирање на материјалот на теренот, записи од усни кажувања како и од објавени извори. Гатанките се класифицираат по групи. Распределбата и презентацијата на гатанките сочинува детален приказ и исцрпен попис на повеќе стари и денес заборавени гатанки, но и на некои нови и понови, современи гатанки во личните записи при теренските проучувања и од разни публикации.

Натпреварувачката природа на гатанките своевремено ја согледал и самиот М. Цепенков за време на неговата собирачка дејност и тој вака тоа го објаснува: „Што е, што не е?“ - типична воведна формула не само за гатанките туку и за другите поразвиени формули кои започнуваат со неа, својствена за приказните, на пример, а што, пак, од друга страна, зборува за нејзиното импортирано потекло (турско) – „се опитуаат сопрво децата кои си прикажуаат ‘нагодуачки’ Откоа ќе му ‘гатнит’ еден на други некоја ‘гатка’, што треба други да му одгоорит што е; а, пак, ако не можи вторио да му докажит што е тоа што му ‘загатна’, ќе му речи вака: - А, кажи де: што е што те парашам, оти ако не ми кажиш, ќе те ‘водам’. Откоа не ќе можи вторио да погоди, првио ќе почнит да го ‘водит’ и да го ‘ранит’ со многу гнасни зборои...“ Освен тоа, тука Цепенков употребува локални, или негови сопствени називи кои ја определуваат гатанката како посебна форма во системот уснокнижевни, односно кратки фолклорни жанрови. Значи, кажувањето гатанки не е без некој повод, и вон контекст, туку тоа се изведува во посебен контекст за кој треба да постои извесна атмосфера и тоа се врши во функција на агонистичност.

Посебноста на гатанките во Република Македонија се манифестира преку:

а) колективниот агонален (натпреварувачки) карактер на изведувањето, манифестиран преку играта и другите изразни форми;
б) силно нагласената улога на учесниците од двата пола во оваа игра со изразена креативна функција, преку примена на техники и теми од светот на возрасните, за што сведочи нагласената употреба на архаични митски елементи во изразноста;
в) поставеноста на групното учество: прашања и одговори;

[9] АИФ, м.л. бр. 3608, страна II, 24.12.1996, снимил Б. Величковски во Населба Маџари, Скопје, од Дафина Илъоска, родена во с. Издеглавје, Охридско.
[10] АИФ, м.л. бр. 3608, страна II, 24.12.1996, снимил Б. Величковски во Населба Маџари, Скопје, од Богдан Илъоски (1951), роден во Слатински Чифлик, Охридско.
[11] Се мисли на кората и на семките од резенот. Самсур е дел од облеката. АИФ, м.л. бр. 3608, страна II, снимил Б. Величковски во Населба Маџари, Скопје, од Б. Илъоски.

г) внесување спонтани иновации во текот на вербалната игра и грижа за запазување на функцијата на гатанката и одржување на суспенсот на играта;
д) Структурните законитости на гатанките.

Гатанките се народни умотворби кои се создадени со вешто сокривање на вистинското значење низ игра на зборови или со помош на некоја алегорија. Гатанката се поставува за да се добие определен одговор на определено прашање. Гатанките обично ја немаат длабочината на пословиците и на прашанките, па затоа забавата на духот е нивната првенствена намена. Овие форми се заеднички производ на повеќе елементи, во коишто, пред сè, доаѓа до израз мотивираноста за внесување во овој вид игривост на духот, со непосредно и активно учество, сфаќањето на смислата, односно филозофијата на играта, свеста за нејзината цел и оправданост како креативен чин и вовед во посложени дејности во понатамошните фази на развојот на индивидуата.

Конечно, македонската традиционална култура поседува богат репертоар на гатанки. Тие за основа го имаат принципот на аналогија што бара од слушателот да го дешифрира бараното значење.

Наспроти широките трансформации што ја зафатија Република Македонија минатите неколку децении, голем дел од народот и понатаму останува во близок контакт со традиционалната култура и институции. Усната традиција продолжува и понатаму да игра важна улога во животот на поширокиte слоеви од народот.

Луѓето отсекогаш биле фасцинирани од детскиот фолклор. Неговото истражување и анализирање во поширок културни рамки, се индикатори на насоките кон кои може да се насочат идните книжевни, фолклористички, етнолошки, антрополошки, социолошки и други проучувања.

Литература:

Čubelić, Tvrtko. 1970. *Usmena narodna retorika i teatrologija*: Izbor tekstova s objašnjenjima: Rasprava o usmenoj narodnoj retorici i teatrologiji, Zagreb.

Grider, Sylvia Ann. 1980. *Western Folklore*, Guest Editor, Children's Folklore Special Issue.

Jolles, André. 1978. *Jednostavni oblici*, Prijevod i bilješke Vladimir Biti, Zagreb.

Kekez, Josip. 1986. *Usmena književnost*, In: Zdenko Škreb, Ante Stamać, *Uvod u književnost: Teorija, metodologija*, Globus, Zagreb.

Marković, Radul. 1990. *Neke narodne brojalice*, Rad XXXVII. Kongresa Saveza udruzenja folklorista Jugoslavije, Plitvička Jezera, Zagreb.

Opie, Iona and Peter. 1959. *The Lore and Language of Schoolchildren*, Oxford University Press.

Sutton-Smith, Brian. 1992. *Tradition from the Perspective of Children's Games*, 14.2, 3-16, A colonial commentary on children's games.

Tylor, Edward B. 1960 [1881]. *Anthropology*, Michigan, University of Michigan Press.

Virtanen, Leea. 1977. *Children's Lore*. Finnish Literature Society.

Башиќ, Ели. 1968. Броениците на југословенските деца, со посебен осврт на македонските броеници, *Македонски фолклор*, год. I, број 1.

Бован, Владимир. 1980. *Говорне народне творевине* (Народна књижевност Срба на Косову), Приштина, Јединство.

Божинова, Драгица. 1990. *Македонските броеници – Континуитет, трансформации, иновации*, Rad XXXVII. Kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Plitvička Jezera, Zagreb.

Букурещлиев, Михаил. 1973. Вессенние обычаи и песни некоторых балканских народов и некоторые формы детского музыкального фольклора. *Македонски фолклор*, VI/12, Скопје.

Величковски, Боне. 2001. *Кратките жанрови и детскиот фолклор во Куманово и Кумановско*. Во: „Фолклорот и Етнологијата во Куманово и Кумановско“, Куманово.

Величковски, Боне. 2006. *Кратките жанрови и детскиот фолклор во Охридско-струшкиот регион*. Во: „Современата состојба на фолклорот во Охридско-Струшкиот регион“, Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, кн. 63, Скопје.

Виноградов, В. Г. 1925. *Детский фольклор и быт*. Программа наблюдений, Иркутск.

Каваев, Филип. 1961. *Народни пословици и гатанки од Струга и Струшко* / собрал и приредил Филип Каваев. Скопје, Филозофски факултет; Институт за македонски јазик.

Китевски, Марко. 1989. *За некои кратки говорни народни умотворби од Кумановско*, во: Прилози за македонскиот фолклор, Скопје, Култура.

Лановик, Мар'яна и Зоряна Лановик. 2001. *Українська усна народна творчість*, Київ, Знання-Прес.

Мадевски, Живко. 1975. Зрно по зрно : Од народната ризница / Забележал Живко Мадевски. *Беседа*.

Миладиновци (Димитрија и Константин). 1983. *Зборник на народни песни*, под редакција на Хараламие Поленаковиќ и Тодор Димитровски, Скопје, Македонска книга.

Младеновски, Симо. 1970. „Бајките“ на баба Анѓелина (Кумановско). - *Народно здравје,* 3-4, Скопје.

Младеновски, Симо. 1970. Локалните бајачки од Кумановско. *Народно здравје,* 1-2 (јануари-јуни), Скопје.

Младеновски, Симо. 1978. Кон народните детски песни од Кумановско. *Беседа*, VII/13-14, Куманово.

Младеновски, Симо. 1978. Народни детски песни во Кумановско (прилог). *Беседа*, VII/13-14, Куманово.

Младеновски, Симо. 1980. *Народните спортски игри во Кумановско*. Зборник од XXXIV конгрес на Сојузот на Здруженијата на фолклористите на Југославија, Берово 1978, Скопје.

Пенушлиски, Кирил. 1980. *Малешевски фолклор*, Скопје, МАНУ.

Ристовски, Блаже. 1975. Машките еротски народни песни околу коледниот огин во некои места на Македонија. *Македонски фолклор*, VIII/15-16, Скопје.

Ристовски, Блаже. 1977. Македонските додолски и други обичаи и песни за дожд, *Македонски фолклор*, X/19-20, Скопје.

Фрејзер, Џ.Џ. 1977. *Златна грана*, Београд.

Хаџи-Васиљевић, Јов. 1909. *Јужна Стара Србија*: Историјска, етнографска и политичка истраживања. Књига прва: Кумановска област. Београд. (140 издање Задужбине И. М. Коларца).

Цепенков, Марко К. 1972. *Македонски народни умотворби*: во десет книги / [собрал] Марко К. Цепенков; ред. Кирил Пенушлиски (гл. уредник), Блаже Ристовски (одг. уредник), Томе Саздов; јазичен уредник Тодор Димитровски. - Скопје: Македонска книга: Институт за фолклор. (Кн. IX: Народни верувања, Детски игри / ред. Кирил Пенушлиски, Лепосава Спировска).

ABOUT SOME FORMS OF THE MACEDONIAN CHILDREN'S FOLKLORE

Bone Velichkovski

Summary

Children's folklore is a multi-genre system, consisting of prose, recitative forms, poetic creations and works in forms of games and toys. In folklore is also included the creation of children themselves, as well as works created by adults, which are intended for children. This division stems from the fact that the playing, performing and rhythmic-intonation capabilities of children depend on their age. For example, in early childhood (from first birthday to about three to three and a half years of age) the emotional, motor and mental development of children entirely depend on the responsibility of the adults. In that period, the adults create lullabuys and various other works for the entertainment and amusement of small children in order to calm them down.

The second part of folklore for children was created by children of middle and advanced age. These are works that are sung or spoken rhythmically and usually are songs that accompany the play. There are the so-called teasers, or brain teasers in the Macedonian language, then the counting-out games, and also various mixtures of short stories of what cannot be, for instance: *Mosquito Bey was marrying / a little fly*, short funny songs and prose in form of a saying, and also riddles, short stories etc. Some of them are creations by adults for children, but more of them are due to the imagination of the creative children.

G.S. Vinogradov, one of the experts of the national education and pedagogy in the former Soviet Union, for the first time began to use the term "children's folklore", stressing the need of paying a special attention to the works from the children themselves, as well as to the poetry, i.e. to the little lyrical works in which adults address children with a gentle, melodious tone. Later, this kind of literature joins lullabuys (although some scholars consider them being a part of the family lyrical songs). Also in literature it is pointed out that some genres of folk literature that existed for adults have lost their primal utilitarian function and sacred meaning and in a changed, simplified version have past into the sphere of the children's folklore.

Children's folklore, especially children's songs and games are a specific area of folk culture and represent a unique tool for socialization of the child. Numberless studies show their relationship with the family tradition and rituals, in which the child is organically connected. The deep and multifaceted relations with the folklore of adults in a special way reflect the structure of children's folklore, their content

and thematic basis, their role and function in the life of the child and the system of poetic and other genres, the multimedia, for example, in the latest time.

As a sphere of folk culture, children's folklore is relatively autonomous and has its own genre and aesthetic system's specifics. Every form of the children's folklore helps the preservation of the physical and mental health of the child, contributes to the development of its personality, in order to build its relationships with the other children and adults.

More recently a separate research discipline has been set up called folklore of childhood, within which children's folklore is explored. According to the classification of the material of the Macedonian children's folklore on the basis of age-functional criteria it is divided into two groups. In the first group an adult person is addressing the smallest children with lullabuys, tongue twisters, etc. In the second group a special attention is paid to the expression of the children themselves with their own folk forms as independent artists in the spirit of the folk tradition.

Moreover, in this paper are also put forward some issues about some modern forms of children's folklore, its semantic, structural and functional aspects, which are based on the child's spoken language as a phenomenon through which is perceived the rich cognitive creative ability for the formation of children's worldview, that is, through the analysis of narrative and other kinds of texts.

Children's folklore is observed as a syncretic form of spiritual culture, as unstoppable creative force, which is expressed through all the phases and states of mind that follow the child, ranging from discomfort, fear, play and humor, which depends on the artistic orientation and genre preferences of the children of different ages, and which reflects the complex process of socialization and their own self-perfection.

398. 8(=163.3)(049.3)
прегледен труд

ШТО МОЖЕ ПЕСНАТА

д-р Марко Китевски

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
Институт за македонска литература

клучни зборови: песна, живот, влијание
key words: song, life, influence

Песната има важно место во животот на човекот. Се пее над новата рожба (приспивни песни), се пее на свадба (свадбени песни), се пее на погреб (тажачки песни). Човекот пее и кога е радосен и кога е тажен. „Кој ќе ме чуе да пеам, тој мисли таги јас немам. А јас си пеам веселам, тагите да заборавам.“ Навистина, може ли тагата да се заборави со песна? Нашата народна песна надалеку е позната по своите вредности. Таа пленува со мелодијата, но не помалку и со текстот, со извонредните книжевни вредности што можат да се мерат со најубавите примероци од светската книжевност. Но, кога ние ја слушаме нашата народна песна, како што запишал Кочо Рацин, таа „и не стигнува до разумот. Таа одеднаш го погодува срцето, зашто од него и изникнала. Дали пееме кога се радуваме или кога сме тажни? Не може да се одговори на тоа прашање“ (Рацин, 1966:255).

Константин Миладинов, во предговорот на својот зборник, уште пред 150 години, запишал дека „Народните песни се показаљка на степенот на умственото развитие на народот и огледало на неговиот живот. Народот в песни изливат чувствата си, в них увековечвит животот му, и давнешните му подвиги, в них находвит душевна храна и развлечение; за това в жаљба и в радост, на свадба и хоро, на жетва и грозјебрање, на везење и предедње, по поле и по гори, штедроизливат песните, како од богат извор; за това можит да се речит, че, народот је секогашен и велик певец“ (Миладиновци, 1861, VI).

Сѐ она позначајно што му се случило на народот, тој го преточил во песна. Особено се пеело за она што недостигало, она што се сонувало. Поробениот пеел за слободата, сиромавиот пеел за богатство, („Сношти сум мајко сон сонувало, сон сонувало, јад јадувало, дек сме имали куќи високи, куќи високи дворови широки“), во услови на патријархално воспитување се пеело за слободна љубов (на сон минее три луди...трећото лудо шчо мина, тој ме на соне целива, со мене да се кердосат). Кочо Рацин, во таа смисла, запишал дека „сето она што не можело слободно да се каже, она што требало да се премолчи сето она што морало да се преживее во себе, го нашло своето место во песната нашло место во песната“(Рацин, 1966:255).

Особено песната имала важно место во животот на нашиот човек во годините на ропство и особено во годините на револуционерните движења. Со песна се реагирало на позначајните настани. Така на пр., кон песната за Јордан Пиперката и борбата во Прибилци, во збирката на П. Михајлов е приопштен податокот дека песната е „пеана три дни по Илинденското востание“ (Михајлов, 1924:269). Песната за аферата во Ракитница и загинувањето на војводата Веле Марков, дело на Никола Киров Мајски, била популарна и пеана како народна песна два месеца по настанот. Како што сведочи во своите сеќавања директорот на битолската гимназија, следниот ден по битката во село Могила, кога загинал професорот по музика Парашкев Цветков, но и познатиот револуционер дедо Андреја, од с. Црско, и неколкумина други востаници, учениците ја пееле песната за загинувањето на нивниот професор. „Една тажна новосоздадена песна за него којашто ја пееја учениците за времето на одморите меѓу часовите, беше единствената мелодија којашто се слушаше во гимназијата“(Пачемска-Петреска, 1999:141), итн.

Во Илинденскиот период, учителите имале задача да ги опеваат настаните и подвизите на борците. Австрискиот конзул во Битола Август Крал, во извештајот од 28. 8. 1903 година, забележал дека „Многу настани се величаат во песни, народот ги воспева и за тоа особено се грижат учителите што учествуваат во востанието“ (Зографски,1954:130). А дека поважните настани од овој период се забележани во песните, сведочи и американскиот новинар и публицист Алберет Сониксен кој извесен период минал со македонските востаници. Тој, во своето дело „Исповед на еден македонски четник“, пишува дека: „Македонците ги запишуваат големите настани од својот живот во народните песни, а оној кој ги сочинува тие песни е сигурно некој непознат селски учител“ (Сониксен, 1997:75).

Но дека револуционерни песни не создавале само образованите луѓе, односно учителите, сведочи и едно искажување на Владо Малески за пејачката Фанија Климова, автор на повеќе песни од НОБ. „За одбележување е дека младината предничи во воспевувањето на доскорешната борба и луѓето што таа ги исфрли од народните недра на згорнина. На собири, на работа, во домовите на културата, на празници средсело – младинците колективно создаваат нови песни. Честопати неписмени или тукушто описменети селани – се народните певци. Селанката Фанија Климова од с. Црвена Вода, Дебарца, сега се описменува, но сѐ што преживеала таа и селото – го раскажува во песна“ (Малески, 1961:20).

Песната отсекогаш многу му значела на човекот. А колку многу му значела во тие бурни времиња, кога се војувало за слобода. Имаме податоци дека се пеело и кога се војувало. На пр. Ангел Динев пишува дека востаниците пукале и пееле (Динев, 1987). Христо Силјанов сведочи дека војводата Спиро Петров загинал пеејќи. „Спиро Петров беше голем песнопоец. Пееше и за време на борбата, додека еден врашки куршум не му ги прекина и песната и животот“ (Силјанов, 1983). И редакторот на најпознатиот дански весник „Nacionalite“, Франц Де Јенсен, кој бил сведок на борбата кај с. Могила, кога загинале Парашкев Цветков, дедо Андреја и повеќемина други комити, забележал дека комитите, додека гледале како аскерот ја сардисувал куќата во која се наоѓале, „знаејќи каква судбина ги очекува, запеале патриотски песни, чии рефрени ја слават смртта на оние кои се жртвуваат за слободата“ (Пачемска-Петреска, 1999:141). Не е без значење и податокот што го забележал

Арсени Јовков дека по Илинденското востание, кога луѓето се враќале во изгорените села, играле и пееле врз пепелта на изгорените куќи. „И не само што не го оплакуваа туку, на тие пеплишта во с. Цер (Демирхисарско), жени виеја ора и ги пееја првите стихови на македонскиот револуционерен епос“ (Јовков, 1923).

Би споменал нешто и за моќта на песната еднаш да биде провокација кон непријателот, другпат да мобилизира или да го подигне борбеното расположение кај востаниците. Ѓорче Петров, во своите спомени, сведочи дека околу 40 души затвореници, на чело со таткото и синот Гавазови од Прилеп, во синџири биле испратени кон Битола „со бунтовнички песни марширале низ град Прилеп и песните се преземале од народот со јавни псувачки против власта“ (Петров, 1950:28).

Бидејќи ваква манифестација се очекувала и во Битола, затворениците по споредни патчиња биле спроведени во овој град. Кога сме на оваа релација за моќта на песната да го споменеме и искажувањето на Христо Силјанов за едно доживување во Сетинската Планина. Во текот на ноќта, што востаниците ја минале со смеа „до наситка“, биле испеани и повеќе песни. Дине Абдураманов својот репертоар го започнал со песната „Од сон сладок кој ме буди,“ која многу им се допаднала не само на пејачот туку и на целата публика. Ботевата „Не плачи мајко не тажи“ била испеана во хор. Кице и Дине просто се надвикуваа. Темелко не ги знаеше ниту зборовите ниту гласот, но тоа не му пречеше да вика колку и другите. Во хор се испеа и „Жив е тој, жив е...“ При стихот: „Тој што ќе падне во бој за слобода“, воодушевувањето стигна до самозаборав. Тогаш и Марко се присоедини со својот бас. Во таа минута секој од нас би пресретнал со радост една изненада од турските потери и би погинал за слободата како вистински херој. „Би ја пресретнал со презир и би ја победил смртта“ – како што ни беше велел Гоце.

Имаме сведоштва дека песни со ваква содржина се пееле и во затворите. Милан Матов пишува дека додека бил во затворот, кога Турците ќе се испијанеле, пукале во подот под кој биле затворениците, а овие, пак, за да не им останат должни, пееле народни јуначки песни што многу ги дразнело Турците. Чаушот слегувал, тропал со стап по вратата и викал: „Жими вера сите ќе ве исколам“ (Матов, 2002:30).

Споменатиот Алберт Сониксен сведочи за постоење и популарност на некои песни, но и за односот на власта кон тие што ги пееле. „Јас го чув името на Месимир, - вели тој – и низ умот ми помина најубавата и најсакана народна песна. Мнозина момчиња од Воден лежеле во затвор зашто ја свиреле со уста низ улиците.“ Сониксен натаму сведочи дека ако вакви песни пееле децата можеле да поминат со помала казна, но возрасните биле жестоко казнувани. „Децата ги пеат заедно кога поминува кајмакамот, тие можат да бидат само искарани или удрени, во најлошиот случај, но Господ да му е на помош на возрасниот кој ќе биде слушнат дури само да ги потсвирнува“ (Сониксен, 1997:75).

Кога станува збор за моќта на песната во манифестирањето на расположението на народот, или во одржувањето на оптимизмот меѓу народот, интересен е ден детаљ од мемоарите на Петар Манџуков, поточно еден негов разговор со вујко му, владиката Натанаил (познат како Кучевишки, но и како Охридски) во тоа време владика Пловдивски. Имено, за време на престојот на четата на Гоце Делчев, во која бил и П. Манџуков, над селото Горно Бро-

ди, Серско, слушале како седум-осум жетварки ја пееле песната за Стојан од селото Старчишта. По едногодишен престој во оваа чета, Манџуков се вратил кај вујко му во Пловдивската митрополија. Гледајќи го така во селски алишта, вујко му го прашал од каде доаѓа, а кога Манџуков му кажал дека со четата бил во Серско, Драмско, Разлог, Демирхисарско, Зилјаковско, а сега доаѓа од Неврокопско, вујко му го запрашал: „Таму паметат ли... го паметат Кресненското востание, ја паметат ли автономна Македонија?“, на што Манџуков му одговорил: „Паметат и ја споменуваат често. Во Горно Броди, Серско ја пеат песната за Стојан војвода од селото Старчишта.“ Манџуков натаму сведочи: „Веќите на вујко ми се подигнаа и тој проговори како да зборуваше за себе: „– Пеат – тоа е добро. Ништо не е загубено штом му се пее песната. Народот не ги заборава своите песни“ (Манџуков, 1999:154).

Колку на борците и на народот им значеле песните, односно збирките со народни песни, може да се види од едно сведоштво на Владо Малески за популарноста на Рациновите песнарки на слободната територија во (Дебарца) западна Македонија, во текот на НОБ. „За бргу збирката стана најпо-пуларна партизанска публикација. Тие што ја имале таа среќа да дојдат до неа со гордост говореа: Јас ги имам песните. Се сеќавам на една доста жолчна расправија во селото Сливово во Дебарца. Неколку младинци го беа заобиколиле еден наш партизан и го кореа. – Во Црвена Вода сте дале пет песнарици, а за нас само една. Што не мислите нас Сливовчаните? Подолу ли не држите од Црвеноводците? – и после следеа аргументи што јасно говореа да не се подолу од другите села: толку и толку партизани излегле од нивното село, толку и толку храна собрале, толку чорапи, опинци итн. Епилогот на оваа дискусија (во која не дојде до збор партизанот) беше очекуван: партизанот ја извади од внатрешниот џеб на палтото својата збирка, внимателно завиткана во еден италијански весник и – им ја даде“ (Малески, 1961:20).

Борците имале потреба и од песна и од оро. Русински пишува дека по една борба на врвот на Кајмакчалан, заиграле оро на кое дури и Турците што ги гледале од подалеку им се восхитувале. Откако констатира дека „во борбата не дадовме ниедна жртва, ни ранет“, Русински додава: „Се истегливме на врвот Кајмакчалан и му тргнавме едно оро, на кое аскерот од подалечните позиции остана да му се восхитува без да нѐ вознемирува со стрелба“ (Русински, 1997:136).

Македонската народна песна од овој период ги опеала и страдањата на македонскиот народ во годините на ропство, насилствата, понижувањата: „фурни се палат, железо се топат,/ на Македонци в уста им клават.“ Оттука се многуте очајнички гласови што се слушаат по цела Македонија: „Од врв планина, очаен глас се чует,? Македонија плачет.“ Но народната песна не пропуштила да ја одбележи и рамнодушноста на Европа кон македонските страдања, ставањето на личните интереси над судбината на цел еден народ поради што е искажана и клетвата: „Проклета и трижклета да бидиш ти Европо, блуднице вавилонска, крвнице Македонска“, песна што во Битола се пеела уште во 1884 година и се однесувала на решенијата на Берлинскиот конгрес (1878) и оставањето на Македонија под османлиско ропство.

Во песните од овој период често се среќава и името Македонија. За тоа име јунаците се борат, со тоа име загинуваат: „Јас загинав за Македонија.“ Во некои песни загинувањето е опеано како женидба за Македонија: Син ти се, бабо, ожени за мома за Македонија. Честопати името Македонија е рефрен во песните: „Оган го гори Брезово, Македонијо, Ордан со чета навлегол, Македонијо...“, итн. Очигледно е дека, прифаќајќи го и афирмирајќи го македон-

ското име, нашиот народ низ вековите се идентификувал со него, го чувствувал како дел од себеси, изградил еден религиозен однос кон него, вградувајќи ги во него и своето минато и својата иднина. Сето тоа зборува за една јасно дефинирана национална свест и за јасно определена цел на борбата, ослободување на Македонија од петвековното ропство по пат на организирана револуционерна борба и создавање држава на македонскиот народ.

Народната песна многу помогнала во реализирањето на народните идеали.

Литература

Рацин, К. 1966. *Стихови и проза*, Скопје, Култура.
Миладиновци, 1861, *Български народни песни*, Загреб.
Михајлов, П. 1924, *Български народни песни от Македония*, София.
Пачемска-Петреска Д. 1999, *Војводата дедо Андрија од Мало Црско*, Скопје.
Зографски Д. 1954. *Извештаи од 1903-1904 г. на австриските претставници во Македонија*, Скопје.
Сониксен, А. 1997, *Исповед на еден македонски четник*, Скопје.
Малески, В. 1961, *Борба и литература*, Скопје.
Динев, А. 1987, *Илинденска епопеја*, Скопје.
Силјанов, 1983, *Ослободителните борби во Македонија*, 1.София.
Јовков, А 1923.*Илинденското востание во Исаријата*, Илинден 3,4. Софија.
Петров, Ѓ. 1950, *Спомени.* Скопје.
Матов, М. 2002. *Најкомитата расказва*, Софија.
Манџуков, П.1999, *Предвесници на бурата*, 2. Скопје.
Русински, Н. 1997, *Спомени*, Скопје.

WHAT SONG CAN DO

Marko Kitevski

Summary

The song has an important place in human life. Man sings when he is happy or sad. Macedonian folk song is widely known for its values. Especially important was the song during the revolutionary movement

398.87(=163.3)
821.163.3-1.09
изворен научен труд

БОЛЕН ДОЈЧИН КАКО МАКЕДОНСКИ НАЦИОНАЛЕН ИДЕНТИФИКАЦИСКИ КОД

д-р Јасмина Мојсиева-Гушева

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ - Скопје
Институт за македонска литература

клучни зборови: колективен идентитет, македонски национални идентификатори, македонски фолклорни варијанти на песната Болен Дојчин, песната Болен Дојчин на Блаже Конески, кохерентност на пораките од епскиот наратив за Болен Дојчин и развојот на македонското општество
key words: collective identity, Macedonian national identifiers, Macedonian folk varieties of the song Bolen Dojcin, Blaze Koneski's poem, Bolen Dojcin, message coherency of the epic narrative for Bolen Dojcin and development of Macedonian society

Иако свесни за неможноста тајните на традицијата докрај да се одгатнат, сепак, се препуштаме на оваа авантура на толкувањето, токму заради нејзината значајна улога во сфаќањето и во градењето на колективниот идентитет. Имено, традицијата како структура од препознатливи мотиви, симболи и слики има големо влијание во конципирањето и во формирањето на колективниот идентитет. Сите тие форми кои опстојуваат во митологијата, фолклорот и литературата, потекнуваат од конкретното живеење на различните етнички заедници оставајќи свој белег врз самосвеста на припадност на одредената групација. И vice versa, во реалноста среќаваме бројни имагинарни слики со архаичен карактер кои покажуваат неверојатна сличност со големите јуначки наративи. Егзистирањето на ваквите несвесни архетипски слики јасно укажува на состојба на свеста која активно учествува во оформувањето на колективните идентификатори како целосни или како делумни културни производи вешто инкорпорирани во традиционалниот живот. Имено, токму јуначките наративи се најексплоатираните колективни идентификатори во различните национални уметнички творби на заедниците. Еден од најкарактеристичните, кој го отсликува јадрото на македонското национално битие, е наративот за јунакот Болен Дојчин, неговата сестра Лепа Ангелина и насилникот Црна Арапина. Токму на него ќе се задржиме во оваа пригода преку македонските варијанти на фолклорната песна за Болен Дојчин и истоимената песна на познатиот современ македонски поет Блаже Конески. Нив ги избравме како најавтентични егземплари, според указите на македонскиот фолклорист Кирил Пенушлиски, кој смета дека македонските варијанти се и најстари (Пе-

нушлиски 1986:11), иако постојат бројни верзии на ова сиже во јуначките епски песни на повеќе балкански народи (Бугари, Срби, Романци, Албанци). Овој мотив е прилично раширен и во современата македонска литература, во поезијата (кај Богомил Ѓузел и Радован Павловски) и во драмата (Ѓорѓи Сталев и Благоја Ристески-Платнар), но песната на Конески ни се чинеше најблиска до изворните фолклорни варијанти.

Честопати, сличните историски, социјални и културни искуства кај балканските народи, доведуваат до формирање на слични колективни идентификатори. Па, така можеме да констатираме неколку аналогени на овие три идентификациско-мемориски фигури кои во одредени сегменти покажуваат неверојатна блискост, но во однос на други, како на пример во меѓусебните констелации, суштинска различност. Станува збор за аналогонот на Црна Арапина - Црни/Черни Моро (во хрватската и во словенечката културна меморија) кога е во прашање заедничкиот негативен емотивен став кон страшниот надворешен непријател, кој ѝ се заканува на заедницата. За аналоген на Болен Дојчин можеме да го посочиме Герг Елез Алија од албанскиот културолошки корпус, но само преку неговата карактеристика на бестрашен јунак кој ја заштитува честа на женскиот род. Додека, за конхерентноста меѓу Лепа Ангелина и Лепа Вида (Grafenauer:1943:379), присутна во словенечката поезија, можеме да говориме само во однос на грабнувањето на убавите млади жени од страна на Црниот Арап/Черни Моро.

Потпирајќи се на глобалните балкански традициски искуства можеме да констатираме дека секоја од овие три фигури гради своја препознатлива функционалност на народен јунак-спасител (Болен Дојчин); на туѓинец-освојувач (Црна Арапина) и на загрозена чест, дом, народ (Лепа Ангелина). Исто така, сите овие фигури на меморијата разгледувани во својата единична поставеност се универзални категории. Но, конципирани заедно, во единствена епска наративна структура, во конкретни меѓусебни релации, поставени како во примерот на македонските фолклорни варијанти, покажуваат уникатни својства и значења, карактеристични и препознатливи за историјата на поднебјето на кое првично настанале – а тоа е околината на градот Солун, којшто е истакнат како локација на случувањата во повеќето од варијантите (Пенушлиски 1986:37).

Поради овие нивни својства тие би можеле да се сметаат за идентификатори на определената национална средина. Поточно, сета перцепција на општествените процеси кај индивидуите и групите се одвива преку ефектите на чувствата предизвикани од дејствата на идентификаторите, здружени со идеите коишто сакаат да се претстават. Во тој контекст, можеме да говориме за симболиката на наративот на Болен Дојчин, којшто содржи повеќе карактеристики што потсетуваат на спецификите својствени за македонската нација. Највпечатлив меѓу нив е несекојдневниот подвиг на премалениот Болен Дојчин кој го совладува страшниот Црн Арап, што лесно се поврзува со познатата македонска сентенца - кога се чиниме најслаби да бидеме најсилни. На тоа се надоврзува епската болест и губењето на силата поради стореният грев и нејзиното повторно добивање, како и амплитудите во хронологијата на македонската национална историја. Тука е и неизбежната тема за изневерата на пријателите, за којашто слободно можеме да речеме дека е основен декор на голем број историски случувања на тлото на Македонија. И секако, деструктивната тема на смртта, која од моментот кога ѝ се заканува на Лепа Ангелина,

или на нацијата, го иницира активното живеење. За крај, триумфот на доброто над злото е една оптимистичка визија за иднината, којашто неминовно бара жртви како што бара жртви и парадигмата за одбраната на своето.

Очигледно дека постои одредена кохерентност во пораките што наративот за Болен Дојчин сака да ни ги сугерира и развојот на македонското општество. Во ова излагање ќе се потрудиме да ги откриеме паралелите меѓу имагинарното и стварното, што нè потсетува на откривање на паралели меѓу опстојувањето и уништувањето на македонската нација, меѓу нејзината древност и сегашност.

Навраќањето на темата за Болен Дојчин претставува потребна симболичка поука за нашето сегашно врме. Во фолклорната песна за Болен Дојчин се среќаваме со универзални констатации и вредности, парадигматични не само за една трагична судбина туку и за судбините на многу луѓе. Притоа во нашата свест се раѓаат нови сознанија кои нè ослободуваат од песимизмот присутен при средбата со смртта од која не се бега. Посебното искуство на Дојчиновото умирање нè наведува да ја побараме смислата на неговата егзистенција, зашто бесмислената смрт се доведува во врска единствено со бесмисленият живот. Поточно, кога е во прашање смртта на Болен Дојчин станува збор за посебно умирање. За умирање кое ја иницира егзистенцијалната форма на живеењето, заборавена и запретана во болката и во немоќта на сите маргинализирани суштества, колективи и нации. Бесполезно е да се оплакува тој трагичен миг на судбината, исто како што е бесполезно да се живее животот кој е празнина, фикција, ништожност, каков што бил во последните години животот на Болен Дојчин. Ненадејната загрозеност од смртта го иницира свртувањето кон природните и праизворните потреби на човекот, кон спонтаните чувства на припадност и поврзаност со другите, кон желбата да се одбрани сопствената нација од туѓите напади. Во фолклорната варијанта на песната за Болен Дојчин, на овој момент му е доделено посебно место, без да се посветува многу внимание на тагата по минатото, по младоста и по некогашната големина на јунакот, што се присутни во секој ред од песната на Конески. Народниот поет е „homo menzura“ што знае да продре насекаде и да го осветли настанот од повеќе димензии. Подеднакво внимание им посветува на сите протагонисти прикажувајќи ги како вистински луѓе со свои мани и слабости. Прецизно ги истакнува сите детали за случувањата наведувајќи ја, во проширените варијанти (Пенушлиски 1986:92), причината за епската болест на Дојчина - неговиот грев кон трите светици; точната локација на судирот со Арапинот - Солунското поле; изборот на времето на нападот на црниот Арап – откога разбрал за болеста на заштитникот на градот Солун, итн., и на тој начин излегува од едноличниот тек на нарацијата.

За разлика од фолклорните варијанти, Конески во својата песна се оградува од митовите и ликовите посветувајќи го сето свое внимание на функционирањето и на однесувањето на главниот јунак. Тој свесно ја создава трагичната атмосфера што го опкружува Болен Дојчин будејќи преку него асоцијации за трагичноста на историјата на својот народ, базирани на многуте недоречености, насетувања и надежи, во самата структура на песната. И токму таа трагичност е она што го окупира Блаже Конески наведувајќи го кон тажните елементи на судбината, која асоцира дека болеста е вовед кон смртта, а смртта - вовед во исчезнувањето и во бришењето на споменот за нацијата.

Според тоа, кај Конески се насетува дека во Македонија и на целиот Балкан, процесот на дистанцирањето на индивидуалниот идентитет од колективниот, тешко се реализира. Или поточно, може да се констатира една метафизичка компонента, која локацијата повеќе ја влече назад, кон минатото и историјата отколку кон иднината. Токму затоа, голема улога во стварноста имаат фигурите на меморијата, чија трагика може да се поврзе со трагиката на македонскиот народ заради туѓите посегања по него.

Кругот на нафрлените поетски мисли кај Конески се движи во насока на неочекувано мистично губење на силата на моќниот јунак и на појавата на долгата епската болест за која не е наведено никакво образложение. Едноставно, таа се вовлекува во него како „потсмешлива сенка“ (Конески:1990:188), како „уроклива смеа“ (Конески:1990:188), која моќниот го прави беден, ситен и смешен. Излезот од оваа ситуација е во несекојдневниот јуначки подвиг, во непокорот кој му дава натчовечка сила на болниот, да се дигне од смртната постела и да извојува победа. Песната нѐ потсетува дека единствено жена може да помогне да се оствари овој незаборавен подвиг, исто како што само жена може да биде причина за несекојдневната болест. Но второво, не се споменува во песната на Конески, за разлика од некои фолклорни варијанти (Радовановиќ, 1932:12), каде што на видно место е истакната генезата на болеста - клетвата на трите светици од црквата поради обидот за нивна облъуба. Ова непочитување на светото и јунаковите слабости кон задоволствата од животот, и во стиховите на Ѓузел се посочуваат како причина за епската болест (Ѓузел, 1971:42). Истата идеја, за гревот на Дојчина и за неговото проколнување, може да асоцира на историските казни на Македонија поради честите недоволни почитувања на својата традиција и светост.

Сепак, фолклорниот мотив за грешниот ајдутин, односно клетвата поврзана со фаталната предодреденост за страдање и за победа, не е единствениот важен елемент присутен во песната. Во повеќето фолклорни варијанти со епска широчина, се набројуваат злоделата на Црниот Арап и неговите барања: „На ден сакат п една фурна леба/ И им сакад по две бочви вино/ И им сакат по бочва ракија/ И им сакат по три крави јалој/ И п една девојка за љубење ...“, што во толкувањата на Ванчо Тушевски (Тушевски 2009:103) се поврзува со доаѓањето на империјалистичките сили или на исламизацијата на Европа. Некои автори како Раде Божовиќ, потеклото на Црниот Арап го поврзуваат со периодот од арапско-византиските судири (Božović, 1977:178), додека Вера Антиќ говорејќи во контекст на трансформацијата на мотивот за Болен Дојчин оди уште подалеку барајќи ги Дојчиновите супстрати во раното христијанство, преку ликот на св. Димитрија - заштитникот на градот Солун, чија смрт се поврзува со 306 година (Антиќ:1981:312). Според други автори, преку Црниот Арап се имплицира митска конотација за доаѓањето на злото, метафорично претставено преку темната магла над Солунското Поле, која и во другите уметнички творби го означува доаѓањето на непријателот (Пенушлиски 1986:40).

Многуте истражувачи, кои се занимаваат со проучувањето на овој проблем, ја истакнуваат видната сексуализација на нацијата преку ликот на потенцијалната жртва, олицетворена во Дојчиновата сестра/прва љуба – „личната Ангелина“ (Ќулавкова, 2009:62). Таа е главниот актант со кого се поврзани: најавата за доаѓањето на црниот Арапин, недостојното понижувачко однесување на пријателите, подготовката за битката со непријателот и последната

сцена на смртта на Дојчина, во нејзината прегратка. Нејзините неволји често се поистоветуваат со страдањата на народот од Македонија. Тие исконски страдања на една земја, завладеана од негативниот Друг[1] (Мојсиева-Гушева, 2004:157), ги објаснуваат несекојдневната љубов на Ангелина за Дојчина и неговиот воинствен хероизам, кој станува модел на мит токму поради саможртвата.

Големината на Дојчиновит подвиг претставува добар пример за илузија, за совршенство и за болен трагичен успех. Луцидно забележува Слободан Мицковиќ дека „идејата за подвигот и идејата за поразот, во песната не се само контрастирани како опоненти и антагонистички идеи, туку се споени во една заедничка целост во која едното лице, поразот, ја има и својата опачина – подвигот“ (Мицковиќ,1986:151). Она што се случува во песните на Болен Дојчин, всушност, е еден парадокс. Конески сам за својата песна вели дека го решава проблемот на силата на скршениот човек, истакнувајќи го како суштински и длабоко човечен моментот кога таквиот човек се обраќа кон жената и бара поткрепа од неа. Таа е неодменливата негова поткрепа без која подвигот не би можел да биде изведен. Таа е неговата единствена мотивација целосно да ги „напрегне - како што вели Душко Наневски - последните сили за да се победи и уништи злото во животот“ (Наневски,1982:109). За овој несекојдневен подвиг не е потребна помош од пријателите, туку е потребен некој надворешен настан за да ги раздвижи тајните сили што се скриени во секој од нас. Во тоа се состои и универзалното значење на оваа песна, дека сите луѓе можат да боледуваат од чудната Дојчинова болест, особено оние кои, како што во една друга песна вели Конески, се „потомци на едно згазено племе“.

За разлика од песната на Конески, некои специфични ситуации поврзани со проблемот на изневерата на пријателите, со одмаздата и со казната, се посебно обработени во фолклорните варијанти. Во нив среќаваме група личности – квази-пријатели, поставени во специфични положби, со различни интереси и барања. Сите тие остваруваат определена форма на комуникации со Ангелина, сведена на конкретни непристојни предлози. „Ангелино, Дојчиноа сестро!/Ако даваш твое бело лице, Така острам сабја вересиа.../Бело лице сакат за ковање/Ак ми даваш твое бело грло? Така бричам твои брата Дојчина“ (Миладиновци, 1962:218-219). Нивните дијалози и уценувања слободно можеме да речеме дека потсетуваат на односите на соседните земји со Македонија, на нивните константни напади врз идентитетот на нацијата преку негацијата на македонскиот јазик, култура и народ, преку обидите за присвојувања на нејзината историја, и најновата уцена за менување на вековното име на државата Македонија. Негацијата на нашата стварност е длабоко вкоренета во древноста и претставува константен процес којшто егзистира во континуитет илјадници години. Песната за Болен Дојчин, во многу сегменти, потсетува на оваа жална вистина со која сме принудени да живееме и да опстојуваме. Сличноста ја наоѓаме во условите и во ситуацијата во којашто се поставени главните актанти, во начинот на нивната реакција, во непристојното однесување како и во нагласувањето на дејствата коишто имаат колективно значење. Со еден збор, во песната препознаваме постоење на фактичка објективна ситуација, карактеристична за егзистенцијата на една нација во текот на целата нејзина историја. Всушност, ова е само едно од толкувањата на на-

[1] Другиот, во балканската иконографија, секогаш има негативно значење.

ративот на Болен Дојчин, во чијашто суштина лежи спротиставувањето на квинтесенцијата на злото, што постојано ја следи нашата историја заради непочитувањето на традицијата. Потоа следи болеста и летаргичната состојба што го зафатила главниот јунак, но и целата наша нација, сè до моментот на заканата од уништување. Тогаш, Болен Дојчин ја претвора таа безнадежна положба во триумфална состојба. Воден од рефлексот на животот пред заканата на опасностите, тој успева од последен да стане прв. Неговото цврсто решение за решавачки потфат, кој се очекува и од Македонија, донесува неочекуван пресврт во егзистенцијата на околината предизвикувајќи неизмерно одушевување и восхит.

Литература:

Антиќ, Вера. 1981. *Трансформација на мотивот за Болен Дојчин*. во Навраќања кон библијата. Македонска книга. Скопје.

Бьлгарски юнашки епос. 1971. БАН/Етнографски институт и музей: София.

Вангелов, Атанас. 1981. *Песните за Болен Дојчин*, во Литературни студии. Мисла: Скопје.

Grafenauer, Ivan.1943. *Lepa Vida. Študija o izvoru, razvoju in raskroju narodne balade o Lepi Vidi.* Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani. Filolofsko- filolosko-historični razred. Dela 4.

Ѓузел, Богомил. 1971. *Епската болест на Дојчин*. во *Историјата како маштеа*. Мисла: Скопје.

Зборник Браќа Миладиновци. 1962. Кочо Рацин: Скопје.

Конески, Блаже. 1981. *Места и мигови*, Мисла: Скопје

Караџић, Вук Стефановић. 1976. *Народне пјесме*. Просвета:Београд.

Мицковиќ, Слободан. 1986. *Поетските идеи на Конески*. Наша книга: Скопје. Мојсиева-Гушева, Јасмина. 2004. *Сликата на верскиот синдром во балканскиот свет*. во *Изгубениот хуманизам*. Магор:Скопје.

Наневски, Душко. 1982. *Болен Дојчин*. во *Раѓање на метафората*. Мисла: Скопје.

Пенушлиски, Кирил.1986. *Болен Дојчин*. Македонска книга: Скопје.

Спасов, Александар. 1975. *Баладни елементи од фолклорно потекло во песните на Кочо Рацин и на Блаже Конески*. Разгледи: Скопје.

Радовановиќ, Војислав. 1932. *Маријовци у песми, причи и шали*. Скопје.

Ристески, Благоја. *Лепа Ангелина*. 1996. Култура: Скопје.

Сталев, Ѓ. 1973. *Болен Дојчин*. Мисла: Скопје.

The Black Arab as a Figure of Memory. 2009. (edited by Kata Kulavkova). Unesco/MANU:Skopje.

Тушевски, Ванчо. 2009. *Истражувања на македонскиот фолклор*. Менора: Скопје.

Ќулавкова, Катица. 2010. *Црна Арапина, Болен Дојчин и Лепа Ангелина како (митски и историски) фигури на меморијата*. Во Предавања на XLII меѓународен семинар за македонски јазик и култура. УКИМ: Скопје.

http://www.rastko.rs/rastko-al/prevodi/albanske-junacke_l.php#_Toc3480000

Шапкарев, Кузман. 1976. *Избрани дела, том 5*. Мисла: Скопје.

BOLEN DOJCIN AS MACEDONIAN NATIONAL IDENTIFICATION CODE

Jasmina Mojsieva-Gusheva

Summary

This Study treats the issue of Macedonian cultural identity through national imaginary constructions, i.e. immense epic narratives. They are identification protocols that have important role in determining community identities and in facing their political stability.

Bolen Dojcin and Lepa Angelina are indicated as an important Macedonian cultural and identification core in which the idea of nation is distinctively sexualized, and the myth of the hero is dramatically distorted as is Macedonian identity through the time. The prostrated hero body, with surprising courage and reversion logic, makes its last step defending Angelina's dignity, that is, survival of disputed nation.

Viewpoint denoting the beginning of establishment of the complex system of cultural events has an important role for identity. As a result any attempt of self-identification failed in conditions of continuous external demolish of identification processes, unfortunately reflecting the modern situations of Macedonian nation.

316.72:305(497.7)
прегледен труд

РОДОТ КАКО ИДЕНТИТЕТ ВО МАКЕДОНСКАТА НАРОДНА КУЛТУРА

д-р Ана Мартиноска

Универзитет „Св. Кирил и Методиј", Скопје
Институт за македонска литература

клучни зборови: род, идентитет, македонска народна култура, личен идентитет, колективен (социјален) идентитет, сличности и разлики
key words: gender, identity, Macedonian folk culture, personal identity, collective (social) identity, similarities and differences

Идентитет

Идентитетот е еден од клучните концепти во современите социјални и хуманистички науки, концепт кој опфаќа широко значење и бројни компоненти во рамките на различните подрачја и дисциплини, во опсег од психологијата и социологијата, преку теоријата на литературата и имагологијата, сè до културолошките студии, постколонијалната и феминистичката критика. Во најширока смисла на зборот, поимот идентитет се однесува на генералните карактеристики на поединец или група. Соодветно, кога се мисли на идентитет, се мисли на личен или колективен (социјален) идентитет[1], иако е сосема јасно дека нивното потполно разграничување е практично неможно, од причина што секоја индивидуа, истовремено ги носи личните карактеристики од типот на физички карактеристики или вредности во кои верува, измешани со карактеристиките кои произлегуваат од неговиот/нејзиниот социјален т.е. расен, етнички, национален, религиозен, професионален, родов, сексуален, културен и друг вид на идентитет, како и со групното припаѓање и солидарност, кои можат, но не мораат да бидат зависни во однос на личниот идентитет.

Всушност, личниот и социјалниот идентитет се однесуваат на аспектите на нечиј идентитет, кои се единствени и уникатни, наспроти аспектите кои произлегуваат од нечија припадност кон одредена општествена група или заедница. „Секој поединец има репертоар на идентитети (социјални и лични); секој идентитет го известува поединецот за тоа кој е и што носи овој иден-

[1] Во овој труд ние ги користиме поимите колективен и социјален идентитет како синоними, иако во социјалната теорија познати се и обиди за нивното поединечно дефинирање и разграничување. Види повеќе во Encyclopedia of Social Theory, 2005: 390-393.

титет со себе. Кој од овие идентитети е поистакнат за поединецот, ќе варира во зависност од посебниот општествен контекст“ (Велева, 2011: 174).

Покрај тоа, во обидот да се дефинира концептот на идентитетот, паралелно постојат две перспективи, кај кои клучната оска на непоклопување е прашањето дали е идентитетот нешто дадено, фиксно и непроменливо или од друга страна, нешто што е флексибилно, се гради, се менува во различни манифестации и различни позиции кои ги имаме во различни мигови. Во овој труд, ние ја застапуваме втората позиција, во која биолошката детерминираност не е клучна во конструирањето на идентитетот, туку напротив, идентитетот активно се гради, се менува и се трансформира преку низа социјални процеси. Ваквиот став за општествено конструираниот идентитет имплицира дека истиот постојано се редефинира самиот себеси, преку процесот на социјализација и интеракција со другиот, т.е преку усвојување на туѓите искуства и нивно прифаќање во согласност со сопствените интереси, како и низ транзицијата на различни улоги што секој поединец ги зазема во различни мигови или во различни животни ситуации. Или како што вели Стујарт Хол, идентитетот подложи на постојана трансформација, тој е предмет на континуирана ’игра‘ на историјата, културата и моќта... (Hall: 225). Тој е продукција, која никогаш не е завршена и секогаш се конституира внатре во, а не вон, репрезентацијата.

Тоа имплицира дека, во обидот да се дефинира идентитетот како индивидуално или социјално позиционирање на себеси и другите, првенствено се говори за сличностите и за разликите, бидејќи само преку овие две карак-теристики може најјасно да се увиди суштината на овој концепт. Всушност, идентитетот се открива и се рефлектира преку алтеритетот (разликата) т.е. „преку она што тој не е и се означува преку поларизација или преку вклучување/исклучување во една група т.е инсајдери наспроти аутсајдери, ние против тие“ (Woodward, 1997: 9).

Токму одредувањето на сличностите и на разликите на еден поединец или група, во однос на друг, ја потврдува тезата дека идентитетот е постојано преговарање со себеси и со другиот, а не нешто трајно и еднаш засекогаш фиксирано. Притоа, потребен е баланс во потенцирањето и на сличностите и на разликите, како два подеднакво важни принципа за градење на идентитетот, бидејќи преголемо инсистирање и форсирање на сличностите, може како последица да роди национализам и слични опасни теории на посебност и надмоќност, додека, пак, инсистирањето на разликите може да нè одведе во етикетирање, маргинализирање на другиот, нетолеранција, шовинизам, сегрегација и сл.

Род

Во согласност со, погоре образложениот, став за флексибилноста на идентитетот, како нешто што се менува во различни манифестации и различни позиции, кои поединецот или групата ги зазема во даден миг, е и самиот концепт на родот како општествен конструкт, кој опфаќа побројни и покомплексни категории на идентитетот во однос на биолошката детерминираност. Имено, „Концептот gender кој се преведува како „род“ цели кон тоа да ги ослободи жените од културниот заплет, поврзан со половиот идентитет поттикнувајќи дискусија за севкупната поставеност на мислата и разнишувајќи ја осно-

вата не само на поделбата на улогите туку и на традиционалната спротивставеност маж/жена. Значи, оваа теорија далеку ги надминува ставовите на школата која се придржува до разликите и радикално се спротивставува на патријархалната култура. Згора на тоа, терминот gender, кој не е синоним на sex, впрочем како што ни „род“ не е синоним на „пол“, дозволува половиот идентитет на субјектот теориски да се смести во поширокатa плејада родови во однос на оние определени од полот. На пример, ООН официјално признава пет: маж хетеросексуалец, жена хетеросексуалец, маж хомосексуалец, жена хомосексуалец, бисексуалец“ (Гајери, 2006: 284).

Водени од логиката дека идентитетот најдобро се артикулира внатре во системот на сличности и разлики, очекувана би била позицијата според која родот и родовите идентитети би се рефлектирале првенствено преку разликите меѓу мажот и жената, со цел „да се разберат релациите меѓу мажите и жените, нивниот пристап кон ресурсите, нивните активности и ограничувањата со кои тие се соочуваат кога се поврзуваат меѓусебно“ (Ивановска, 2007: 68). Но, не треба да заборавиме ниту дека феминизмот ја барал есенци-јалната разлика не само во историските специфичности и во местата, телата, дискурсите, во и низ кои жените живеат различно од мажите, но и една од друга. „Ретко кој би негирал дека феминистичката теорија не се однесува потполно на есенцијалната разлика, несовладливата разлика, иако не разликата меѓу жената и мажот, ниту разликата својствена за женската природа (во жената како природа), туку разликата во феминистичкиот концепт за жената, жените и светот” (De Laurentis, 1993: 308).

Родот како идентитет во македонската народна култура

Меѓу сличностите и разликите, меѓу општите места и посебностите, меѓу фиксираните позиции и трансформациите, разбирањето и на прашањето на идентитетот и на прашањата врзани за родот се обликува во зависност од различните простори, различните временски периоди, различните култури и културни традиции во кои егзистираат. Оттука, родот како идентитет во македонската народна традиција, најдобро е да биде разгледуван во контекстот на севкупната општествено-политичка, економска и социо-културна состојба на наш терен и на специфичните услови на создавањето и на развојот на родовите идентитети кај нас.

Сепак, при нивното детерминирање неизбежно е да се започне со универзалните факти, па дури потоа фокусот да се насочи кон конкретните културни варијации на родот како идентитет во македонската народна традиција. Имено, уште во 1974 година, Шери Ортнер (Ortner, 2003) во „Жената наспроти мажот како природата наспроти културата?“, во зборникот „Жена, култура и општество“[2], се обидуваше да ја открие темелната логика на културното мислење кое претпоставува помала вредност на жената, а кое го смета за општоважечки факт за сите култури.

„Универзалноста на подреденоста на жената, факт е дека постои во секој тип на општествено и економско уредување, и во општества од различни

[2] Woman, Culture, and Society, Edited by Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, Stanford University Press, 1974.

степени на сложеност, ми укажува дека тука се соочуваме со нешто многу длабоко, многу упорно, со нешто што не можеме да го разбиеме со просто прераспределување на неколку задачи и улоги во општествениот систем..." (Ortner, 2003: 147). Отфрлајќи ја теоријата на биолошкиот и генетски детерминизам како можно објаснување за маргинализацијата на жената, Ортнер се обидува одговорот да го најде меѓу спротивставеноста на појмовните категории природа/култура. Таа, всушност, тврди дека второстепената положба на жените во сите култури би можела едноставно да се објасни со претпоставката дека жените се поистоветуваат, или симболички се поврзуваат со природата, наспроти мажите, кои се поистоветуваат со културата. А бидејќи културата секогаш се обидува да ја потчини и да ја надмине природата, по истата логика, културата во лицето на мажот, секогаш се обидува да ја потчини жената. Иако ваквиот заклучок на прв поглед изгледа како симплифицирање на нештата, Ортнер ја брани својата теза со примери и аргументи, во кои го објаснува изедначувањето на женското тело со неговата физиологија и репродуктивна функција. Оваа теза одлично ја прикажа уште Симон де Бовоар во „Вториот пол" (1949), прва студија во која детално е проучена состојбата на жената и на потеклото на нејзината социјална и сексуална нееднаквост.

Водена од физиологијата на жената од една, и од нејзината психа од друга страна, а мотивирана првенствено од нејзината бременост, раѓање, доење и мајчинство воопшто, и општествената функција на жената се ограничува на семејниот контекст на домот. На мажот му останува поволната можност за остварување во поширокиот контекст на јавниот живот на заедницата или општеството. На овој начин, меѓу жената и мажот се воспоставува и разликата на домашниот/приватен и јавен простор, која, уште Клод Леви-Строс, во „Основните структури на сродството", во 1969 г., ја изедначи со спротивностите меѓу природата и културата.

Ортнер, сепак, признава дека ваквото шематизирање и поедноставување е пренагласено. Затоа, на крајот од својот труд ја помирува својата позиција на жената како природа наспроти мажот како култура (оттука и прашалникот во насловот на нејзиниот текст), и истакнува дека: „Истовремено нејзините функции на социјализација и готвење во домашниот контекст, покажуваат дека жената е моќен фактор во културниот процес, бидејќи постојано ги претвора сировите природни добра во културни производи. Припаѓајќи ѝ на културата, но, сепак, делувајќи како да има поцврсти и понепосредни врски со природата, жената повторно се согледува како сместена меѓу овие две подрачја" (Ortner, 2003: 167).

Во обидот да се воочи локалната варијација на оваа глобална појава и да се покаже дека македонската народна култура и соодветно, патријархалниот модел на однесување, се значајни фактори во конструирањето на општествените, социјалните, културните, па и на родовите идентитети на овие простори, посегнуваме по верификација од македонскиот фолклор. Имено, на прв поглед, очигледниот идентификациски модел на патријархално однесување сведочи дека македонскиот случај не е никаков исклучок од правилото дека на жената и е доделена сферата на приватно, а на мажот сферата на јавно делување. „Линијата на разделување на овие две сфери е женскиот репродуктивен систем кој се појавува и како главна причина за утврдувањето на улогата на мајка за најзначајна општествена улога на жената во традициската заедница" (Цветановска, 2001: 547).

Несомнено, мајчинството е најсилниот елемент врз кој се темели личниот женски идентитет, кој во системот на традицијата, пак, се користи во низа ситуации за определувањето на статусот и на колективниот идентитет на жената во народната култура. Така, од една страна го имаме величањето на оваа нејзина света мајчинска улога во голем број на творби од различни жанрови, а од друга страна имаме и нескриен однос на социјална осуда и екскомуникација од средината кон жената-неротка, која добива погрдни називи како јалова, штирица, бездетна и сл. Жената најчесто се смета за главен виновник за бездетноста во семејството, и притоа се оди во таква крајност што причината за стерилитетот се бара дури и во нејзиното наводно неморално и промискуитетно однесување. Притоа, се верува дека бездетноста носи со себе и економско назадување на семејството, како во случајот од баладата „Стојан и Стојанка“ (Пенушлиски, 2004: 326). Творби во кои дел од вината и одговорноста се бараат и во мажот, речиси и да не се испеани, но има ретки примери во кои вината се бара во надворешни фактори, поточно се префрла на клетва која ѝ била упатена на младата невеста, како во „Јана безродна невеста“ (Пенушлиски, 2004: 322). На пр., во оваа балада, Јана дури и се согласува нејзиниот Стојан да доведе друга жена која ќе му роди деца, а таа се нуди да му ги чува, што покажува дека неретко неправичниот однос на средината кон бездетната жена е паралелно проследен и со очај и самообвинување на самата жена која, водена од наученото сфаќање на сопствениот идентитет, се обвинува себеси дека не ја исполнила својата улога во бракот и во семејството и се чувствува како да ја изневерила својата „природа“, па доброволно се става во улога на жртва.

Тесната врска меѓу жената и нејзината физиологија е видлива и во фактот дека жената се смета за „нечиста“ во време на менструалниот период, дискутабилен став кој го сугерира и Јулија Кристева, која ја вбројува менструацијата во внатрешните опасности за идентитетот, затоа што е услов, како и мајчинството, за животот и за половата различност, а со тоа и ги доведува во опасност односите меѓу половите. Таа врска е очигледна и во поимањето на честа на жената, врзано исклучиво со нејзината невиност (од каде произлегува проверувањето на губењето на девственоста, по првата брачна ноќ и казните, како враќање на нечесната невеста кај татко ѝ, на магаре, свртена наопаку), како и крајно некоректниот однос кон жената-прељубница и жената-копиљарка. Во последниот случај, доколку една девојка роди дете како последица на вонбрачни сексуални односи, се смета дека таа не само што го посрамотила своето семејство туку предрасудите одат чекор понатаму и ја обвинуваат дека „нејзиниот грев е извор на опасност за целото село. Ќе го бие град или ќе биде изложено на суша, со што сериозно би можела да биде доведена во прашање егзистенцијата на целата заедница“ (Цветановска: 7).

На тој начин, сите овие примери потврдуваат дека и во македонската народна култура важи она што Елизабет Грос го дефинираше на следниот начин: „Патријархалното угнетување, (со други зборови) се оправдува себеси, барем делумно, поврзувајќи ги жените многу поблиску до телото отколку мажите и, преку оваа идентификација, сведувајќи ја општествената и економска улога на жените само на (псевдо)биолошка. Потпирајќи се на есенцијализмот на натурализмот и на биологизмот, мизогинистичката мисла ги ограничува жените на биолошките потреби за репродукција, врз основа на претпоставката дека поради нивните биолошки, физиолошки и ендокринолошки трансфор-

мации, жените се некако побиолошки, потелесни и поприродни од мажите“ (Грос, 2003: 42).

Така, македонската жена станува не само одговорна за репродукцијата и семејството туку, посредно, таа станува виновна и за социо-економскиот статус на целата заедница, факт кој непобитно го одредува нераскинливиот јазол меѓу нејзиниот личен и социјален родов идентитет. Вака патријархално поставената рамка, која ја следи жената во сите животни циклуси од раѓањето до смртта, може да се потврди и преку примери на голем број други македонски фолклорни творби со поинакви мотиви, како баладите за вградената или за продадената невеста, на пример. Овие балади „покажуваат колку нерамноправна била положбата на жената во изминатите општествено-семејни околности: во овие народни стихови, жената-сопруга е безмалу изедначена со стоката, третирана е како предмет што може лесно да се отуѓи, да се продаде! ... Навистина било тоа морничава глетка: наредени еден до друг, мајката и нејзините дечиња стојат на пазарот и чекаат некој купувач да ги поведе со себе во неизвесност!“ (Саздов, 1989: 39). Опишаните постапки се обидуваат да пронајдат свое оправдување во социјалниот аспект, бидејќи, наводно, мажот е принуден на деградирачкиот чин на продавање на сопствената жена, како резултат на сиромаштијата и на немањето пари за неправедно натуреният данок од страна на османлиите. Всушност, тоа е очевиден пример на тројна маргинализација на жената, истовремено и социјална, и етничка, и родова.

Ваквите примери се секако екстремни, но дури и во традиционалната слика на семејствата и на родовите односи, внатре во рамките на типичните македонски семејства, јасно е дека владеела хиерархија во која мажот (татко, сопруг, брат) ја има челната позиција на некој со најголеми права во однос на управување со имотот и со бизнисот, како и при донесување одлуки во име на останатите членови на семејството. Патријархалноста е придружена и со патрилокалност, т.е. живеење во семејната куќа на мажот и потсмев за мажот домазет, потоа патрилинеарност или изведување на сродството исклучиво по машка линија, апсолутен авторитет на таткото или на мажот во семејството, двоен аршин за мажите и за жените, повисоко вреднување на машките деца, итн. Во прилог на последното, потсетуваме и на мотивот за жената која родила девет женски деца, а мажот ѝ се заканувал дека ќе ја отепа ако и десеттото дете биде женско, мотив кој се среќава во песни како „Тодора ќерка“ и во приказни како „Наречниците и жената со деветте девојчиња“ на пример (Пенушлиски, 2004: 45). Оваа ирационална потреба на патријархалната средина, жената да се смета за одговорна дури и за генетиката, е веројатно она што може да се подведе под терминот „парадоксот на жената“ на Алкоф[3], па веруваме дека не е потребен ни никаков понатамошен коментар.

Сепак, се чини дека постои и друга страна на медалот. Како што покажува Светиева, често, машкиот принцип доминирал на манифестно ниво, додека жената изнаоѓала алтернативни начини да учествува во одлучувањето. Имено, „внатре, во семејната структура, на егзистенцијално ниво, позицијата на жената не била толку неповолна... Напротив, може да се прифати како точно мислењето дека женската семејна група држела важни позиции во вна-

[3] Терминот е преземен од „The paradox of woman“ на Alcoff, во есејот “Cultural feminism versus post-structuralism: the identity crisis in feminist theory” (Signs 13/3, 1988).

трешниот семеен систем. Меѓутоа, без оглед на реалната состојба во однос на улогите на двата пола во внатрешните семејни односи, жената секогаш истакнува дека главен во куќата е мажот“ (Светиева, Женски сениорат...: 4). Оваа состојба, Светиева ја толкува на тој начин што имплицира идеален модел на традициската култура, каде што доминирал машкиот принцип со најголеми права и обврски и реален модел на традициската култура во кој жената, преку механизмите на женската супкултура, присвојувала значаен дел латентни права. Тоа се однесува на состојбата „жена влада али не управља“ (Брил, 1993: 163), или како што вели нашата народна изрека, која се користи и до ден-денешен, „Мажот е главата, ама жената е вратот“, за што ние веќе пишувавме и порано.[4]

Но, доколку ваквиот начин на перцепција на родовите односи го сметаме за навистина иманентен на македонската народна култура, како да ги протолкуваме примерите, чиј број не е мал, а кои, наспроти ограничувањата на колективниот конзервативен родов идентитет, говорат за еден поинаков однос кон телесноста и кон сексуалноста на жената во рамките на истата таа патријархална средина? Имено, иако покривањето на нејзиното тело се смета за знак на пристојност како посакувана женска карактеристика, ако женските гради во народните умотворби директно се споменуваат единствено во нивната хранителна функција (како во варијантите на гатанката „Кусо, кусо кундале, на грамада седеше, живо месо тргаше. Дете на боска“), а само метафорично се прават алузии на нивната сексуална привлечност (обично прикажани како две јаболка или дуњи в пазува), сепак не можеме ни да го отфрлиме слојот на творби кои ги вбројуваме во т.н. еротски фолклор, а во кои се отвораат некои поинакви теми врзани за сексуалниот живот на луѓето. Така, во овој корпус, можат да се сретнат македонски народни приказни, песни и други видови на народни умотворби, во кои се говори за теми како неверноста на брачните партнери и љубовнички односи на жените со слугите или со поповите, сексуална неспособност на некои мажи и случаи на невиност во бракот, вдовици со огромни сексуални апетити, воајеризам, мастурбација, инцест и поретко, хомосексуализам и голотија. Притоа, односот на македонскиот народ кон еротиката како дел од нашата традиционална култура, подеднакво открива позитивни и стимулативни, како и патријархални и осудувачки аспекти (Мартиноска, 2007: 14). Тоа нè упатува на заклучокот дека при градењето на личните идентитети, не се тргнува само од претпоставките на колективното сфаќање и социјално конструираниот идентитет туку, наспроти очекуваната, бинарно поставената, црно-бела шематизираност, тој подложи на модификации и трансформации во зависност од индивидуалните сфаќања и конкретните животни ситуации.

Во тој контекст, и погоре споменатата дистинкција јавно/приватно, која се зема како аналогна на паровите маж/жена, субјект/објект, култура/природа итн., во традициската култура на Македонците, не секогаш била доследно почитувана. Така на пример, како последица на печалбарството, во Македонија, при крајот на 19 и почетокот на 20 век, се среќаваат голем број на случаи на жени кои биле селски старешини. За посебно илустративни, можеме да ги

[4] Мартиноска Ана, *Мажот е главата, ама жената е вратот*, УНЕСКО, Институт за македонска литература (во печат).

сметаме и творбите за жените-војводи и меѓу нив, посебно, на мотивот „мома војник“, кој го опфаќа мотивот на преоблекувањето на жени во мажи или обратно, значи темата на привремена промена на родовиот идентитет. Кирил Пенушлиски го лоцира овој мотив во повеќе епски песни, приказни, анегдоти, драмски и играорни сцени, и притоа укажува дека „преоблекувањата во некои приказни завршуваат со *метаморфоза на полот,* значи со фактичка промена на полот“ (Пенушлиски, 1992: 40). Таков е случајот со „Царската ќерка што се претвори во момче“, „Момата што се претворила во маж“ или „Девојка преторена на јунак“, сите со сличен мотив како и гореспоменатите творби за мајката која има само женски деца, од кои едното го преоблекува во син, што на крајот резултира и со магиско менување на полот, со помош на златно јаболко или на наречниците. Ваквите примери, сепак, тешко се доведуваат во врска со современите родови трансформации, направени по медицинско-хируршки пат кај трансродови, транссексуални или интерсекс лица.

Наведувајќи ги претходните толкувања на мотивот од страна на рускиот научник Кжижановски како трансвестизам, Пенушлиски сепак оди кон попрактични претпоставки за ваквите промени на родовиот идентитет. Всушност, во македонските народни умотворби тие се оправдани со конкретни причини од типот на ослободување на заробениот маж, или за да избега од лошата свекрва како во случајот на жената-ќехаја, или од друга страна, пак, со вазалските односи меѓу војската и селаните, кои морале да отстапат еден член од семејството за војска. Разгледувајќи ги македонските, албанските, влашките и другите варијанти на мотивот, Пенушлиски резимира дека „треба да се води сметка дека самиот мотив *Мома војник* припаѓа на поширокатa тема *Жени јунаци* и дека ја дополнува очевидната тенденција да се истакне оти секое занимање, што навидум во општеството е резервирано само за мажи, можат и умеат со успех да го вршат и жени, дури и подобро од мажите. Затоа, од овој аспект гледано, смислата на мотивот *Мома војник* може да се оквалификува – да употребиме современ термин – и како своевидно настојување за еманципација и рамноправност на жената со мажот. Меѓутоа, ако ја имаме предвид староста на мотивот, создаден во услови на средновековјето или во постаро време, ваква една тенденција навистина изгледа револуционерно“ (Пенушлиски, 1992: 45-46). Обратните случаи на преоблекување на маж во жена се поретки и тоа „особено се користи во еротските приказни. На таков начин, тие полесно успеваат да им се доближат на саканите жени“ (Пенушлиски, 2004, 2: 445).

Несомнено, во македонското фолклорно творештво може да се проследува и машката страна на оваа родова приказна, односно да се одреди колку и како родот влијае на маскулинитетот и на конструкцијата на идентитетот кај мажите, но тоа сепак ги надминува амбициите на овој текст. Впрочем, сигурно е дека останаа нечепнати и некои други аспекти на родот како идентитет во македонската народна култура, како сликата на жената како чувар на идентитетот, или, пак, правото на жената на образование и економска независност, но како што истакна акад. Ќулафкова „Не е неопходно да се проследат сите одделни проекции и текстуализации на жената за да се извлечат поопшти и валидни сознанија за стереотипите на жената и нејзиниот идентитет“ (Ќулафкова, 2006: 145) во народната култура и традиција.

Заклучни согледби

На крајот на оваа анализа на родот како идентитет во македонската народна култура, ќе потенцираме само уште дека „фолклорот функционирал и сè уште функционира во улога на носител на вистинските идентификациони карактеристики на народите, или на оние кои се претставуваат како такви; дека во фолклорот е можно да се декодира нивната рефлексија преку слики, симболи, стереотипови и предрасуди и дека тој претставува начин за создавање, потврда и објава на идентитетот“ (Krekovicova, 1994: 6). Соодветно, проследените примери на македонски народни умотворби од различни жанрови, ја формираат нашата слика за социо-културните предизвици при конструирањето на родовите идентитети и бројните стереотипови и предрасуди, предизвикани од патријархалниот контекст на нашето историско минато и на народната култура на Македонците. Овие умотворби ни помогнаа во утврдување на реалната, но и специфична претстава за родовите идентитети во македонската народната култура, бидејќи се покажаа како вистинска ризница на информации за родовите релации и конфликти, за родовите разлики и неднаквоста, но и за примерите на отстапување од традиционалниот модел и градење на личните идентитети, не само во согласност со колективното сфаќање и социјално конструираниот идентитет туку и негови модификации и трансформации во зависност од индивидуалните сфаќања и од конкретните животни ситуации.

Затоа, сметаме дека прашањата на идентитетот, кои остануваат подеднакво важни и во 21-виот век, би требало да се надоврзат на позициите дефинирани во македонската народна култура, и да се насочат во правец на трансформациите кои ги нуди современото социјално живеење и новите, постмодерни концепти на родот како идентитет во македонската култура.

Литература:

Ашталкоска Ана. „Жената неротка и односот на традиционалната селска заедница кон неа“, *ЕтноАнтропоЗум*, Списание на Институтот за етнологија и антропологија, http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/izdanija.htm

Ашталкоска Ана. „Патријархатот е виновен за сè“, *ЕтноАнтропоЗум*, Списание на Институтот за етнологија и антропологија, http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_05/EAZ_2004_PDF/Ashtalkoska_A.na_EAZ_2005_mak..pdf

Браидоти Роси. 2002. *Номадски субјекти*, Скопје, Македонска книга.

Butler Judith. 1993. Subjects of Sex/Gender/Desire, The Cultural Studies Reader, Second Edition, Edited by Simon During, London and NewYork, Routledge Taylor and Francis Group, pg. 340-353

Велева Александра. 2011. *Интеркултурната комуникација изразена во масовната култура*, Скопје, Дијалог.

Гајери Елена. 2006. „Феминизмот и Gender studies“, *Компаративна книжевност*, Њиши, Синополи, Стела, Троки, Пантини, Нучера, Гулељми, Мол, Нери, Гајери, Приредил Армандо Њиши, превод од италијански јазик Анастасија Ѓурчинова и др., Скопје, Друштво за компаративна книжевност на Македонија, Магор.

Грос Елизабет. 2003. *Недофатни тела – За телесниот феминизам*, Скопје, Македонска книга.

Гушевска Лилјана. 2002. „Статусот на жената македонка во семејството“, *Истражувања од областа на родовите студии*, Зборник, Том 1, Уредник Катерина Колозова, Скопје, Евро-Балкан Пресс, стр. 301-336

De Laurentis Teresa. 1993. „Upping the Anti(sic) in Feminist Theory“, *The Cultural Studies Reader*, Second Edition, Edited by Simon During, London and NewYork, Routledge Taylor and Francis Group, pg.307-319

Encyclopedia of Social Theory. 2005. Volume I, Editor George Ritzer, University of Maryland, College Park, SAGE Publications.

Ивановска Марија. 2007. *Водич во феминистичката и родовата терминологија*, Скопје, Акција Здруженска.

International Encyclopedia of the Social Sciences, 2-nd Edition, Volume 3, Ethnic conflict – Inequality, Gender, William A. Darity Jr., Editor in chief, Macmillan reference USA, pg.552

Истражувања од областа на родовите студии. 2002. Зборник, Том 1, Уредник Катерина Колозова, Скопје, Евро-Балкан Пресс.

Krekovicova Eva. 1994. Preface, *Folklore in the identification process of society*, Etnologicke studie 1, Bratislava.

Мартиноска Ана. 2007. „Македонски еротски фолклор“, *Голиот на гости – Антологија на македонскиот еротски фолклор*, Избор и предговор: Ана Мартиноска, Скопје, МИ-АН.

Ortner Šeri. 2003. “Žena spram muškarca kao priroda spram culture?”, Antropologije žene, Priredile i predgovor napisale Žarana Papić i Lydia Sklevicky, Pogovor za drugo izdanje Zorica Ivanović, Preveo sa engleskog Branko Vučičević, Beograd, str. 146-176

Пенушлиски Кирил. 2004. *Македонски народни балади,* Избрани дела, том 5, Скопје, Матица македонска.

Пенушлиски Кирил. 2004 (2). *Народна лирика,* Избрани дела, том 2, Скопје, Матица македонска.

Пенушлиски Кирил. 1992. *Фолклорни поетски мотиви*, Скопје.

Саздов Томе. 1989. *Жената во македонската народна литература*, Битола, Мисирков.

Светиева Анета. „Женски сениорат и пратечки појави во традициската култура на Македонците“, *ЕтноАнтропоЗум,* Списание на Институтот за етнологија и антропологија, http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/izdanija.htm

Светиева Анета. „Статусот на жената во традициската селска заедница и семејство“, *ЕтноАнтропоЗум*, Списание на Институтот за етнологија и антропологија, http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/izdanija.htm

Ќулафкова Катица. 2006. „Coitus Metaphysicus Лирската кон-текстуализација на жената во оралната традиција“, *Херменевтика на идентитети*, Куманово, Македонска ризница, стр. 127-165

Hall Stuart. 1990. *Cultural Identity and Diaspora, Identity, Community, Culture, Difference.* Ed. Jonathan Rutherford. London. Преземено од
http://www.rlwclarke.net/theory/primarysources/hallculturalidentityanddiaspora.pdf

Цветановска Јелена. *Клетва како одмазда – обредно-магиски и социјални аспекти*, Архив на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје, Преземено од
http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_02/Cvetanovska_EAZ_02_mak.pdf

Црвенковска Инес. „Жената во семејниот и јавниот живот – по примерот на селото Мелница“, *ЕтноАнтропоЗум*, Списание на Институтот за етнологија и антропологија, http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/izdanija.htm

Woodward Kathryn. 1997. Introduction, *Identity and Difference*, SAGE Publications Ltd.

GENDER AS IDENTITY IN MACEDONIAN FOLK CULTURE

Ana Martinoska

Summary

The paper deals with the concept of identity, which is defined as something fluid, flexible and variable in various manifestations, numerous positions and different moments. Later on, the paper deals with gender as identity, which is being defined as social construct with multiple and more complex categories of identity in comparison to biological determination.

The theoretical considerations are consequently followed by applicative analysis, where the paper aims at defining gender as identity in the frames of the Macedonian folk culture. Namely, using illustration from a number of folk creations, the paper presents the image of the socio-cultural challenges of construction of gender identity, with emphasis on the most frequent stereotypes and prejudices rooted in the patriarchal milieu. At the same time, the paper points out the cases that prove some personal struggles against the collective notions such as cross dressing or open-minded approach towards eroticism and sex, together with the efforts against the gender inequality. Thus, the paper concludes that the construction of one's personal gender identity is being significantly influenced by the collective identities, however sometimes it is being modified and transformed in compliance with the individual perceptions.

398.32(497.7)
стручен труд

МАКЕДОНСКИОТ КУЛТУРЕН ИДЕНТИТЕТ НИЗ НАРОДНИТЕ ПРЕДАНИЈА ЗА СВЕТИТЕ КАМЕЊА

д-р Драгица Поповска

Универзитет „Св. Кирил и Методиј", Скопје
Институт за национална историја

клучни зборови: култура, културен идентитет, преданија, вредносни обрасци, пожелни/непожелни вредности.
key words: culture, cultural identity, traditions, patterns of values, desirable/undesirable values.

Културата на една заедница е втисната во начинот на размислување на нејзините претставници, во нивната перцепција на непосредната околина, како и во релацијата по однос на нештата во неа.

Преданијата, и воопшто, приказните поврзани со светите камења[1] на територијата на Македонија, претставуваат интегрален дел од системот на верувања, обичаи и забрани, кои имаат за цел да го прикажат каменот како предмет во природата кој го обезбедува просперитетот на заедницата. Истите не можат да се одвојат од целокупниот културен контекст во кој настанале, што значи проектираат вредносни обрасци за македонското општество.

Ова излагање има за цел да ги прикаже идејните подлоги, менталните и емотивните причини за настанокот на светите камења, како и искуствата и случувањата поврзани со него, дури и во потполно променети идеолошки и општествени погледи на свет, во однос на времето во кое настанале.

За остварување на посочената цел, ќе се послужиме со конгитивната антропологија, која се занимава со „системот на знаење, верувања и вредности", како феномени кои го обезбедуваат континуитетот на заедницата и се важни за културниот идентитет на истата (Жикић 2006:11). Впрочем, „материјалните остатоци на некоја култура не се повеќе единствена научна претстава која одговара на концептот на сведоштво за таа култура: од говорен јазик и усмено творештво до практичните традиционални вештини, многу видови на нематеријално културно наследство се признати и во таа смисла и категоризирани од страна на УНЕСКО на соодветен начин" (Bardon 2001).

[1] Културниот идентитет, меѓу другото, е и свест за поседување одредени културни обележја, кои се иманентни за групата. Каменот како културен симбол создава „капитал" кој претставува, се пренесува како наследството до денешни дни и придонесува за одржување на идентитетот на еден народ.

Кога зборуваме за преданијата, треба да се напомене дека тие се засноваат на традиционалните културно-појмовни ставови, кои помалку или повеќе, се вградени во човековата свест на Македонецот, во него обликувани, а развиени на основа на личните искуства, како и на колективното гледање на стварноста. Во почетниот стадиум, основниот мотив на нивното создавање е магиско-религискиот поглед на свет.[2] Пренесувани се од генерација на генерација и прилагодувани на вредностите и на асоцијациите кои ги нуди моменталниот социјален и историски контекст на живеење.[3] Притоа, членовите на заедницата не само што ги прифаќаат овие културно-појмовни ставови туку и ги сметаат за точни и вистинити. Со влегување во човековиот ум, тие се одомаќинуваат и стануваат лични уверувања кои, како културно конструирани верувања, ја структурираат перцепцијата за светот. Опстануваат, затоа што стануваат „културни конструкти", што будат емотивни реакции не само на изведувачите на обредот туку и на сите припадници на културната рурална заедница.[4]

Декорот на овие преданија, како што ќе видиме понатаму, покажува многу јасно дека Македонецот, низ вековите, секогаш бил во тесни допири на културен план со други културни сфери, притоа покажувајќи ја сопствената супериорност и автохтоност. Нивната анализа ни го открива македонскиот став кон светот и моралните односи во него.

Во анализата ќе користиме етнографски материјали, собрани во периодот од 2000-2010 година, од различни краеви на Република Македонија.[5]

На основа на приказните ќе се обидеме да го прикажеме културниот идентитет на Македонецот, преку реконструкција на патријархалното македонско општество и основата на судирот кој ваквите преданија го прикажуваат.

Креативноста на народното творештво се гледа преку изборот и прилагодувањето на обичаите и на барањата на заедницата, која ги слуша, ги прифаќа и понатаму ги пренесува (Jacobson/Bogatirjov 1971:24). Одредениот тип на култура и општествена стварност во кои таа „содржина" се произведува, ја одредува појмовната содржина, вткаена во раскажувањата и ќе изврши избор на теми и мотиви кои во таа култура се разбирливи и прифатливи. Ако го зе-

[2] Најпрво, симболот на плодност кој каменот го поседува, како таков се вградува во заедницата, во која каменот егзистира, а паралелно со ваквата слика за каменот, во заедницата се создавале и соодветни митски кажувања, кои содржината на каменот како медиум, ја пренесувале. Благодарение на ваквите активности на заедницата, а потпомогнато и од изградениот систем на верувања, обичаи, забрани и сл., каменот станал елемент на архаичната култура, кој заедно со останатите елементи, вградени во архаичниот религиски систем, го овозможува опстанокот на заедницата (повеќе: Д. Поповска, Култната функција на каменот во религиите во Македонија, докторска дисертација, одбранета на Институтот за национална историја-Скопје, Скопје, 2010).

[3] Неопходно е потребно да се земе предвид динамичкиот аспект на културата кој е непосредно поврзан со социјалниот и со културниот контекст, како во минатото така и во сегашноста.

[4] Населението е гордо со присуството и воопшто, со постоењето на каменот во нивното подрачје на живеење, зашто овие магични квалитети на култните камења, иако над сферата на реалноста, се општоприфатени и употребливи од колективот, а со тоа и од консументите, и тие кон нив се однесуваат како кон признат систем на вредности.

[5] Овој прилог нема амбиција да ги прикаже сите преданија за светите камења, туку со конкретни примери да ја илустрира суштината на формирање на претставите за дадениот култ, кои повеќе или помалку го одразуваат културниот идентитет на населението.

меме за точно тврдењето дека: „митовите им се потребни на општествата за тие да го нормираат, да го изразат и да го подобрат својот општествен живот“ (Боуви 2009:272), ваквите преданија, собрани во македонскиот културен простор, неспорно го презентираат културниот идентитет на заедницата.

Поединецот и неговата лична среќа и напредок се еден од главните моменти со кои приказните се занимаваат. Не треба да заборавиме дека системот на вредност со кој приказната се занимава, пред сè е колективен, па оттука сосема нормално се очекува поединецот своите индивидуални вредности да ги усогласи со општествените норми (Антонијевиќ 1991:14).

Анализата на приказните за настанокот на светите камења, всушност ја покажува потребата за семејство и понатаму, потомство во македонското општество, што всушност претставуваат главни културни добра за целата заедница. Во нив е содржана идејата да се создаде предмет, кој преку своите „конститутивни“ обележја, како конечна цел, ќе помогне во извлекувањето на македонското општество од сите премрежија и искушенија.

Самото создавање на каменот како таков, во себе го содржи магиско - религискиот мотив, зашто тој треба да послужи за постигнување на конкретни цели, поврзани со егзистенцијата на човекот.

Во овој правец, интересен е примерот поврзан со генезата на Говедаров Камен во Овче Поле. Преданието зборува за украдено царско дете кое долго живеело како говедар. Во моментот кога разбрало дека е царски син, се проколнало себеси и своите говеда со зборовите:

„Ја ќе се стора у камен, а сите мои говеда ќе се сторат исто така у камења и тука да доаѓаат луѓе кој немаат деца аман да наоѓаат. Така останало тоа легенда. Отсекогаш било така.“[6]

Како што можеме да видиме, завршувањето на животот на говедарчето, се поврзува со моралните грешки на човештвото, односно со грешките и со повредите на природните закони и правила.

Сепак, менувањето на човечкиот облик на постоење не ги менува неговите атрибути, кои им се припишуваат на „совршените“, зашто крајот на животот како форма се поништува за да може да продолжи да егзистира,како вечност, која ќе делува во улога на „вистинска“ моќ. Каменот со колективното воздигнување ја преминува профаната и добива света димензија. Колективот ја резимира симболиката на говедарчето: неговата скаменета фигура означува сила и моќ, моќ за предизвикување плодни дождови од небото и симболика на заштита и плодност на луѓето и животните (Поповска 2010:44).

Како што можеме да видиме, потребата од брачна плодност во македонското општество ја создало идејата за каменот како свет предмет во природата, кој ќе го обезбеди континуитетот на заедницата.[7] Сепак, тоа не е единствениот магичен „квалитет“ кој каменот го поседува.[8] Неговата моќ се

[6] Информатор: Стамен Јаќимов, роден 1925 во село Пеширово, снимено на 06.05.2000 на каменот.

[7] Реципиент на дејството на каменот се и домашните животни. Значењето на стоката во животот на македонскиот селанец отсекогаш било големо, особено кога ќе се земе предвид економскиот аспект (Поповска 2009:108).

[8] Во согласност со македонското народно разбирање на животот, особено е раширено верувањето во урокот како извор на многукратни зла, кои може да предизвикаат несакани последици, не само на луѓето туку и на животните. Оттаму се верува дека каменот дејствува на оневозможување на урокот и уништување на магиските дејства предизвикани од него.

манифестира во лекување на болести и одржување на здравјето на реципиентите, што значи целта е да влијае на севкупниот просперитет на заедницата во целина. Ваквиот предмет во природата, на одреден начин, помалку или повеќе влијае на човековиот живот.

Културните допири на заедницата со христијанството конотирале верување за „божја" интервенција во настанокот на некои свети камења, така што, многу често, нивната генезата се поврзува со Господ или со некој од неговите светци. На теренот доминираат изјави како: *„од Господа настанале како чаши"*[9], или *„Каменот постоел, од Господ бил овој*."[10]

Клучот на толкувањето на ваквите приказни лежи во спротиставеноста на индивидуален и колективен план (Антонијевиќ 1998:15). Многу битно за македонското општество е создавање на индивидуа која ќе биде целосно интегрирана во општество на среќни односи и морални вредности.

Така вредносните обрасци кои се посакувани, правилни и со помош на кои човекот правилно ќе се развива и ќе го насочи своето однесување и активност во македонската патријархална заедница се: моногамен брак во рамки на македонската заедница, брачната верност, како и брачната плодност.[11] Како опозиција на ваквите вредности се јавуваат непожелните/неморалните: брачна неплодност, брачна прељуба, инцест. Сакала или не, македонската заедница се среќавала и со нив. Оттука, приказните ѝ се потребни на заедницата за да изгради „посакувано" општество. Приказните покажуваат „како работите треба да бидат" и од друга страна „какви понекогаш се"(Антонијевиќ 1991:171).

Приказните остануваат еден вид „отпор" против сите обиди да се уништи моралот, зашто моралните норми се јавуваат како регулатори на општествениот живот.

Така, клетвите се најчесто присутни во рамките на преданијата поврзани со светите камења. Територијата на Македонија изобилува со места за кои се верува дека се скаменети антропоморфни фигури. Среќаваме приказни кои зборуваат за метаморфоза на човек во камен, како резултат на проколнување и самопроколнување за сторена „грешка".

Следните преданија ја илустрираат ваквата состојба на теренот:

„Од село Веселчани ко ќе дојте према црквата нагоре има едни камења, ги велат дека биле сватови, свадбари биле - скаменосани. Нешто било нечесно, не во ред од страна на семејствата, можеби тие биле роднини, брат и сестра да се земат, или некој сличен случај, и биле проколнати од Божјата сила и тие се скамениле" (Вражиновски 1998: 122).

Камен со антропоморфни белези, за кого се верува дека претставува скаменети брат и сестра, се наоѓа над селото Матка, Скопско. Преданието за настанокот на овој камен, зборува за казна од Господ, која резултирала со метаморфоза на братот и на сестрата, во камен. Имено, народната интерпре-

[9] Информатор: Драга Коловска, родена во 1913 г., во село Лазарополе, снимено на 26.06.2000 год., во Скопје.

[10] Информатор: Стојанка Штерјова, родена во 1950 г., во с. Миравци.

[11] Ваквиот вредносен систем опстојува и во актуелното време, не само во руралните туку и во урбаните средини, благодарение на миграциите село-град, што е очигледно преку присутната стигматизација, манифестирана преку именувања како: „стара девојка" и сл. Ова покажува дека, на некој начин, „современоста" постепено се таложи во доменот на „традиционалната" култура.

тација го поврзува времето на случување на овој настан „*за време турско*“, кога братот, како мало дете, бил земен за јаничар во турската војска, заради што живеел одвоено од сестрата. По повеќе години, кога двајцата пораснале, не знаејќи дека се брат и сестра, стапиле во љубовна врска. Затоа, „*како што оделе, во чекори, Господ ги казнил, со скаменување*.“[12] Информаторот вели: „*...здрвени се и ликот нивни убаво се гледа*.“[13]

Слично е преданието поврзано со Каменот лоциран во струмичкото село Иловица. Преданието зборува за скаменети брат и сестра, кои на ова место ги обработувале нивите, но „*се засакале еден со друг*“, заради што братот му се обратил на Господ со зборовите: „*Направи не мене и сестра ми камен*.“[14] Овој пример е интересен, зашто илустрира скаменување кое е базирано на личната морална свест на братот, кој бара таква казна од Господ.

Каменот ја симболизира тајната на недозволеното кое станало видливо, место на појавување на Господ во рамките на микрокосмосот (преку казната). Тој се јавува како судија и извршител, кој ги „мери“ човечките животи. Сакале или не, каменот за населението е показател дека сè што не е дозволено се казнува од страна на Бог, кој се гледа. Човечката фигура која е скаменета, го заплашува човекот што го набљудува, зашто наместо вистинското, живото, тој пред себе го гледа неговиот „безживотен“ облик[15] (Поповска 2010:46).

Потоа Кукули - Нов Иственик: „*Ја носеле невестата од Робово во Нов Иственик заедно со сватовите, сите. Кумот што бил, искал да чалне невестата. И ка грмнало, ги исчукало сите. Те таму има кукоъ. Там е многу интересно. Со коњето су јали и се и невестата и младожењата и се, се така като човек, коњето направени. Е, Господ като трештил, ги скукулил. Изумрели су тука*.“[16]

Кај нашиот народ кумството се смета за поголемо сродство од крвното сродство. Оној кој венчал една брачна двојка е нешто како татко на венчаните (Вакарелски 1974:451), значи нешто вонредно свето, чисто и возвишено.

Примерите покажуваат дека преку преданието се настојува луѓето да ги согледаат грешките на сопствените поведенија, кои не се во согласност со патријархалните норми.

Овде се јавуваат две спротивставени функции на приказната. Првата е негативна, која го изразува вредносното нарушување на правилата и втората, позитивна, која го означува повторното воспоставување на вредности и правила и постои како знак на распознавање на „неверството“.

Приказните прикажуваат специфични ситуации кои директно го загрозуваат патријархалниот поредок и атакуваат на јавниот морал на традиционал-

[12] Информатор: Љубица Стојановска, родена во 1962 г., во Кичево, живее во Скопје.
[13] Истиот
[14] Информатор: Асуман Амедов, роден во 1985 г., година во Струмица, живее во Иловица.
[15] Во современото живеење, ваквите приказни се раскажуваат со доза на скептицизам, при што најчесто во приказните кои ги слушаме на терен фигурира терминот „кобајаги“, меѓутоа некои од испитаниците, особено постарите членови на заедницата, зборуваат за скаменувањето како да се случило вчера, па дури среќаваме и такви кои се убедени во вистиноста на приказната.
[16] Информатор: Деса Зашевска, родена во 1931 година, во село Нов Иственик, живее во село Звегор.

ната заедница. Акцентот е ставен на духот на честа, која како таква доаѓа во судир со некои „современи“ сфаќања на моралот.

Во селската патријахална средина, постојат строги табуа кои се регулирани со одредени норми на однесување. Секое нарушување на тие табуа го нарушува и основниот темел на патријархалната средина, па оттука не е необично што ваквите облици на однесување се предмет на казна - според народното верување, на Господ (Поповска2010:47).

Многу битен аспект на приказните поврзани со светите камења е борбата на општеството против туѓиот елемент. Имено, многу преданија за настанокот на свети камења, се поврзуваат со млади девојки, кои гонети од Турците се самоубиваат. Местото на кое се пролила нивната крв е место на манифестација на светост во очите на заедницата.

Приказните зборуваат за страдањата на невините девојки, а главен акцент се става на „нивните“ судбини. Ова ги вклучува социјалните норми на општеството: немешање, како и конфликтните ситуации кои се јавуваат во самата личност и во општеството како целина.

Овие преданија, иако се третираат како збиднување кое се случило во рамките на заедницата, сепак мораме да го земеме предвид процесот на нивното менување, во зависност од даденият историски и културен контекст. Со оглед на тоа што во моментов го следиме културниот идентитет на македонското патријархално општество, нема да влегуваме во подлабока анализа. Ќе напоменеме дека во приказната, покрај прикажувањето на саможртвите на Македонецот во време на турското ропство, доаѓаат до израз дескриптивните врски на човекот со природата -преку пролеаната крв или метаморфозата на млади, невини девојки, што упатува на женската продуктивност.

И покрај бројните вакви примери, ќе го издвоиме примерот со Илин Камен, во с. Звегор. Информаторот вели: „*Некоја жена била Илинка од нашево село и таа бегала од Турците и тука погинала.*“[17]

Во услови на тешко историско минато на живеење, борба и опстојување на македонскиот народ, ваквите мотиви се посматраат низ призмата на индивидуалната судбина, но сепак во однос на семејството.

На терен среќаваме и настанок на камен поврзан со смрт на свештени лица. Така, Црн Камен – Велес, произлегува од крвта на дванаесетте попови: „*За време турско заклале дванаесет свештеници, така речи Турците и ги врлиле надоле и таа крвта што текла и тоа останало тука и Црн Камен, ете*.“[18]

Смртта на свештени лица, кои ја имаат улогата на посредници помеѓу луѓето и Господ, придонела каменот да добие света димензија во верувањата на нашиот човек. Благодарение на преданието, каменот се третира како место преку кое ќе се проникне во „божествените“ тајни. Со оставањето на траги од крвта на каменот уште повеќе се зголемува неговата моќ, зашто крвта се смета за носител на животот (Поповска 2010:39), а во христијанската симболика, крвта и водата, во претставата на Христовото распнување, се телесен и духовен живот (Kuper 1986:81).

[17] Информатор: Деса Зашевска, родена во 1931 г., во с. Нов Истевник, снимено на 24.09.2000 год., во с. Звегор.

[18] Информатор: Љубе Здравков, роден во 1934 г., во Велес, снимено на 06.05.2000 год., на Црн Камен.

Приказната како што можеме да видиме, повторно се поврзува со периодот на петвековното турско ропство, кое се задржало во колективната меморија на Македонецот. Со помош на преданието се става акцент на христијанскиот момент наспроти турскиот - муслимански, кој настојувал да го спречи преточувањето на дел од населението во „туѓата" вера и идеологија.[19]

Поврзаноста на преданијата со јунакот Крале Марко, претставува чин на откривање и запоседнување на нови територии, кои се непосредно условени од некои претходно поминати искушенија. Неговата победа значи остварување на благосостојба за целата заедница.

Херојот Крале Марко ги носи атрибутите на моќен спасител кој ја донесува слободата, утехата и одново ја враќа надежта (Лафазановска 1998:332).

Еве една изјава за тоа како настанал Марков Камен во с. Стрезовце: „*Ко баеги Крале Марко го носил на прст и се затепале с`с Муса Кесеџија и кад манаја да го удри, оно прстен излетеја и овде долетеја и ете га Марков Прстен. Од Прилеп паднал тука*."[20]

Каменот за кого народот верува дека е прстенот на Крале Марко е свет, зашто силата и непобедливоста на Крале Марко се содржани во самиот камен, како нивна супституција (прстен) и тој, преку него, им помага на луѓето (Поповска 2009:75). Прстенот се јавува како знак на сојуз помеѓу Крале Марко и заедницата, со што тој добива света димензија.

За Марков Камен – село Богородица, информаторот вели: „*Крале Марко од над Коњско го фрлил тоа каменот. Од таму го манал и тоа тука дошол*."[21]

Натпреварот на Крале Марко со Муса Кесеџијата нашол свој одраз на Марков Камен, Прилепско: „*Се прикажува меѓу стари, што се пренесува, дека Муса Кесеџија кога со Крале Марко ја делеле Македонија кој да владее на кој дел. Доста воделе борби и решиле на мирен начин да одлучат до каде кој да владее. Ама Муса Кесеџија наместо утрото, тргнал одвечер и земал повеќе земја ваму, а пред тоа си дале клетва во точно одредено време да тргнат. Се колнеле, со клетва се земало земја тогаш. И застанале насред земја и мавнал Муса Кесеџија, мавнал и каменот межник излегол, не се закопал во земја. Кога мавнал Крале Марко межникот се закопал до колена*".[22]

Крале Марко дејствувал согласно нормите кои верувањето ги наметнува и излегол победник. Секоја постапка надвор од дозволеното се казнува: *„каменот межник - излегол не се закопал во земја".* Судирот помеѓу Крале Марко и Муса Кесеџијата го толкуваме како победа на доброто, уништување на

[19] Ваквиот заклучок одлично е илустриран со следната изјава за настанокот на Камениот крст во с. Градиште, Кумановско: *„За овој Спас - крст, тој је било некое време, кога овој село се заселило, као турско било, 4-5 куќи православни. Арно ама, што ќе праат они, Турци им дозволиле да имав право као и они, туј је била џамија. Почнале да умираат православни луѓе, дан по дан, и народот што ќе праве, решил да го слави тој Св.Спас..."* (Поповска 2010:).

[20] Информатор: Трајка Јовановска, родена во 1937 г., во Шопско Рударе, Кратовско, живее во Стрезовце, снимено на 16.07.2000 г., на каменот во Стрезовце.

[21] Информатор: Драги Папучиев, роден во 1927 г., во с. Богородица, снимено на 02.09.2000 год., во с. Богородица.

[22] Информатор: Александар Спиркоски, роден во 1926 г., во село Кошино, снимено на 02.09.2000 г., во село Кошино.

злото и воспоставување на хармонија. Во рацете на херојот, каменот - межник е симбол на правдата (Поповска 2010:42).

Многу од светите камења во Македонија се места каде се наоѓаат отпечатоци од ногата, раката и слично, на митскиот јунак. Така, во село Галичник се наоѓа т.н. Маркова Стопалка.

„*Според легендата едната стопалка на Крале Марко е овде во Галичник, а другата стопалка на планината Крчин далеку од селото. Близу до стопалката е и отпечатокот на коњот на Крале Марко*“.[23]

Со отпечатокот од стапалото, се потврдува дека Крале Марко е тука и тука останува. Легендата ја покажува желбата да се остане во негово присуство, во присуство на неговата божествена моќ. Ако го прифатиме мислењето дека стапалото има фалусно значење (Шевалие, Гербран 2005:971/2), истото фузионирано со божествената моќ на Крале Марко, како резултат го дава инкубирањето на магиска моќ во каменот и нејзина експресија, заради што каменот е предмет на почитување (Поповска 2010:42).

Раскажувањата имаат структура на приказна, заплет, ликови, време и место. Основниот облик на приказната се повторува на разни места, во разни времиња и културни средини, на цела територија на државата. Станува збор за перцепција на македонскиот културен простор.

Сите овие преданија го покажуваат судирот на култури кои, во долгиот временски опсег на постоење на култот кон каменот, се јавуваат. Иако имаат специфични културни детали, тие сепак можат да ги пречекорат културните, религиозните и географските граници[24] (Боуви 2009:296). „Митовите се одрази на нашата сегашност и на нашето минато, огледало на нашите стравови и тегоби, водич на нашите надежи за иднината“ (Боуви 2009: 297).

Функцијата на ваквите раскажувања не е само да се акцентира фактот за триумф на „правдата“ туку преку личноста на јунакот да се влее страв во очите на непријателот.

Како што може да се види, македонскиот тип на култура и општествено-историска стварност, пресудно влијаел на изборот на мотив кој, во дадените рамки, станал прифатлив и разбирлив. Турскиот период често се споменува во усните приказни и живее во колективната меморија на нашиот народ.

Приказните, легендите и преданијата поврзани со светите камења, кои се собрани од речиси сите краеви на Македонија, како духовно културно наследство се неспорен доказ за македонскиот духовен континуитет. Истите претставуваат важен сегмент кој го одразува културниот идентитет на Македонецот.

Од претходно изнесеното може да се заклучи дека наведените преданија претставуваат сублимат на севкупните духовни, културни и антрополошки искуства на човекот, поврзани со каменот како материјален феномен, а условени од социјалните и од историските услови кои го одразуваат животот во неговите различни појавувања.

Имајќи предвид дека „културниот идентитет го подразбира сѐ она што ја чини одредена група на луѓе, под услов да имаат исти или сродни идеи, афи-

[23] Информатор: Софроние Муратовски, роден во 1926 г., во Галичник, снимено на 26.06.2000 год., во Галичник.

[24] Како што знаеме, преданијата за Крале Марко, во слична форма, се јавуваат низ целиот Балкански Полуостров (Види: Поповска 2010а:269-280).

нитети и стремежи“, односно дека културниот идентитет се заснова на „свеста и на знаењето за некои заеднички карактеристики, кои можат да претставуваат основа за идентификација“, слободно можеме да кажеме дека македонскиот вредносен систем, кој преку преданијата го презентиравме, претставува значаен фактор за интеграција на македонската патријархална заедница, кој неспорно го покажува македонскиот културен идентитет на истата.

Литература:

Антонијевић, Д. 1991. *Значење српских бајки*, Београд, Етнографски институт САНУ

Боуви, Ф. 2009. *Антропологија на религијата*, *Вовед*, Скопје: Табернакул

Вакарелски, Х. 1974. *Етнография на Блгария*, София, Наука и изкуство

Вражиновски, Т. 1998. *Народна митологија на Македонците, Етнографски и фолклорни материјали*, Скопје-Прилеп, Институт за старословенска култура – Прилеп, книга 2

DiMaggio, P. 1997. *Culture and Congnition*, Annual Review of Sociology 23, 263-287

Жикић, Б. 2006. *Конгитивна антропологија и нематеријална културна баштина*, Етнографска музеологија у транзицији-осврт на прошлост и поглед на будућност, Београд: Гласник Етнографског музеја 11-23

Jacobson, R.- Bogatirjov, P. 1971. *Folklor kao naročit oblik stvaralastva*, Zagreb, u “Usmena knjizevnost” (priredil. M. Bošković-Stulli), 17-30

Коковић, Д. *Културен и етнички идентитет*, во http://www.sd.org.rs/files/godisnjak_br.3kokovicd

Kuper, Dz. K. 1986. *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*, Beograd, Prosveta – Nolit

Пина,. 2006. *Нематеријална баштина и музеји*. Међународни дан музеја „ Музеји и нематеријална баштина“, Београд, Зборник радова, Стручни скуп о нематеријалној баштини „Неговање и заштита нематеријалне баштине у Србији“, Едиција материјала са стручних скупова музејског друштва Србије, свеска бр. 2

Поповска, Д. 2009. *Светите камења во македонската народна религија и обредна пракса*, Скопје, Селектор

Поповска, Д. 2010. *Културната функција на каменот во религиите во Македонија*, докторска дисертација одбранета на Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје, на Институт за национална историја

Поповска, Д, 2010а. *Кралот Марко во македонските и српските верувања поврзани со каменот*, Битола, Зборник на трудови од меѓународен научен собир, Конзулат на Р.Србија во Р.Македонија-Битола, стр. 269-280

Стојановска-Лафазановска, Л. 1998 *Феноменот на иницијацијата во македонската народна книжевност*, докторска дисертација, одбранета на Универзитет „Св. Кирил и Методиј“- Скопје, Филолошки факултет.

Шевалие, Ж. Гербран, А. 2005. *Речник на симболите, митови, соништа, обичаи, гестови, облици, ликови, бои, броеви*, Скопје, Табернакул

MACEDONIAN CULTURAL IDENTITY THROUGH FOLK NARRATIVES OF THE SACRED STONES

Dragica Popovska

Summary

The stories, legends and traditions associated with sacred stones, collected from almost all parts of Macedonia, as a spiritual heritage is indisputable evidence of the Macedonian spiritual continuity. They represent an important segment that reflects the cultural identity of the Macedonians.

We are free to say that Macedonian system of values which we presented through traditions is an important factor for the integration of the Macedonian community, which undoubtedly shows the Macedonian cultural identity.

930.85(497.7)
стручен труд

ЕПИТАФОТ НА ПЕЈЧИНОВИЌ – ПЕСНА ВРЗ КАМЕНОТ ИЛИ КАМЕН ВРЗ ПЕСНАТА

Дијана Петровска

наставник, ОУ „Кирил Пејчиновиќ“ - Теарце

клучни зборови: македонски јазик, национално чувство, графеми, интерпункциски знаци, единствена транскрипција на Епитафот, метричка анализа на Епитафот, пеон, трохеј, дактил, амфибрах, рима.
key words: Macedonian language, national awareness, graphemes, punctuation marks, a unique transcription of the Epitaph, metrical analyses of the Epitaph, neon, trochee, dactyl, amphibrach, rime.

По углед на своите претходници, дамаскинари, Пејчиновиќ го нарекува својот јазик на којшто пишува „*простиј*“ и „*препростјаишиј*“, зашто го користи народниот јазик за книжевна употреба. Живеел во времето кога не може да се зема некаква јасно издиференцирана национална определеност кај нашите луѓе, едно изградено национално чувство, иако сосем природно се сознавале извесни говорни и други разлики меѓу одделните јужнословенски етнички групи. Проф. Колендиќ го нарекува јазикот на којшто пишува Пејчиновиќ „болгарски“ разликувајќи го од српскиот. БАН тврди дека националната освестеност на тогашните народни маси од Македонија била *бугарска*, потпирајќи се на првата страница од книгата *Огледало* и на предговорот во втората објавена книга *Утешение грешним* – „*простиј јазик Болгарскиј долнија Мисии Скопскиј и Тетовскиј*“.

Дали е очигледно дека Пејчиновиќ го напишал својот *Епитаф* на бугарски јазик? Дали навистина може еден таков *Епитаф* да се смета дека е напишан на македонски јазик?

Јазикот којшто го користи Пејчиновиќ е оној македонски што тогаш го зборувале во Тетовско, поточно во Лешок. Близок е до денешниот македонски, а не до денешниот бугарски. Од денешниот македонски јазик се разликува толку колку што се разликува бугарскиот јазик на 19 век од денешниот бугарски. А дел од буквите се позајмени од руската или од црковнословенската, а не од бугарската азбука. Виктор Фридман тврди дека Кирил Пејчиновиќ имал „желба за единствен македонско-бугарски јазик, што ќе биде базиран на компромис меѓу различните дијалекти“. Блаже Конески тврди дека независно од тоа што Пејчиновиќ го нарекувал неговиот јазик „бугарски“, неговото дело е напишано на тетовски дијалект.

Денешново наше соопштение си поставува две цели: 1) да изврши споставување на различното предавање на Епитафот кај различни автори, укажувајќи на извесни моменти што нужно мора да се имаат предвид при транскрибирањето, значи да се има транскрипција верна на оргиналот и 2) да укаже преку метричка анализа на *Епитафот* дека не станува збор за поетски обид, туку за определени реченици во коишто е изнесено целото Кирилово житие, богдапроштавањето и иронијата и потсмевот.

Се прашуваме зошто единствениот Епитаф од Пејчиновиќ е различно предаден од страна на авторите, со употреба на различни графеми, со употреба на интерпункциски знаци што во надгробниот натпис не постојат?

стіховъı на гласъ трпезечкн тєарце мѹ̀ негово рожденїє пречнста н хнландеръ посрнженне лешокъ мѹ̀ є негоѡ воспнтанїє под плочава негоѡ почнванїє ѿ негово свое ѿшествне до хр҃тово второ прншествїє молнтъ васъ браћа негой̀ любнмїа хотащїа прохітатн сїа да речете бг҃ъ да бн го простнлъ зере оу гробъ црвнте гн гостнлъ ѳвде лежн кнрнлово тєло оу манастнр н оу лешокъ сєло да бг҃ъ за доброє дѣло Од надгробната плоча, забележано од Дијана Петровска на ден 23.6.2011 г.	стіховъı на гласъ трпезечкн тєарце мѹ̀ негово рожденїє пречнста н хнландаръ посрнженїє лешокъ мѹ̀ є негоѡ воспнтанїє подъ плочава негоѡ почнванїє ѿ негово свое ѿшествїє до хр҃тово второ прншествїє молнтъ васъ браћа негон любнмїа хотащїа прохітатн сїа да речете бг҃ъ да бн го простнлъ зере оу гробъ црьвнте гн гостнлъ ѳвде лежн кнрнлово тєло оу манастн[р] н оу лешокъ сєло [д]а бг҃ъ за доброє дєло (Поленаковиќ 1973: 140-141)
Теарце му негово рождение Пречиста и Хиландар пострижение Лешок му е негоо воспитание Под плочава негоо почивание – од негово свое отшествие до Христово второ пришествие; Молит вас, браќа негои лубимија, хотјашчија прочитати сија,	Стихови. На глас трпезечки Теарце му негово рождение, Пречиста и Хиландар посрижение, Лешок му е негоо воспитание, Под плочава негоо почивание. Од негово свое отшествие, До Христово второ пришествие, Молит вас браќа негои љубимија

Да речете: Бог да би го простил, Зере у гроб црвите ги гостил Кирил. Овде лежи у манастир Кирилово и у Лешок тело село Да бог за доброе дело (Конески, 1970)	Хотјаштија прочитати сија, Да речете: Бог да би го простил, Зере у гроб црвите ги гостил. Овде лежи у манастир Кирилово и у Лешок тело село Да бог за доброе дело (Поленаковиќ 1973: 93-94)
Теарце му негово рождение, Пречиста и Хиландар пострижение, Лешок му е негоо воспитание, Под плочава негоо почивание. Од негово свое отшествие До Христово второ пришествие, Молит вас браќа негои, љубимија, Хотјаштија прочитати сија, Да речете Бог да би го простил, Зере у гроб црвите ги гостил. Овде лежи Кирилово тело У манастир и у Лешок село, Да бог да доброе дело. (*Примери од литература* 1986: 76)	Теарце му негово рождение, Пречиста и Хиландар посрижение, Лешок му е негоо воспитание, Под плочава негоо почивание – От негово свое отшествие До Христово второ пришествие. Молит вас, браќа негои љубимија, Хотјашчија прочитати сија, Да речете: Бог да би го простил, Зере у гроб црвите ги гостил Кирил. Овде лежи У манастир Кирилово и у Лешок тело, село – Да бог за доброе дело (Конески 1986: 45)
Теарце му негоо рождение, Пречиста и Хилендар посрижение, Лешок му негоо воспитание. Од негоо свое отшествие, Молит вас, браќа негои, љубимија, Хотјаштија прочитати сија, Да речете Бог да би го простил, Зере у гроб црвите ги гостил. Овде лежи Кирилово тело, У манастир и у Лешок село, Да бог да е за доброе дело. (Петрушевски-Ќапунка 2004: 331)	стихови на глас трпезечки теарце му негово рождение пречиста и хиландар посрижение лешок му е негоо воспитание под плочава негово почивание от негово свое отшествие До христово второ пришествие молит вас браќа негои љубимја хотшастија прочитати сија да речете бог да би го простил зере у гроб црвите ги гостил. Овде лежи Кирилово Тело У манастир и у Лешок село Да бог за Доброе Дело. (Серафимовски-Зевс 2007: 127-128)

Теарце му негово рождение Пречиста и Хилендар пострижение Лешок му е негоо воспитание Под плочава негоо почивание От негово свое отшествие До Христово второ пришествие Молит вас бракя негои любимия Хотящия прочитати сия Да речете Бог да би го простил Зере у гроб цръвите ги гостил Овде лежи Кирилово У манастир и у Лешок село да Бог да за доброе дело (http://www.wikipedia) Содржината е преземена на ден 17.7.2011 г.	Теарце му негово рождение Пречиста и Хилендар пострижение Лешок му е негоо воспитание Под плочава негоо почивание От негово свое отшествие До Христово второ пришествие Молит вас бракя негои любимия Хотящия прочитати сия Да речете Бог за доброе дело (http://mk.wikipedia.org/wiki/Kiril_Pejcinovic) Содржината е преземена на ден 17.7.2011 г.
Стихови на глас трпезечки. Теарце му негово рождение Пречиста и Хиландар пострижение Лешок му е негоо воспитание Под плочава негоо почивание От негово свое отшествие До Христово второ пришествие молит вас браќа негои љубимија Хотјастија прочитати сија Да речете: Бог да би го простил Зере у гроб црвите ги гостил Овде лежи Кирилово тело У манастир и у Лешок село Дај Бог за добро дело. (http://mk.wikisource.org/wiki/Кирил_Пејчиновиќ/_Епитаф) На современ македонски правопис. Содржината е преземена на ден 17.7.2011 г.	Теарце му негово рождение Пречиста и Хилендар пострижение Лешок му е негоо воспитание Под плочава негоо почивание От негово свое отшествие До Христово второ пришествие Молит вас бракя негои любимия Хотящия прочитати сия Да речете Бог да би го простил Зере у гроб цръвите ги гостил Овде лежи Кирилово тело У манастир и у Лешок село Да Бог за доброе дело (Утрински весник, Број 3373 четврток, 2 септември 2010). Содржината е преземена на ден 17.7.2011 г.

Меѓу двата автори што на старословенски го даваат надгробниот натпис онака како што сметаат дека треба да се чита постојат разлики во предавањето на следниве графеми: ѧ – н; во зборовите: хиландеръ – хиландаръ; посрнженіе - посрненїе; воспитанїе - воспитанїе; под - подъ; ѿшествіе - ѿшествїе; негой - негон; хотащїа - хотащіа; сїа - сіа; црвнте - црьвнте; бгъ - Бгъ; дѣло – дело.

Авторите се наоѓаат пред дилемата како да прочитаат извесни црковнословенски зборови, односно како да ги предадат извесните знаци со средствата на современата азбука. Според решението, што ни го предлага Блаже

Конески за предавањето на буквите, објаснувањето на графиите е следно: буквата *щ* да се предаде како *шч* во црковнословенизмите, а како *шт* во зборовите од народниот јазик; буквата *ѧ* да се предаде со *ја* (во некои случаи и со *а*, но тоа не важи за зборовите што се застапени во епитафот).

Во јазикот на *Епитафот* може да изделиме два слоја македонски, односно дијалектен и црковнословенски. Основата на неговиот јазик е македонска. Типични македонски форми се: *трпезечки, Кирилово*. Црковнословенскиот слој е мошне силен: се среќава во секој ред. Тоа се именките: *рождение, посрижение, воспитание, почивание, отшествие, пришествие*; глаголската форма во императив: *прочитати* (употребата на формата *чати* била за црквени текстови или кога се работело за книги и настани поврзани со црквата, а пак, формата на глаголот *чита* се употребувала за секојдневни световни работи); придавските форми: *Кирилово, доброе*; заменските форми: *му, вас; негоо, свое, негои, сија* (посесивни заменски форми); бројната форма *второ*; фразата: *молит вас браќа негои љубимија / хотјашчија прочитати сија*.

Графискиот систем со којшто се служел Пејчиновиќ го карактеризираат повеќе белези на црковнословенската азбука од типот на употреба на надредни знаци и акцентски знаци, служење со знаците за скратување на одделни зборови и др. Во самиот *Епитаф* ги среќаваме графемите *ќ* и *љ* коишто се познати по својот специфичен гласеж во македонскиот јазик. Место прасловенската група **tj,* како и место старомакедонската група *–тьј,* се јавува африкативниот глас *ќ*, а него го забележуваме во зборот *браћа,* во којшто е забележан со графемата *ћ* позајмена од српското писмо. Графемата *ќ* е забележана со графемата *ћ*, којашто на македонски терен се јавува многу одамна, така што првите примери со оваа графија потекнуваат од 16 век за разлика од српската кирилица, во којашто истата графија *ћ* се јавува уште во 12 век. А пак, графемата *љ* се бележи со знакот *лю*, на пример: *любнмїѧ*. На крајот од зборот има употреба на мекото л – *лъ*: *простлъ, гостлъ*. Пејчиновиќ ги употребува и следните графии карактеристични за црковнословенската азбука: *ъ* (овој знак го употребува само на крајот на зборовите што завршуваат на согласка, на пример: *гласъ, хнландєръ, лєшокъ, молнтъ, васъ, бгъ, простлъ, гробъ, гостлъ*); *ъı* (ја употребува во завршетокот на именката: *стїховъı*); *ѵ̆* (*мѵ̆*); *ї̆* (оваа графија според црковнословенскиот правопис најчесто доаѓа пред вокали, на пример: *рождєнїє, воспнтанїє, почнванїє, пршєствїє, любнмїѧ, хотѧщїѧ, сїѧ*); *ѡ* (се употребува во финална позиција, на пример: *нєгоѡ*), *ѿ̀* (се употребува само во иницијална позиција, на пример: *ѿ̀, ѿ̀шєствıє*); *ю* (ја користат речиси сите автори коишто не знаат одделна графија за означување на фонемата *j*: *любнмїѧ*); *ѧ* (*любнмїѧ, хотѧщїѧ, сїѧ*); *ѩ* (*хотѧщїѩ*); *оу* (*оу*); *ѣ* (дѣло).

Ако тоа е така и ако на некој начин се придржуваме кон ова решение, зошто тогаш толкаво шаренило е застапено кај авторите при транскрипцијата на *Епитафот*? Зошто тринаесетте реда да не бидат со единствена транскрипција?

Според погоре изнесеното, правиме споредување за да добиеме универзална транскрипција: во оргиналниот дел е Хиландер, зошто тогаш авторите го преведуваат Хиландар, станува збор за црковнословенска фраза и таа треба да се транскрибира во *хотјашчија*, а не во *хотјаштија*.

Ако редот „стихови на глас трпезечки“ се смета како наслов на една поезија зошто тогаш по зборот *стихови* стои интерпункцискиот знак точка, како што некои автори го предаваат или пак, истиот интерпункциски знак стои на крајот од редот. Во врска со интерпункциските знаци точка, запирка и две точки среќаваме употреба на најразлични места во зависност од индивдуалниот пристап на авторот. Во *Примерите од литература* се среќава запирката на крајот од секој ред, во некои транскрипции се употребува точката со значење на поделба на епитафот на стихови, двете точки се среќаваат при некои транскрипции за да го означат директниот говор. Најразлично е транскрибирана заменката *негово*, односно *негоо*, според индивидуалното мнение на авторот различно од оргиналот или пак, предлогот *од* или *от*. Епитафот предаден на современ македонски јазик содржи превод на зборови од типот: *љубимија*, *хотјастија*, *дај*, значи станува збор за погрешно предавање: наместо *лј* треба да стои *љ*; прашањето беше дали консонантската група *-щ-* да се транскрибира како *-шт-* или *-шч-*, а воопшто не станува збор за консонантската група *-ст-*; во оригиналот на надгробната плоча стои записот на зборот *да*, па од каде тогаш да се транскрибира како глагол во императив *дај*.

Глаголската именка *посрижение* различно се предава кај авторите, така што некои автори додаваат едно *т* и ја усложнуваат консонантската група *-ср-*, па се добива зборот *пострижение*. Старословенското *ѧ*, според Конески, се транскрибира во *ја*, а при транскрипцијата ја наоѓаме графемата *я*: *бракя, љубимия, хотящия, сия*.

Авторот Серафимовски-Зевс го транскрибира целиот Епитаф, значи и ономастички имиња, со мали букви. При таа транскрипција погрешни се и зборовите *љубимја* и *хотшастија*. Недостигаат претпоследните три реда во транскрипцијата што е дадена на ВЕБ страницата на Википедија. Прилично слобода си земаат авторите при предавањето на последниот ред, така што некои автори го предаваат како *Да бог да е за доброе дело* (Петрушевски-Ќапунка, 2004: 331); други *Да бог да доброе дело* (Примери од литературата 2004: 76); трети *Дај бог за доброе дело* (современ македонски правопис).

Последните три реда некои автори ги транскрибираат во еден ред, а други онака како што е во оригиналот на надгробната плоча, во вкупно девет реда.

Во најразлични текстови, запишани во најразлични книги, во делот којшто е посветен на *Епитафот* на Пејчиновиќ, среќаваме објаснувања од типот: неговиот епитаф склесан врз надгробната плоча од вечниот дом во манастирскиот двор го означува *почетокот на новата македонска поезија* во XIX век; си подготвил надгробна плоча, во 1835 г. и со неа ги дал *првите македонски стихови* од поново време; тоа е надгробен натпис на камена плоча, *биографски податоци, обична проза, преточена во недоделкани стихови* – тоа е епитафот на Кирил и тие претставуваат *први стихови во македонската поезија*; надгробен натпис (епитаф) во облик на *стихотворба* и ова е најраниот познат авторски пример на пишување стихови на народен говор во развитокот на македонскиот јазик.

Дали станува збор за означување на почетокот на новата македонска поезија во 19 век, првите македонски стихови, прв чекор во македонската поезија, односно стихотворба напишана со стихови на народен говор или станува збор за биографски податоци, обична проза, преточена во недоделкани стихови или пак, станува збор за реченици коишто се определени и имаат порака на обележување на човечкиот живот?

Во својата студија Конески истакнува дека *Епитафот* од Пејчиновиќ е напишан во десетерец и според него тој претставува „стиховни шкртаници пишани од невешта рака“ и е именуван, научно, како „прва уметничка десетеречка песна“ во македонската литература (Конески 1970: 373-379). Значи, според приложениот текст на Конески, првиот стих од *Епитафот* е единаесетерец; вториот, третиот, четвртиот и седмиот стих се дванаесетерци; а пак останатите стихови се десетерци.

За да одговориме на поставеното прашање правиме метричка анализа на Епитафот, но споредбено: според текстот којшто го приложува Конески и според оргиналниот текст којшто е запишан на надгробната плоча на Пејчиновиќ. Се задржуваме само на т.н. (според некои автори) стихуваниот дел.

ЕПИТАФ
метричка анализа
(според текстот што го приложува Конески)

ЕПИТАФ

Те/ар/це/ му/ не/го̄/во/ рож/де/ни/е	11	А	*(-UUU)(-UU)(U-UU)*
Пре/чис/та̄/ и/ Хи/лан/дар/ по̄с/ри/же/ни/е	12	А	*(-UUU)(-UUU)(U-UU)*
Ле/шок/ му/ е/ не/го̄/о/ вос/по̄/та̄/ни/е	12	А	*(-UUU)(-UUU)(U-UU)*
Под/ по̄/ло/ча/ва/ не/го̄/о/ по̄/чи/ва/ни/е -	12	А	*(U-UU)(-UUU)(U-UU)*
Од/ не/го̄/о/ сво/е/ от̄/шест̄/ви/е	10	А	*(U-UU)(-U)(U-UU)*
До/ Хрис/то̄/во/ вто̄/ро/ по̄/шест̄/ви/е;	10	А	*(U-UU)(-U)(U-UU)*
Мо/лит̄/ вас,/ бра/ќа/ не/го̄/и/ лу/би/ми/ја,	12	Б	*(-UU)(-U)(-UU)(U-UU)*
Хот̄/јаш/чи/ја/ по̄/чи/та̄/ти/ си/ја,	10	Б	*(U-UU)(U-UU)(-U)*
Да/ ре/че/те̄:/ Бог̄/ да/ би/ го̄/ прос/тил,	10	В	*(U-UU)(- UUU)(-U)*
Зе/ре/ у/ гроб/ цр/ви/те̄/ го̄и/ гос/тил.	10	В	*(-UUU)(-UUU)(-U)*
Ов/де/ ле/жи/ Ки/ри/ло/во/ те̄/ло	10	Г	*(-U)(-U)(U-UU)(-U)*
У/ ма/нас/тир/ и/ у/ Ле/шок/ се/ло	10	Г	*(U-UU)(UU-U)(-U)*
Да/ Бог̄/ за/ доб/ро/е/ де/ло.	8	Г	*(U-U)(-UU)(-U)*

метричка анализа
(според оргиналниот текст што е запишан на надгробната плоча на Пејчиновиќ)

тє/ар/цє/ мѫ/ нє/го/во/ рож/дє/нїѥ	11	А	*(-UUU)(-UU)(U-UU)*
прє/чнс/тѧ/ н/ χн/лан/дєръ/ по/срн/жє/ни/є	12	А	*(-UUU)(-UUU)(U-UU)*
лє/шокъ/ мѫ/ є/ нє/го/ѡ/ вос/пн/тѧ/нїѥ	12	А	*(-UUU)(-UUU)(U-UU)*
под/ пло/ча/ва/ нє/го/ѡ/ по/чн/ва/нїѥ	12	А	*(U-UU)(-UUU)(U-UU)*
ѿ/ нє/го/во/ сво/є/ ѿ/шє/ствı/є	10	А	*(U-UU)(-U)(U-UU)*
до/ χр̂/то/во/ вто/ро/ прн/шє/ствїѥ	10	А	*(U-UU)(-U)(U-UU)*
мо/лнтъ/ васъ/ бра/ћа/ нє/го/ѩ/ лю/бн/мїѥ	12	Б	*(-UU)(-U)(-UU)(U-UU)*

хо/тѧ/цїй/ѧ/ про/хі/тѧ/тн/ сї/ѧ	10	Б	*(U-UU)(U-UU)(-U)*
дѧ/ рє/че/тє/ бгъ/ дѧ/ бн/ го/ про/стнлъ	10	В	*(U-UU)(- UUU)(-U)*
зе/ре/ оу/ гробъ/ цр/вн/тє/ гн/ го/стнлъ	10	В	*(-UUU)(-UUU)(-U)*
ов/дє/ лє/жи	4	Ø	*(-U)(-U)*
кн/рн/ло/во	4	Ø	*(U-UU)*
тє/ло	2	Г	*(-U)*
оу/ мѧ/нѧ/стнр	4	Ø	*(U-UU)*
н/ оу/ лє/шокъ	4	Ø	*(UU-U)*
сє/ло	2	Г	*(-U)*
дѧ/ бгъ/ зѧ	3	Ø	*(U-U)*
до/бро/є	3	Ø	*(-UU)*
дє/ло	2	Г	*(-U)*

Легенда:

* Хорej или трохеј *(-U)* Пеон I *(-UUU)*

** Распоредот на римата во *Епитафот* е:

Дактил *(-UU)* Пеон II *(U-UU)* АААААААББВВГГГ, односно

Амфибрах *(U-U)* Пеон III *(UU-U)* АААААААББВВØØГØØГØØГ.

Приложениот текст од Конески се разликува од напишаниот текст од надгробната плоча на Пејчиновиќ, но при споредба на двата текста анализирајќи го метричкиот систем не постои разлика. Во врска со анализата на метричкиот систем што ја применивме во *Епитафот* од Пејчиновиќ согледуваме дека од вкупно 41 ритмичка стапка најзастапен е пеон (I, II или III) со 25 (60, 97%) (од кои пеон I со 9 или 36%, пеон II со 15 или 60%, а пеон III со 1 или 4%), потоа трохеј со 11 (26, 82%), дактил со 4 (9, 75%) и амфибрах со 1 (2, 4%).

Од двата метрички анализирани текста забележуваме дека не станува збор за десетеречка песна. Постојат отстапки од основната десетеречка шема во шест стиха: првите четири, седмиот и тринаесеттиот стих. За да биде целиот епитаф десетерец, Јанкулоски вели дека тоа зависи од нашето разбирање и од нашиот став во кој јазичен медиум ќе го сместиме епитафот: дали во црковнословенскиот или во рамките на Кириловиот матичен дијалект, па „консултирајќи“ го и самиот Кирил пристапува кон анализа на секој стих правејќи од единаесетерецот и од дванаесетерците десетерци (в. Јанкулоски за поопширно).

Напразно би било да се напрегаме да пронаоѓаме свесно организирани стопи во Епитафот, кога Пејчиновиќ (или тој што го изрежал) не ги ни барал. Пеонот, трохејот, дактилот и амфибрахот се игра на случајот и на слухот што го издвојуваат Пејчиновиќ во групата поет кој се обидел прв да даде прва стихувана форма. Од друга страна нееднаквиот број на слоговите во стиховите (или како што ги нарекуваме *редовите*) не ни дозволува да зборуваме за изосилабизам додека римата се јавува како редовен придружник насекаде. Оттука може да заклучиме дека се работи сепак, за поизразита слобода на стихот во смисла на ритмичката организираност, а римата е речиси единствениот елемент што држи некаков ритам.

Употребената рима е женска, како што се гледа од претходното толкување; двосложни зборови (во деветтиот и десеттиот стих и во единаесеттиот, дванаесеттиот и тринаесеттиот стих): *простил – гостил, тело – село – дело* со тоа што црковнословенските зборови *тело* и *дело* се римуваат со народниот збор *село*; четирисложни зборови (во петтиот и во шестиот стих): *отшествие – пришествие*; петсложни зборови (во третиот и во четвртиот стих): *воспитание – почивание*; во првиот и во вториот стих рима прават четирисложен збор со петсложен збор: *рождение – посрижение*; и во седмиот и во осмиот стих рима прават четирисложен збор со двосложен збор: *љубимија – сија*.

Дали станува збор за уметнички, народни или метрички напишан *Епитаф*?

За вистинска уметничка поезија во нашата литература може да зборуваме со појавата на Константин Миладинов, а пак, обидите за стихуваниот епитаф на Пејчиновиќ се интересни само од културно-историски аспект. Во *Епитафот* забележуваме сведоштво на човек кој бил световен, подреден на црквата и обид да се допре светот на современиците, знаејќи дека токму Кирил до вчера бил анатемосник на народната песна. Од самите определени реченици во текстот од *Епитафот*, забележуваме шест стиха без да се употреби глагол, што не било карактеристика на нашата народна поезија. Оттука може да се приклучиме кон тврдењето на Јанкулоски дека Пејчиновиќ имал изострено поетско уво и прв направил обид во македонската уметничка литература да се напишат стихови без да се употреби глагол.

Заклучуваме дека при пишувањето на *Епитафот*, Пејчиновиќ не водел сметка на метрички план. Врз основа на поставените тези има теологија има верба и сметаме дека Пејчиновиќ не ја чувствувал без да има поетски еп, не е поезија туку реченици што се определени и имаат порака на обележување на човечкиот живот.

Епитафот на Пејчиновиќ претставува симбиоза на црковниот стил со народниот. Речениците што ги употребува во Епитафот на кажувањето му даваат еден повисок, посвечен тон, приближување на творбата до вкусот на обичниот човек од народот. Преку овој епитаф Пејчиновиќ ни оставил потреба – сведоштво за својата желба да го види својот јазик врежан во камен и запишан на книга. Тој со својата свест се извишил над своето време и над својата средина. Стигнал мошне блиску до национален преродбеник. Бил свесен за положбата на својот народ, се залагал за поголема просветеност на луѓето и не останал рамнодушен, придонел за нашиот народ, за нашата национална историја, просветителство и културно минато. Пејчиновиќ оставил и следбеници и ученици да ја продолжат започнатата работа на културно-просветното издигање на народот и пробивање од темнината што тешко го притискала нашиот народ во Македонија.

ЕКСЦЕРПИРАНИ ПРИМЕРИ

Љ. Андреев, Н. Исакова, Л. Каровски, Б. Пендовски 1986. *Примери од литературата (за I клас на средните училишта)*, Скопје, Просветно дело.

Конески, Б. 1970. *Стихови на глас трпезечки*, Годишен зборник на Филозофскиот факултет, кн. 22, Скопје.

Конески, Б. 1986. *Македонскиот XIX век јазични и книжевно-историски прилози*, Скопје, Култура.

Петрушевски-Ќапунка, И. 2004. *Селото Лешок – Тетовско (1019 – 2003)*, Скопје, Ми-Ан.
Поленаковиќ, Х. 1973. *Никулците на новата македонска книжевност*, Скопје, Мисла.
Серафимовски-Зевс, З. 2007. *Од Руништа и Атушиштa до денешно Теарце (1452-2006)*, Тетово, Тринга Десигн.
Утрински весник, Број 3373 четврток, 2 септември 2010, www.utrinski.com.mk. Содржина преземена на ден 17.7.2011 г.
http://mk.wikipedia.org/wiki/Kiril_Pejcinovic. Содржина преземена на ден 17.7.2011 г.
(http://www.wikipedia). Содржина преземена на ден 17.7.2011 г.
(http://mk.wikisource.org/wiki). Содржина преземена на ден 17.7.2011 г.

Литература:

Димитровски, Т. 1973. Еден наш епитаф од времето на Кирил Пејчиновиќ, *Кирил Пејчиновиќ и неговото време*, Тетово.
Јанкулоски, П. 1973. Прилог кон проучувањето на епитафот на Кирил Пејчиновиќ, *Кирил Пејчиновиќ и неговото време*, Тетово.
Јашар-Настева, О. 1973. Од лексиката на Кирил Пејчиновиќ, *Кирил Пејчиновиќ и неговото време*, Тетово.
Каровски, Л. 1979. Прашањето за литературен јазик во Преродбата и неговиот одраз во уметничката поезија, *Школството, просветата и културата во Македонија во времето на Преродбата*, Скопје, МАНУ.
Конески, Б. 1967. *За македонската литература*, Скопје, Култура.
Поленаковиќ, Х. 1968. Семинар во лешочкиот манастир, *Студенти по литература за животот и делото на Кирил Пејчиновиќ*, Нова Македонија, Скопје, бр. 7704, 24 март, стр. 8.
Поленаковиќ, Х. 1969. *Страници од македонската книжевност*, Македонска книга, Скопје.
Сталев, Г. 1970. *Македонскиот верс*, Скопје, Македонска книга.
Стаматоски, Т. 1973. Кон графискиот систем на Пејчиновиќ, *Кирил Пејчиновиќ и неговото време*, Тетово.

THE EPITHAPH OF PEJCINOVIC - A POEM OVER THE STONE OR A STONE OVER THE POEM

Dijana Petrovska

Summary

As his own antecedents, damaskinars, Pejčinović calls his writing language „prostij“ or „preprostjaishij“ (simple), because he uses the folks language for literary purpose. He lived in time when Macedonian people were depressed in its own national development, when a clear differentiation in nationality determination in our people cannot be made, a built national awareness, although naturally there were certain speaking or other differences among different south-Slovakian ethnical groups.

The language which was used by Pejčinović was the Macedonian one spoken in that time in the Tetovo region, to be precise in Leshok. It is close to the existing Macedonian language not to the Bulgarian. It differs from the existing Macedonian language in the same way the Bulgarian language from the 19th century differs from the existing Bulgarian. Parts of the letters were borrowed from the Russian or church Slovakian alphabet, not from the Bulgarian one.

Pejčinović's epitaph is a symbiosis of the church style with the folk. The sentences used in the Epitaph give a higher, festive tone of the speech, approaching the poem near the taste of the ordinary man of the people.

Through this Epitaph Pejčinović left us a need - a testimony of his own wish to see his language graven in a stone and written in a book. With his conciseness he raised above his own time and surroundings. He got really close to being a national leader of the national revival. He was aware of the condition of his own people, he pledged for a bigger enlightenment of the people and he didn't stay indifferent, he contributed for our people, for our national history, revival and cultural history. Pejčinović left followers and students to continue his started work of cultural-educational rise of the people and infiltration through the darkness which heavily pressed our people in Macedonia.

821.163.3.09
стручен труд

КОНСТАНТИН МИЛАДИНОВ: МАКЕДОНСКИОТ РОМАНТИЗАМ ВО ЕВРОПСКИ КОНТЕКСТ

д-р Сава Дамјанов

Универзитет во Нови Сад, Србија
Филозофски факултет

клучни зборови: македонска книжевност, романтизам, браќа Миладиновци, илиризам, 19. век
key word: Macedonian literature, romanticism, brothers Miladinovci, ilirism, 19th century

Браќата Миладиновци, во шеесеттите години од 19 век, на македонската литература и култура и ги донеле идеите на романтичарската преродба, како на нивото на фолклористиката, така и во доменот на авторската лирска поезија, преку творештвото на помладиот од нив, Константин. Тоа е времето кога во српската книжевност пишувале Змај, Ѓура Јакшиќ и Лаза Костиќ, а во Хрватска, исто така, сè уште била актуелна доцноромантичарската поезија (во која, исто така, доминирале љубовните и патриотските тонови!). Токму тој јужнословенски контекст најмногу ја одредил и книжевната работа на Миладиновци: постариот, Димитрија, рано се запознал со етнографските идеи на Вук Караџиќ, кои очигледно му биле многу блиски, а двајцата браќа духовно созревале и на трагите од илирското движење – за што најдобро сведочи фактот дека нивниот зборник на народни умотворби, под „компромисниот“[1] наслов *Бугарски народни песни*, бил објавен токму во Загреб (1861). Европските рамки на нивните романтичарски идеи и на поетиката треба најмногу да се бараат тука, односно низ проследувањето на романтизмот на Караџиќ и хрватско-јужнословенскиот илиризам.

Почетокот на романтичарско културолошката акција на браќата Миладиновци, поточно на самиот Димитрија, е обележан со собирањето на народните умотворби и со јазичната самосвест која се формирала во тој процес. Запознавајќи се подоцна и со работата на Караџиќ, тој - потпомогнат од Константин – тежиштето на својот фолклористички проект го насочил кон македонската усна поезија, што било сосема во духот на хердеровскиот романтизам и на култот на народното творештво како своевиден идеал (до кој посред-

[1] Во која смисла е овој наслов „компромисен“, пишувано е безброј пати, и тоа повеќе не е спорно прашање; впрочем, неадекватноста на тој наслов е прифатена како факт уште многу одамна во науката за книжевност (да речеме види во *Југословенски књижевни лексикон*, Нови Сад 1984, стр. 498).

но дошол и Караџиќ, преку Словенецот Јернеј Копитар!). Веднаш треба да се истакне дека таа црта јасно се гледа и во поезијата на Константин Миладинов, кај кого изразитиот лиризам не ги подразбира само усно-поетските примери туку и топите и фигурите карактеристични за народните лирски песни, создавани токму во нивниот дух. Изобилството од деминутиви, специфичниот патос и трагизмот во доживувањето на љубовта, природата и на останатите романтичарско стилско-тематски комплекси, и на крајот носталгичниот патриотизам на најпозната песна (*Т'га за југ*), секако дека се дел и од личниот сензибилитет на Константин Миладинов, но и на сензибилитетот на анонимните народни пејачи. Исто така, песните на младиот Константин не го крijат својот фолклорен извор ниту кога станува збор за пејзажите и амбиентот – како оние надворешните, така и оние внатрешните (според лирскиот паралелизам, типичен за усната лирика): природата е вистински храм во кој тие се ситуирани, во што, исто така, освен народна култура можеме да го препознаеме и Жан Жак Русо, чии идеи го детерминирале целото европско (пред)романтичарско движење.

Овој русоовски елемент, кој во другите јужнословенски книжевности (српската, хрватската....) најинтензивно дошол до израз преку Хердер – иако паралелно со тоа постоеле и спомнувања (парафрази, цитати ...), односно преводи на самиот Русо! – не смее да се запостави кога се разгледува европскиот **поетички** контекст на македонскиот романтизам: еден речиси идиличен култ кон природата, пасторалноста и пантеистичкото поимање на човекот, од неа подеднакво тоа е видливо подеднакво како во фолклорното наследство кое го презентира зборникот на Димитрија, така и во индивидуалното Константиново творештво. Гледано културолошки и општествено-политички, преродбенските црти на македонскиот романтизам треба повеќе да се согледуваат во оној европски контекст кој најексплицитно се изразил во националните движење од 1848 година, а кој во втората половина на 19. век го прифатиле југословенски ориентираните припадници на илирското движење (загрепските интелектуални кругови): Јосип Јурај Штросмаер се заинтересирал за работата на браќата Миладиновци и ја поддржал, како поради нејзината суштина, така и поради значењето кое го имал прифатено во доцниот илиризам. Во колкава мерка поезијата на Константин содржи такви црти? Очигледно, многу помалку бидејќи патриотската свест на поетот не доминирала над неговиот лирски сензибилитет и покрај тоа што родниот крај и љубовта понекогаш се толку силно поврзани што претставуваат речиси единствен феномен (на пример во песната *Во туѓина*).

Би било интересно да се спореди споменатата последна песна, па и онаа најпознатата (*Т'га за југ*), со еден романтичарски тек каков што негувал – да речеме – Ѓура Јакшиќ и гледано пошироко, со оној (многу доминантниот!) аспект на европскиот романтизам во кој метафизичко-рефлексивните, но и родољубивите тонови почиваат на специфичниот „титанизам“: една од омилените слики на таквата поезија е визијата за орелот (како симбол на поетскиот дух или чувство), на орловите крила и летот во бескрајното пространство на Небото. Впрочем таквиот романтичарски титанизам на Константин Миладинов ќе му биде понекогаш поблизок од усмено-поетскиот декор кој навидум преовладува во конкретниот текст (на пример *Сонцето*), но сепак е интересно дека и во таквите моменти преовладува дитирампското расположение. Токму таа двосмислена позиција меѓу елегискиот и дитирампскиот тон,

слично на Бранко Радичевиќ, го прави овој поет нетипичен и автентичен, без оглед на типичната црта на поетиката на романтизмот која тогаш (во шеесеттите години на 19. век) сè уште не бил анахронизам на европската книжевна сцена.

Ако Константин Миладинов со својата лирика – во контекст на македонската литература! – може да се спореди со свежината на Бранко Радичевиќ (во контекст на српската) и ако може да се каже дека и двајцата поети се зародиш на новата поезија во своите култури, тогаш работата на Димитрија Миладинов – во нешто потесни рамки – може да се спореди со дејноста на Вук Караџиќ, барем затоа што презентирал еден респектабилен материјал на усната книжевност кој ќе ја претставува основата на тој нов развој. Во поезијата на помладиот брат, народното е толку видливо, што понекогаш, се чини, дека без неговиот потпис на стиховите тие би можеле да бидат природен дел од зборникот на Димитар: меѓутоа токму низ таа силна врска се открива посредниот допир со значајниот тек на европската романтичарска поезија, со оној кој – како Гете, Пушкин или Мериме – не ја криеше фасцинацијата од усмено-поетската традиција, и од сопствената и од онаа која доаѓа од нашите простори (најмногу преку книгите на Вук!). Секако дека Константин Миладинов, уште за време на своите студии во Одеса и Москва, се запознал со оваа романтичарска традиција, а секако дека виенскиот и загрепскиот период ги засилиле патриотските тонови во неговата поезија, тонови кои илиризмот интензивно негувал и кои произлегувале од слободарскиот дух на Хајне кој ги зафатил најширoките европски книжевни простори од половината на 19. век.

Македонскиот книжевен и културен идентитет, благодарејќи им на Миладиновци, се раѓа во рамката на европско романтичарското движење – што е случај и во многу други книжевности. Фактот што Константин, пред сè е лирски поет, а своето школување го започнал во Русија, но книгата ја отпечатил во Загреб, не е само случаен симбол: во тој момент, Истокот и Западот, поетички гледано, не биле толку оддалечени колку што биле во некои поранешни епохи, или колку што биле политички оддалечени од половината на 19. век. Влегувањето на народната култура во т.н. висока сфера, секако бил најпресуден и најдалекусежен момент во вековниот развој на европскиот романтизам: најнакрај, тој момент е оној што го дава неопходниот коефициент на единство и заедништво на целото движење во многу разноликите и разнородните литератури. Секако, прашањето за тоа кој тек на романтизмот е помодерен во моментот на стапувањето на сцена на браќата Миладиновци (а романтизмот никако не е кохерентен феномен ниту во националните ниту во европски рамки!), за ова разгледување не е пресудно: затоа што од една страна е значајно да се истакне дека романтичарската идеја никаде не е чисто литературна или уметничка природа, па и македонската култура од 19. век е обоена со тој додатен (општествено-ангажиран) колорит. Секако, дека овде првенствено станува збор за јазично-еманципаторскиот момент низ кој ќе се оствари и народната, националната автохтона свест: овој процес ќе трае кај Македонците и во следните децении. Во случајот со браќата Миладиновци панславистичките идеи и сфаќањето на Штросмаер за јужнословенското заедништво имале одлучувачка улога, што се потврдува и од Константиновиот *Предговор* на збирката на македонското фолклорно творештво од 1861.

И покрај тоа што од денешна перспектива тој *Предговор* не се одликува со некој поизразен книжевнотеоретски дискурс (но во таа смисла ни Хердеровите или Вуковите предговори не се битно поразлични!), тој може да се смета

за автопоетичен текст, т.е. за мал манифест на Константиновата лирика. Во својот бит поетот Миладинов, го поима народното творештво како единствена автентична слика на народниот дух, сензибилитет и живот, но и како најчист – природен! – облик на уметничко-јазинчото творештво. Во тој контекст, тој обрнува внимание и на версификацијата, која со право жанровски ја детерминира (па и тематски!), тргнувајќи од тој принцип и во своите песни: артифициелната димензија на поезијата на Константин Миладинов може да се согледа токму во тој сегмент, токму за тоа што е – и покрај тоа што по обем не е голема – многу тематски и жанровски разнообразна (а соодветно на неговите поетски погледи: и версификациски динамична, разнолика). Сето ова, уште еднаш укажува дека македонскиот романтизам во европските рамки треба да се бара во широкиот геополитички простор меѓу Москва и Виена (во кои Константин се школувал и живеел), а најинтензивно преку јужнословенските култури – бидејќи тие го афирмирале „народниот“, русоовско-хердеровскиот романтизам како најадекватен и најприфатлив стилски комплекс, кој ќе ги отворел многу подлабоко проблемите од уметноста.

KONSTANTIN MILADINOV: MACEDONIAN ROMANTICISM IN EUROPIAN CONTEXT

Sava Damjanov

Summary

The brothers Miladinovci were brought- in sixties 19th century - Macedonian literature and culture ideas of romantic revival, both at folklore studies and in the field of authentic lyrical poetry of younger than them, Constantine. It was a time when written in Serbian literature J.J. Zmaj, Đura Jakšić and Laza Kostic, and in Croatia is also still current late-romantic poetry (which is also dominated by love and patriotic tones!).European frame of Macedonian Romanticizm to be found in a wide geopoetical space between Moscow and Vienna (in which Constantine was educated and lived), and throuth South Slavic culture the most intense, because they are affirmed „popular“ Rousseau-Herder's Romanticism as the most appropriate and most acceptable style complex which will open the problem much deeper and more far-reaching of art in itself.

371.124:929
стручен труд

УЧИТЕЛСТВУВАЊЕТО НА ДИМИТРИЈА МИЛАДИНОВ – ДЕЛ ОД НАЦИОНАЛНИОТ ИДЕНТИТЕТ

д-р Весна Мојсова-Чепишевска

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“
Филолошки факултет „Блаже Конески“

клучни зборови: учителствување, книжевна школа, преродба, национален идентитет
key words: teaching, literary school, Age of Enlightenment, national identity

За да се ослободам од непријатното чувство дека можам да се изгубам во она што постојано го читам, со цел да го најдам вистинскиот дискурс кој ќе ми помогне да го дефинирам својот и македонскиот идентитет, се свртувам кон најголемиот учител во XIX век – Димитрија Миладинов. Ова чувство се стекнува додека се чита Жак Дерида кој силно го наметнува мислењето дека нема ништо надвор од текстот, со што се прифаќа и тезата на Бранислав Саркањац дека *ќе се претворам во текст, ќе се изгубам себеси* (2009: 57). Затоа и се согласувам на понудата на Саркањац дека треба да почнам *да гледам локално, од една локална перспектива* (2009: 58), која во овој случај е токму Димитрија Миладинов како вистински пример за една историска катахрезичка појава на македонскиот и пошироко на балканскиот XIX век.

Поттикот за овој текст лежи во можноста да се направи обид за ново читање на учителствувањето на Димитрија Миладинов[1]. Всушност, преку коментирањето на тоа негово учителствување се отвораат прашања кои *се поставуваат пред оној што сака како Македонец да пишува за Македонија, а кој истовремено ја задржува намерата да му се обрати на другиот, вклучувајќи го и оној што му го оспорува идентитетот* (Саркањац, 2009: 71), вклучувајќи го и оној што ми оспорува или поточно не ми дозволува во *националното како историски факт* и *националното како проект* (Саркањац, 2009: 71)[2] да го имам и Димитрија Миладинов, но и редица преродбеници на

[1] Овој текст се надоврзува на трудот *Рајко Жинзифов за Црна Гора* со кој настапив на Меѓународниот научен собир *Njegoševi dani 4* (Котор, 31.08. – 03.09. 2011), со кој се отвора еден мој нов интерес за македонскиот и за балканскиот XIX век.

[2] *Ако националниот идентитет или идентитетот кој произлегува од чувството за припадност на група или заедница (според либерализмот на Кимлицка) е основа за мојот идентитет како индивидуум во едно либерално општество, тогаш во животната ситуација во која ми се оспорува идентитетот јас морам да се соочам со прашањата за националното како историски факт и националното како проект* (Саркањац, 2009: 71).

македонскиот и пошироко на јужнословенскиот, па и на балканскиот XIX век како дел од минатото[3], од моето минато, како дел од *приказната за минатото која суштествено учествува во легитимацијата на националниот идентитет* (Саркањац, 2009: 83).

Науме Радически истакнува дека токму тогашната поприлично рурално пулсирачка Струга наспрема аристократскиот Охрид[4] го насочи Димитрија Миладинов *како родоначалник и како главен и неповторлив аниматор на македонските национално-културни процеси околу средината на XIX век* (2011: 20). Имено, *зад политиките на дисциплините кои се занимаваат со националниот идентитет – историјата, јазикот, културата – нужно стои државата или оние кои ќе овозможат да се развие умот до тој вид – како што Хегел ги нарекува,* ***луѓето на духот*** *[die Geistreichen] – како што ние ги нарекуваме –* ***прердбеници****. Во оваа врска ум-народ се поставува основата за објективноста на дисциплините*, заклучува Саркањац (2009: 87, означеното е мое). Но, како што последниве дваесет години постојано ни се наметнува дихотомијата – ние имаме историја / вие имате мит, при што ни се нагласува дека во тоа наше правење мит, *ние (Македонците)* ***го измислуваме и правиме минатото*** (Саркањац, 2009: 88, означеното е мое), така и ни се подметнува и еден постмодерен пристап кон националното прашање преку градење на историјата со собирање лажни или потурени фотографии од лажното детство. Но, *Македонецот ја има таа додатна мака што сликите, фотографиите од детството кои ги негува како свои, ги имаат и тие околу него: Бугаринот, Гркот, Србинот. Бугаринот за јазикот и почвата, Гркот за името, Србинот за почвата, Албанецот за почвата. Сите имаат по неколку или по повеќе исти слики од пантеонот на хероите: Александар Македонски, св. Кирил и Методиј, Климент Охридски, Крале Марко, Сирма Војвода, Гоце Делчев итн.* (Саркањац, 2009: 89). Затоа и ја прифаќам тезата на Саркањац за нужност од напуштање на постмодернистичкиот дискурс и влетување во модернистичкиот во кој токму ваквите прашања треба да ги решава објективната историска наука, а не политиката. Тука е и *повикот на Гане Тодоровски*, вели Валентина Миронска, *за постојано да го читаме и препрочитуваме нашето минато за да се спознаеме кои сме, користејќи ја Прличевата тријада: „Познај се себеси, почитувај се себеси и заштитувај се себеси"; како и повиците на Поленаковиќ „Назад кон фактите!", „Назад кон архивите и документите!"* (2011: 11).

Во тој контекст е и фактот дека *Димитрија Миладинов беше мисијански предодреден за водечката позиција во македонското национално-културно преродбенско движење*, дека е *личност околу која се вртат не само* ***сите важни идеи и случувања на/во македонското преродбенско движење*** *туку безмалку и* ***сите најзначајни протагонисти*** *што дејствуваат во*

[3] Оваа категорија е една од неколкуте кои ја доближуваат посткомунистичката до постколонијалната критика, особено кога на посткомунизмот се гледа како на синоним на транзицијата поточно кога на посткомунизмот се гледа како на транзиција кон развиениот Запад (Саркањац, 2009: 81-120).

[4] *Струга, имено, од една страна, беше толку блиску до Охрид, така што можеше да ги користи неговите дотогашни и тогашни придобивки и позиции. Од друга страна, беше толку блиска до народните, пред сè рурални низини во кои, и во тоа време, наспроти процесот на моќната елинизација во двата града, сè уште се слушаше словото на свети Климент* (Радически, 2011: 20).

развојните процеси на движењето (Радически, 2011: 23, означеното е мое). И додека во западноевропските земји конструирањето на националниот идентитет започнува под ознаката на големата слобода, во балканските земји тоа конструирање се одвива во комплексни политички и воени услови. *Влијание имале*, нагласува Миронска, *политичките доктрини:* ***либерализмот*** *(политичка рамноправност, но не и економска) и* ***национализмот*** *(добросостојба, заштита од надворешни упади, поединецот да се сврtел кон колективниот идентитет, нацијата, според заедничкиот јазик, религијата, сличните обичаи, историската поврзаност, без супериорни и инфериорни нации), а подоцна и* ***револуционерниот национализам*** *кој го претставувал спојот на либерализмот и национализмот поради заедничкиот интерес – рушење на империите: Хабсбуршката, Отоманската, Руската* (2011: 12, означеното е мое). Ова е времето во кое живее Димитрија Миладинов.

Затоа на неговото учителствување треба да се гледа како на **сериозна книжевна школа** која од своите редови ќе ги извади големите преродбенски имиња на македонската култура на XIX век. Имено, Димитрија Миладинов е и **учител**, но и **ментор** во вистинска смисла на зборот, на она значење што овој збор го има во денешно време, и тоа на: Партенија Зографски, Григор Прличев, Константин Миладинов, Кузман Шапкарев, но индиректно и на Рајко Жинзифов и на некои други кои ќе останат на маргините на македонскиот XIX век. Сите тие подоцна стануваат негови придружници во преродбенската борба и продолжувачи на неговото дело означено како процес *на национално-културното препознавање на македонскиот народ во рамките т.е. во кругот на словенскиот свет* (Радически, 2011: 23). Исто така, студискиот престој на Константин Миладинов и Рајко Жинзифов во Москва е поттикнат и помогнат од негова страна со цел овие млади луѓе да се осведочат на словенофилството, да се наобразат академски и да се вратат во татковината каде интензивно ќе работат на политичкото ослободување на својот народ. Затоа, слободно може да се каже дека учителската дејност на Димитрија Миладинов, која започнува во 1830 година, кога за првпат е учител во Охрид и со која стекнува силна репутација на добар учител, за што пишува и самиот негов ученик Григор Прличев во својата *Автобиографија* и трае до крајот на неговиот живот, е продолжување на она учителствување кое силно го разви св. Климент Охридски преку своите 3 500 ученици, излезени од неговата школа и испратени на различни должности во повеќе тогашни епархии. Во тој контекст на учителската дејност на Димитрија треба да се гледа како на **продолжување на дејноста на Охридската книжевна школа** со што таа негова учителска дејност се издига на рамниште на **нова книжевна школа**. Постојано во овие наши навраќања кон браќата Миладиновци ја истакнуваме меценската улога на Јосип Јурај Штростмаер по однос на Зборникот од 1861 година и тоа е неоспорно, а некако немаме сили или храброст гласно да артикулираме дека **вистинскиот мецена,** не само на тој Зборник туку и на сите големи имиња и настани на македонскиот XIX век, без никакво претерување, е токму Димитрија Миладинов како *еден извонредно моќен и неотповиклив глас на словенското пробудување и раскинување со елинизмот* (Радически, 2011: 22).

Со оваа теза се допираме до идејата дека во општиот систем на културата самите текстови исполнуваат две основни функции: **адекватен пренос на основните значења** и **раѓање на нови значења** кои ги препознаваме во учителувањето на Димитрија Миладинов. Првата функција најдобро се оства-

рува кога се случува едно наполно совпаѓање на кодовите на говорителот и на слушателот и, следствено, во услови на максимална означеност на текстот и таа е посебно значајна за културите без писменост и културите со доминантна митолошка свест, како што е случај со нашата, македонска култура која во голема мера се темели на богатството од усното творештво и на народната митологија. Што се однесува до втората функција т.е. до процесот на раѓање на нови значења, доаѓаме до моментот кога новиот текст престанува да биде пасивна алка на пренос на информации од испраќачот до примачот (Лотман, 2003: 41-61) која Димитрија ја истакнува особено во вториот период од своето учителствување.

Текстовите можат да бидат вметнати во текстот, како што културите можат да бидат вметнати во културата, зашто како што вели Ренате Лахман, *секоја дадена култура е ново сумирање на сѐ она на што ја потсетуваат минатите култури* (2003: 230). Така и овој текст, преку преносот на основните значења со кои се детектираат сите значајни точки од учителската дејност на Димитрија Миладинов преземени од текстот на Харалампие Поленаковиќ *Димитрија Миладинов како учител* (1983: 69-77), прави обид да ги истакне новите значења по однос на ова размислување – **учителската дејност на Димитрија Миладинов да се промовира како нова книжевна школа, која ги следи придобивките од Охридската книжевна школа**.

Само да се потсетиме. *Димитрија ја прифати понудата да стане учител и тој **својата учителска дејност ја започнува во Охрид**, токму во школата во којашто најмногу и постигна во своето школување*, вели Поленаковиќ (1983: 69, означеното е мое). Како учител во Охрид останува две години (1830-1832), за да се врати на своето учителствување повторно во Охрид (1836-1839) по школувањето во прочуената академија во Јанина. За ова, вели Поленаковиќ, нема некои конкретни податоци. *Првиот конкретен, документиран податок за учителствувањето на Димитрија Миладинов е во врска со неговото **прво учителствување во Струга**, кое паѓа во школската година 1839/40* (1983: 71, означеното е мое). Наредната година оди за учител во **Кукуш,** каде останува две години и притоа со себе ги поведува своите помлади браќа Наум и Константин и некои други ученици. Без некои конкретни податоци, повикувајќи се на автобиографијата на Шапкарев и тоа на онаа од 1864 година, како и на сведоштвото во автобиографијата на Прличев, но и на едно писмо од самиот Димитрија, пишувано во Битола, во 1852 година, на грчки јазик, Поленаковиќ во изнесувањето на хронологијата на неговото учителствување за наредниот период, го лоцира Димитрија повторно во **Охрид**, па во **Струга**, извесно време и во **Прилеп**, па неколку години во **Магарево**, па во **Битола** каде останува некаде до крајот на 1855 година. Поради судирот со битолските Власи, во 1856 година, тој го напушта овој град и наредниот период престојува во Мостар и патува за Сараево и Белград. По неуспешниот обид да обезбеди учителско место во Белград за себе и професорско место во Сремски Карловци за својот брат Константин, Димитрија се враќа назад, во родниот крај, кон крајот на 1856 година и тоа на старата своја работа – учител по разни места на Македонија. *За вториот период од неговата учителска дејност, кога Димитрија дејствува како пробуден патриот, којшто отвора школи на народен јазик, го воведува народниот јазик и во школите и црковнословенскиот и народниот и во школите и во црквите,*

кога води борба за заменувањето на црковните раководители – фанариотите со домашни луѓе, имаме повеќе податоци, заклучува Поленаковиќ[5].

Ја поддржувам размислата на Науме Радически дека Димитрија Миладинов *ја одигра најпресудната улога во ставањето на главната карта во играта во развојниот процес на македонската национална култура врз крвната, врз генетската сродност со другите словенски народи* (2011: 26) и покрај сознанието дека *словенскиот наднационален идентитет го забавувал развојот на националниот идентитет* (Миронска, 2011: 13). Исто така, треба конечно да се ослободиме од баластот на наметната, не знам од кои причини, карактеристика дека македонската книжевност е книжевност со дисконтинуитет, а со тоа и дека македонската култура е култура со дисконтинуитет. Впрочем, ако се сложуваме дека постои едно **вечно континуирано семантичко триење на текстовите** (истовремено тоа значи и дека постои и континуирано семантичко триење на културите), тогаш зошто нашите текстови/п(р)ојави или поточно текстовите/п(р)ојавите на нашата култура би биле изземени од овој факт. И, конечно, зошто **нашето минато** би било изземено од тој факт? Овде се повикуваме на Јулија Кристева, која како и Михаил Бахтин, инсистира на спознанието дека текстовите не можат да бидат издвоени од поширокатa културна и социјална текстуалност од која се конструирани и дека тие постојано прават едно таканаречено назад-напред движење кое произлегува од тоа веќе споменато континуирано семантичко триење меѓу текстовите (2003: 9-39).

Затоа, на учителствувањето на Димитрија Миладинов, кое во вториот период по 1856 година, кога по патувањата низ Босна и Србија, повторно се враќа во Македонија и дејствува како пробуден патриот, се манифестира и со отворање школи на народен јазик и со воведување на народниот јазик во нив, гледаме како на потврда за едно такво континуирано семантичко триење на културите, онаа на македонскиот преродбенски XIX век со онаа на словенската писменост на македонскиот премин од IX кон X век. И ако велиме дека Климент Охридски *остави посебна трага во обликот на најстарата словенска литература како организатор и главен претставник на Охридската книжевна школа* (Конески, 1980: 9), тогаш во оваа активност на Димитрија Миладинов не гледаме *втемелување на македонската национална култура, бидејќи, низ своите претходни развојни етапи, таа постоела отпреднекогаш, туку само процес на нејзина (ре)македонизација и тоа преку словенизацијата како преодна етапа* (Радически, 2011: 26).

Литература:

Конески, Б. 1980. Климент Охридски. *За литературата и културата*, Скопје: 7-18.

Кристева, Ј. 2003. Речта, дијалогот, романот. *Теорија на интертекстуалноста*, Скопје: *Култура*, 9-39.

Лахман, Ренате. 2003. Литературата создадена од литература: пишувањето како продолжение, пишувањето како одговор и преработка. *Теорија на интертекстуалноста*, Скопје: *Култура*, 219-243.

Лотман, Ј. М. 2003. Текст во текст. *Теорија на интертекстуалноста*, Скопје: *Култура*, 41-61.

[5] Поленаковиќ, Х. 1983. Нови материјали и студии за браќата Миладиновци. *Студии за Миладиновци*, Скопје: *Мисла*, 253-309.

Миронска, В. април 2011. Согледби за македонскиот идентитет во 19 век. *Македоника*, Скопје: *МАКЕДОНИКА литера*, год. I, бр.1, 10-18.

Поленаковиќ, Х. 1983. Димитрија Миладинов како учител. *Студии за Миладиновци*, Скопје: *Мисла*, 69-77.

Поленаковиќ, Х. 1983. Нови материјали и студии за браќата Миладиновци. *Студии за Миладиновци*, Скопје: *Мисла*, 253-309.

Радически, Н. април 2011. Димитрија Миладинов – аниматор на македонската национално-културна преродба. *Македоника*, Скопје: *МАКЕДОНИКА литера*, год. I, бр.1, 19-26.

Саркањац, Б. 2009. *По свое (македонски катахрезис или како да се зборува за Македонија)*, Скопје: *Макавеј*.

TEACHING OF DIMITRIJA MILADINOV - A PART OF NATIONAL IDENTITY

Vesna Mojsova – Chepishevska

Summary

The teaching of Dimitrija Miladinov should be observed as a **serious literary school** from which emerged great names of Macedonian culture from the Age of Enlightenment of the nineteenth century. Namely, Dimitrija Miladinov was a **teacher**, but also a **mentor** in the true sense of this word, in the contemporary meaning of this word, to Partenija Zografski, Grigor Prličev, Konstantin Miladinov, Kuzman Šapkarev, but indirectly also to Rajko Žinzifov and some others who stayed in margins of Macedonian nineteenth century. They all later became his companions in his enlightenment activities and continuators of his work marked as a process of *national and cultural recognition of Macedonian nation in the frameworks e. i. in the circle of the Slavic world* (Radičeski, 2011: 23). His teaching activity should be observed as a **continuation of the Ohrid literary school activity,** e. i. as a confirmation of continual semantic friction between cultures, namely the culture of Macedonian nineteenth century Age of Enlightenment with the culture of Slavic literacy at the Macedonian passage from ninth to tenth century.

371.124:929
стручен труд

ГОВОРОТ И ПОРАКИТЕ НА „НЕМИТЕ“ МУЗЕЈСКИ ЕКСПОНАТИ

Анета Попантоска

НУ Музеј на Македонија,Скопје

клучни зборови: обработка на тридимензионални музејски експонати (личниот-печат на Партенија Зографски), фотографии на манастирот Зограф и јеромонахот Калистрат Зографски.
key words: treatment of three-dimensional museum exhibits (the personal seal of Parteniy Zografski) and photographs of the Zograf Monastery and the monk Kalistrat Zografski.

Предводени од своите духовни водачи низ вековите, македонскиот народ се бореше и се избори за она што значеше македонски идентитет и иднина на големите црковни и народни идеали. Ваквите духовни предводници се особено многубројни и значајни во времето на нашата културна и народна преродба.

Тие, пред сè, биле црковни лица и духовни будители на народната свест и на верата во конечна победа за народната правда на Македонците.

Запознавањето со културната дејност во 19 век, нè поставува и пред основните прашања за општествениот развиток на Македонија во тоа време. Тоа првенствено се гледа во процесот кој довел до формирање на македонско национално движење, кое во шеесеттите години на 19 век се издигнало до барање за духовна слобода.

Општествените услови продуцирале капиталистичко преобразување што ги разнишувало темелите на беговскиот систем и внесувало нови општествени форми. Во Македонија почнале да се вкрстуваат интересите на големите сили, пред сè, на Австро-Унгарија и Русија, а потоа се јавуваат и завојувачките стремежи на бугарската, српската и на грчката буржоазија (Конески, 1950:5).

Во контекст на овие случувања, голем број историски извори и друг вид споменици се загубиле во војните што се воделе на ова подрачје. Но, факт е дека значителен број документи и предмети уништил „забот“ на времето, како и човечката негрижа и незнаење.

Една од основните функции на Музејот е собирање и заштита на музејските предмети. Музејските збирки се специфични и важни по тоа што го поврзуваат минатото со сегашноста, т.е. ги отсликуваат животот и дејноста на минатите и на сегашните генерации. Историските предмети, како музејски експонати во НУ Музеј на Македонија-Скопје, освен што ги красат витрините

на истиот, воедно го потврдуваат времето во кое биле создадени и сведочат за настани поврзани со ликот и со делото на одредени генијални македонски преродбеници и значајни македонски фамилии, кои му оставиле аманет на својот народ, упорно да опстојува на браникот на македонскиот идентитет, патем, предвидувајќи, што би се рекло, низ што сè ќе помине нивната родна Македонија до ден-денешен.

Но, која била фамилијата Робевци? Основоположник на познатата трговска фирма „Браќа Робевци и синовите“ бил Стефан Робев, роден во Охрид, околу 1735 година. Сепак, расцутот на фирмата бил во првата половина на 19 Век, од страна на неговите, веќе образовани синови, Ангеле и Анастас-Тасо Робеви. Тие, во 50-тите години на 19 век, најпрво ја проширile трговската дејност во Битола, а подоцна во Виена отворајќи свое претставништво. Умешните трговци, имајќи визија за сè поголемата трговска експанзија, централата на фирмата ја префрлиле во Битола, која во тоа време била административен, економски, политички и културен центар во тој дел од Турската Империја. На тој начин, Ангеле и Анастас Робеви ја проширile фирмата, отворајќи свои претставништва во Лајпциг, Белград, Трст, Сараево, Цариград, Банат, Албанија и во други градови (Георгиевски, 1974:201).

Паралелно со работата, тие ја сфатиле и потребата на народот за описменување и културен напредок. Оттука произлегуваат и нивните контакти со големите имиња на македонската преродба Димитар и Константин Миладинови, Григор Прличев, Кузман Шапкарев, на кои честопати им помагале, финансиски и морално, Виктор И. Григорович и други.

Фотографиите, што се тема на овој прилог, се откупени во 1974 година, од д-р Теодосија Робев од Битола, за време на едно теренско истражување на кустосот Марија Ѓеорѓиева.

Станува збор за оригинална фотографија, која се наоѓа во витрините на Музејот на Македонија, а заведена е под инв. бр. 446. Каширана на картонска подлога, фотографијата е со димензии 10,8х 16,3. На неа, во седечка положба, претставен е јеромонахот Калистрат Зографски во црна монашка облека, со камилавка - висока, валчеста капа што ја носат православните калуѓери и свештеници на главата (Т. речник, 2005:462). Во левата рака држи книга *„НОВЫЙ ЗАВѢТЪ И ПСАЛТИРЬ“,* а во десната, која најверојатно му е потпрена на некаква подлога, држи бројаница. Книгата е со тврд повез, со орнаментирани шари во аглите. Бројаницата, пак, која ја држи со палецот и со показалецот на левата рака, е убаво дизајнирана, а на крајот има две топчиња од црна и бела волна. И самата бројаница, на неколку места е прошарана со бели топчиња. На лицето има грижливо негувана брада.

Во долниот дел од фотографијата се наоѓа отпечаток од печат, кој е направен со перниче и сино мастило. Печатот има елипсовидна форма и е дизајниран во три реда. Во првиот ред се наоѓа името *Іером. Каллістратъ*, во средината *Св. Гора*, а во долниот дел *Зѡграфскій*. Од задната страна на фотографијата се наоѓа своерачно напишана посвета на Калистрат Зографски до д-р Ангелаки К. Робев од Охрид, а во средината се наоѓа елипсовиден печат, каде, со грчки букви, ја пишува работилницата на Василеос Христопулу од Серез, каде што најверојатно е направена фотографијата.

Посветата, која е напишана со ракописни букви, со сино мастило, е со следната содржина: *Въ знакъ уваженія и всегдашнія памяти, Г-ину Доктору Вангелакію К. Робевъ Охридъ.отъ гр҃шнаго во Иеросду. монах҃аъ Каллис-*

трата Зографскаго: род. омъ Струг'ѣ Охридск'ѣ. 9 Иониъ: 1896 г. Св. Гора: Мон. Зографъ.

Инаку, Калистрат Зографски, чие родено име е Крстан Санџак, претставува колосална појава во македонската наука и култура. За времето во кое живеел, а се претпоставува дека е роден околу 1830 година, во Струга, тој бил извонредно образована личност. До моментот кога целосно му се посветил на Бога, работел како професор по грчки јазик и црковно пеење. Откако ја напуштил работата и примил монашки „потстриг“ во манастирот Зограф на Света Гора, таму ги создал музичкото, преведувачкото и калиграфско-препишувачкото училиште. Со нив ги збогатил културните и цивилизациските силоси на православната икумена и на православниот македонски народ. Во 1911 година, станал игумен на Зографската монашка киновија и стекнал архимандритски чин.

Калистрат Зографски бил извонреден музиколог, теолог, филолог и уживал репутација на уникатен зографски псалт. Поради неговиот смирен, аскетски начин на живот, се смета за еден од најомилените духовници во Зографскиот манастир. Токму од овие причини, по неговата смрт, во 1914 година, неговите мошти и ден-денес се чуваат во монашката костурница во Зографскиот манастир.

Оригиналната фотографија со инв. бр. 563, е во доста оштетена состојба. Каширана е на видливо старо парче картон и се однесува на еден од 20-те манастири што се наоѓаат на Света Гора, а тоа е Зографскиот манастир.

Фотографијата е со димензии 12,1x16,6 см. и е составена од два дела. Во горниот, поголемиот дел од фотографијата, е претставено житието на свети Ѓорѓи. На средината се наоѓа ликот на светецот, претставен до половина,

во војничка униформа, одгоре со наметка. Во десната рака држи копје, а во левата меч. Ликот на свети Ѓорѓи е претставен со вообичаена иконографија и со маченички венец на главата. Околу ликот на светиот воин има растителна и геометриска орнаментика. Од левата страна на ликот стои натпис *Св. Великомученикъ,* а од десната страна *И Побѣдоносиъ Георгиі*. Околу иконата на свети Ѓорѓи има 15 сцени од неговиот маченички живот, исполнет со разни измачувања, страдања, но и големи чуда.

Во долниот дел од житието, помеѓу две сцени, на бела позадина, се наоѓа натписот, кој во превод значи: *Словенско бугарски општежителски атонски манастир Зограф, чествуван во името на големиот светител, свети Ѓорѓи Победоносец, 1879*.

На вториот, помалиот дел од фотографијата, се наоѓа прекрасна претстава на Зографскиот манастир, направена најверојатно во годината што стои запишана на текстот, 1879 година. Зографскиот манастир, пак, е еден од најстарите светогорски манастири и се наоѓа на југозападната страна на Атос. Според преданието, манастирот бил основан во 10 век, од тројца браќа охриѓани, монасите Мојсеј, Арон и Иван Селима. Тие најпрво се населиле во одделни ќелии, но потоа изградиле храм кој го нарекле „Свети Ѓорѓи“, бидејќи, повторно според преданието, светецот сам се нацртал врз парчето дрво подготвено за негова икона (Божков, Василиев. 1981).

Во својата многувековна историја, манастирот „Свети Ѓорѓи“ повеќепати бил разурнуван, но повторно бил граден. Во прво време, бил населен со монаси од Македонија, Бугарија, Грција и Србија, но од 1845 година е населен само со бугарски монаси. Од 1849 година манастирот е општожителен, што подразбира заедничко живеење на монасите во манастирот, односно заедничко извршување на сите работи, а богослужбата се изведува на црковнословенски јазик.

Од задната страна на фотографијата, со сино мастило, со ракописни букви, пишува: *Въ даръ и благословеніе Г-ину Доктору Вангелакию К. Робевъ Охридчанину. Отъ Іеромон. Калистрата Зографскаго, 12 Деквм. 1897 г.*

Во овој прилог би сакала да се навратам на уште еден редок музејски експонат, кој е веќе објавен, но е поврзан со манастирот Зографски, односно со многубројните македонски преродбеници што тој ги изнедрил. Тоа е личниот печат на Партенија Зографски, кој зазема место на најучен човек меѓу македонскиот народ во тоа време.

Се замонашил во Зографскиот манастир и неколкупати престојувал во него, во 1851 година, како учител по неколку предмети, а по завршување на Кримската војна, токму таму почнал со својата плодна писателска дејност.

Во музеолошката обработка на овој редок музејски експонат се забележани следните карактеристики (Пиперковски, 1972:61). Заведен е во Инвентарната книга, под инвентарен број 2479. Неговите физички карактеристики говорат дека е изработен од метал во форма на тркалезна плоча со пречник од 3 см, која е кружно прицврстена за метален држач, долг 4 см. Плочата е поделена на три кружни полиња, што завршуваат со изгравирани линии. Периферното кружно поле е запчесто изгравирано. Второто поле од првото е одделено со една, а од средиштето со две изгравирани кружни линии.

На неговата површина е испишан текст со гравирани печатни букви: *Смирени митрополит нишавски Партение*, а помеѓу годината, 1867, има из-

гравиран крст. На површината на третото-средишното поле, има друг текст со изгравирани старотурски букви, со иста содржина како и словенскиот текст.

Од другата страна на печатот, се наоѓа релјефна розета, над која се извишува двојно чаталест држач, кој е поделен на два дела. Првиот дел е составен од двојно чаталеста подлога, којашто се извишува нагоре и која, на двете страни, преминува во изгравирани маслинови гранчиња. Тие, пак, потоа се затвораат и формираат ловоров венец. Венецот, всушност, го претставува симболот на мирот. Помеѓу основата и ловоровиот венец се наоѓаат две помали издолжувања во вид на стапала, по едно од секоја страна. Основата на стапалата е подебела во споредба со краците, кои кон врвот стануваат сѐ потенки. Краците минуваат низ ловоровиот венец и се соединуваат над него, формирајќи круна.

Печатот тежи 30 грама.

Во својата основна музејска дејност, собирачката, Музејот на Македонија го откупил на 3 јуни 1970 година, од страна на Стево Ажиески од Скопје.

Калистрат и Партенија Зографски, со својата дејност, оставиле длабоки и неизбришливи траги во нашата културна и духовна преродба. Иако се напишани повеќе трудови за овие наши духовни дејци, сепак дијапазонот на научното истражување за нивниот живот и за нивната преродбенска дејност, сѐ уште е недоволно истражен. Затоа, веруваме дека и во блиска иднина, тие ќе бидат проучувани од стручно-научната јавност вклучувајќи ги тука и музејските работници, кои неуморно трагаат и ќе фрлат ново светло на нивната значајна улога во нашата преродба, се разбира, доколку се дојде до нови предмети, фотографии, документи и сл.

Ваквите научни собири го обврзуваат подмладокот од научната бранша, споменот на преродбениците постојано да се поттикнува преку нови и нови сознанија (историски, музеолошки, јазични и сл.), опсервирани во некои следни чествувања, поврзани со најразлични јубилеи имајќи го предвид бурното време во кое живееме и перманентните оспорувања на нашиот македонски идентитет.

Литература:

Конески, Б. 1950. *Македонската литература во 19 век,* Скопје;

Георгиевски, К. 1974, *Гласник на ИНИ*, Скопје;

Божков, А., Василиев, А. 1981. *Художественото наследство на Манастира Зограф*, Наука и изкуство, София

Пиперковски С, *За некои музејски експонати во збирката тридимензионални предмети*, Музејски гласник 1, 1972. Скопје;

Толковен речник на македонскиот јазик, том 2, З-К, 2005, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Скопје

THE SPEECH AND THE MASSAGE OF THE SILENCE OF MUSEUM EXHIBITS

Aneta Popantoska

Summary

The exhibits in the Museum of Macedonia – Skopje confirming the time period in which they were created are also witnesses of the events related to the personality and work of the genius Macedonian revivers such as Kalistrat and Parteniy Zografski.

Kalistrat Zografski was an exceptional musicologist, theologian and philologist enjoying the reputation of a unique psalmist and being one the most favorite clergymen in the Zograf Monastery. Parteniy Zografski is an extraordinary figure in the Macedonian cultural revival having the status of the most learned man among the Macedonian people at that time.

However, we would never have the things they left behind without the Robevi family which, even at time, understood the need of literacy and cultural progress for the Macedonian people.

398.8(=16)(049-3)
прегледен труд

ВЕДА СЛОВЕНА КАКО ДОКУМЕНТ НА СЛОВЕНСКАТА СВЕСТ, ЕВРОПСКИОТ КОНТЕКСТ И СОПСТВЕНАТА ТРАДИЦИЈА

д-р Лила Мороз-Гжелак

Полска академија на науките, Варшава
Институт за славистика

клучни зборови: словенофилство, илиризмот, книжевна мистификација, препород на словенските нации, Верковиќ, „Веда Словена", народниот идентитет
key words: Slavophil, Illyrian ideology, literary mystification, revival of the Slav nations, Verkovic, "Veda Slovena", national identity

Во првата половина на XIX век Македонија била зафатена од силниот бран на фанариотскиот грцизам, струењето на словенските идеи однадвор ги разбудило словенските чувства кај авторите од ова столетие (Тодоровски 2004:16; Тушевски, 2008:313). Свеста за словенското потекло на Македонците ја одбележуваат, меѓу другите, творештвото на Јордан Хаџи Константинов-Џинот, Григор Прличев, Ѓорѓија Пулевски и Марко Цепенков. Од манифестирањето на словенскиот идентитет на населението настанале мистификациите. Затоа, на тврдењето на Гане Тодоровски (Тодоровски 1985:440), се надоврзува и мислењето на Ванчо Тушевски кој одбележува дека нивната „појава била едноставно мода, манир на времето, повеќе од потреба да се изрази моментниот дух и сензибилитет на денот" (Тушевски, 2003:362). Јас сметам дека мистификациите, меѓу нив најпозната *Веда Словена*, во втората половина на XIX век, возникнале пред сѐ од идеолошки причини – будење на сопствениот идентитет во времето кога царувал експанзивниот еленизам.

Историјата на светската литература познава истакнати дела од голема уметничка вредност кои првично биле сметани за исклучителни литературни постигнувања од претходните периоди, но со време се покажале како мистификации. Една од причините за нивното создавање била желбата авторот да се пошегува со читателите. Пример на литературни фалсификати кои произлегуваат од вакви мотиви се двата труда на Проспер Мериме: *Театарот на Клара Газул* од 1825 година – наводно превод на творештвото на непостоечка шпанска актерка – дело на романтична драма. Исто така неговата колекција на балади *Ла Гузла* од 1827 г. претставува наводен превод од илирски јазик и е еден вид сатира на модерното народно творештво во времето на романтизмот. Во врска со интересот за фолклорот, како што пишува полскиот истори-

чар Јануш Тазбир (Tazbir, 2002:10-11), се појавија голем број на книжевни фалсификати кои произлегуваат од ниското ниво на познавање на литературната критика. Во 1803 година, книжевна сензација станала објавената книга песни од Клотилд де Сурвиј (Clotilde de Surville), измислена француска писателка од преминот на XIV/XV век. Автор на поетската книга бил Шарл Ванденбург (Charles Vanderbourg), но додека било докажано дека ликот бил измислен, песните уживале непрекинат успех во Франција речиси 20 години.

Друг вид на литературни измами се дела/творби напишани од идеолошки причини. Тие ги вклучуваат *Осиановите песни*, кои ги напишал англискиот поет Џејмс Макферсон (1736-1796), кој сакал да го валоризира своето литературно минато. Овие сентиментални и романтични песни од минатото на Шкотланѓаните, постигнале голема популарност, придонесувајќи кон будење интерес за средновековната и за народната поезија, но во веродостојноста на *Осиановите песни* се посомневале уште современиците на Макферсон.

Во словенските земји, најпознати дела од тој тип се, меѓу другите, *Кралевдворскиот ракопис* (*Rukopis královédvorský*), како и *Зеленогорскиот ракопис,* (*Rukopis zelenohorský*) на Вацлав Ханка (1791-1861), објавени како автентични дела на старочешката литература. Ханка фабрикувал книжевни текстови на чешки јазик, во периодот на 1817 и 1818 година, тврдејќи дека тие потекнуваат од X и XIII век. „Откритието“ на овие споменици, кои биле на високо уметничко ниво, предизвикало голем ентузијазам не само во научните кругови туку и во поширокиte кругови на општеството. Дури кон крајот на XIX век, чешката историска наука дефинитиво, после долго спорење, признала дека станува збор за патриотски фалсификати на Ханка (Heck, Orzechowski, 1969:197). *Кралевдворскиот ракопис* би требало да биде споменик од X век, а тоа значи од постаро време од кое потекнувале документи напишани на чешки, па дури и на германски јазик. Тој покажал високо ниво на развој на тие земји од тоа време (постоењето на пишани права). Делото одиграло многу важна улога во периодот на чешката преродба докажувајќи го значењето на сопствената литература на народен јазик[1]. До ден-денес останува нерешено прашањето за автентичноста на споменикот на староруската литература од периодот на киевска Русија, од крајот на XII век – *Слово за походот Игорев*. Ракописот од XVI век го пронашол, помеѓу 1771 и 1795 година, собирачот на антиквитети и великодостојникот на Катерина II, Алексеј Мусин-Пушкин. Не мал број на скептици се посомневале во неговата оригиналност. Ова дело било проучувано од страна на славистите од XIX век.

2. Словенските народи, лишени од свои држави, биле поданици на Отоманската, Хабсбуршката и Руската империја. Но православните Јужни Словени – Македонците – биле истовремено изложени на доминацијата од страна на грчката црковна хиерархија. Словените го идеализирале минатото – секој настан станувал оправдан и легитимен, како што можел да биде толкуван од самиот почеток. Творците од XIX век го насочувале вниманието кон минатото – нивната голема тема и вистински интерес била историјата на човештвото, што би требало да доведе до формирање на нов политички и општествен

[1] Песните потпомогнале во раѓањето на народните митови, а биле и извор за инспирација во уметноста. Оваа појава ја документираат литературното творештво на Јулијус Зејер (1841-1901), сликарството на Јосеф Манес (1820-1871) и музиката на Беджих Сметана (1824-1884).

поредок (Cassirer, 2006: 29-30). Во македонскиот контекст овој стремеж го исполнувало делото на Ѓ. Пулевски – *Македонска општа историја*. Свое важно значење, во времето на преродба, исто така исполнувале мистификациите од оваа столетие. Најзначаен пример за тој вид на литературни творби е литературната мистификација *Веда Словена* од Стефан Верковиќ (1827-1893). Гане Тодоровски обрнувајќи внимание на дискусијата за зборниците на словенските песни, пошироко го прикажал и културниот контекст на македонската преродба како доказ за етапите на духовната преобразба на македонскиот народ (Тодоровски, 1967; 1985). Зборувајќи за проблематиката на најголемиот книжевен фалсификат на Јужните Словени, Г. Тодоровски фрлил значаен акцент на нејзиниот одглас во романтичарска Европа, во која помалите „народи просто жедувале за некакво литературно дело во кое ќе биде фалоспевано нивното славно минато“ (Тушевски, 2009:286).

Во услови на ниска социјална диференцијација, парадигма на словенската солидарност станало сличното потекло, како и религијата, јазикот и историските сеќавања (Czarnowski, 1956: 98). Компензацијата за отсуството на сопствени држави, словенските народи и нации ја достигнале во идеите на Јохан Г. Хердер содржани во неговата визија за иднината на Европа (Herder, 1835:231-232). Неговите концепти имале истакнато значење во димензијата на словенскиот мит, што во своите дела дополнително го толкувале Јован Колар (1793-1852) и Павел Јозеф Шафарик (1795-1861). Овие автори, заслужни за будењето на Словените, од ставовите на германскиот филозоф црпеле инспирација за развојот на мислата како да се разбуди етносот. Колар, како и Хердер, ги сметал сите Словени како една нација поделена на племиња, која зборува еден јазик на различни дијалекти (Kollár, 1954: 3-138). Врз основа на наводите, Колар ја применил и проширил идеалистичката слика за словенската заедница со визии на нивната важност и величина во иднина. Доаѓањето на подобри времиња било условено од грижата за одржување на словенската традиција. Собирањето и запишувањето на сведоштвата од минатото на сопствениот народ требало да стане конститутивен елемент кој ќе го докаже членството на Словените во одредена култура со посебен статус. Тој стремеж го остварувале во Македонија собирачите на македонски народни песни, а најистакнати меѓу нив биле Димитар и Константин Миладинови, Кузман Шапкарев и Стефан Верковиќ (Тодоровски, 1967:396). Писателите, новинарите, приврзаниците на идејата за словенско единство, исто така и македонските културни работници, во своите творби подвлекувајќи го рангот на словенскиот етнос, пишувале за својот народ. Во еден таков амбиент се родила мислата за словенски песни од античко време, со цел да се покаже пред светот стариот корен, некогашната моќ и слава на угнетениот народ. Еден од доказите за таа појава е песната од Јордан Хаџи Константинов-Џинот, од 1859 година, *Женитба Ива од Меглена…* (Тушевски, 2007:362). Во обликувањето на идејата за единството, македонските автори го барале патот којшто ќе доведе до пад на туѓиот јарем и ќе се спротивстави на доминацијата на туѓите култури. Израз на таквите аспирации станала популаризацијата на наследството на другите словенски народи, кои можеле да се пофалат со големо и далечно минато. Ваквата историја можеле порано да ја потврдат спомениците на староруската и на чешката литература, признати за извонредни, како што е *Краледворскиот ракопис,* преведен од Рајко Жинзифов (1839-1877), во 1863 година, или *Слово за походот Игорев*. Силата и рангот на етнос ги

потврдувал, исто така, многу често цитираниот број на Словени во Европа. Во втора половина на XIX век, многу често се подвлекувало и спомнувало за постоењето на една голема словенска моќ, која броела повеќе од 120 милиони Словени во Европа (Селимнски, 1979:263).

Манифестација на таа сила станала на Вториот словенски конгрес, во Москва, во 1867 година, каде што пристигнале – освен Полјаците – и претставници од сите словенски народи. Идејата за заедницата на целиот етнос постојано била издигнувана. Во своите говори, делегатите потсетувале дека христијанството и словенскиот јазик, етнички и верски ги поврзуваат сите Словени во едно семејство. Ова било аргумент да се потврди позицијата на Словените во културата на Европа, да се гарантираат еднакви права со другите народи и Русија да одигра улога на бранител на верата и да ја чува чистотата на најстариот и најчист словенски јазик, даден од светите апостоли Кирил и Методиј (Кръстева, 2006:73). Кон хорот на апологети на заедницата со Русија, се приклучил, на истиот конгрес, и Рајко Жинзифов. Во својот говор кон учесниците на конгресот нарекувајќи ги „браття Словени", потсетил на рангот на свети Кирил и Методиј, кои потекнуваат од славјанска Македонија (Жинзифов, 1969: 380).

Идеолошките причини, во втората половина на XIX век, исто така биле главни во основањето на најпозната мистификацијата на јужните Словени – *Веда Словена*. Историјата на делото е доказ за влијанието на словенската идеологија во литературните работи, бидејќи изникнала во времето на фасцинацијата од словенското минато на балканските земји, во времето на будењето на чувството на културна посебност на луѓето што живееле и на таа територија. Издадените два тома песни, кои би требало да бидат народни песни од предхристијанско и предисториско време, биле доказ за древното, словенско минато – биле наменети против најголемата опасност за православните Словени – елинизмот. Стефан Верковиќ верувал дека трагите на креативноста на старите Словени се задржани меѓу населението и тие треба само да бидат пронајдени. Збирките на песни, напишани на југоисточномакедонски дијалект (Тодоровски, 1985:439), дадени од негова страна, биле потребни да се демонстрира заблудата на европската научна мисла, која им припишувала на Грците примарна улога во обликувањето на цивилизацијата на Европа – оваа задача ја исполниле жителите на словенските македонски земји. Стефан Верковиќ, како што зборува во воведниот збор кон првата книга на *Веда,* со ентузијазам на истражувач собирал народни песни и приказни (1874:III-XVI). Претходно, во 1860 година, во Белград, со успех ја издал збирката *Народне песме македонских Бугара*. Како што пишувале критичарите, иако содржела нестручна квалификација и неточност во записот на песните, збирката претставувала и значаен чекор во запознавањето со културата на Јужните Словени. Позитивните критики и амбиентот на времето исполнето со идеи за значително словенско наследство одиграле голема улога во следните ставови на Верковиќ. Тој со голема страст почнал да ги собира останатите материјали од народната култура. Бил убеден дека балканските Словени имале постара историја од Грците и дека Александар Македонски бил еден од најзначајните словенски кралеви. Исто така, тврдел дека трагите на прастарото словенско творештво со сигурност биле зачувани помеѓу словенското население и дека било потребно само да се истражува и бара. Зборниците со песни што ги издал би требало да го докажат погрешното мислење на европската научна

мисла. Со ентузијазам на истражувач собирал етнографски и статистички материјали, народни песни и раскази. Во таа работа му помогнале учителите и културните дејци. Во врска со тоа им се обраќал со писма на учителите, коишто живееле на македонското подрачје, со молби да му праќаат песни од словенската култура, којашто ја сметал за постара од грчката. Им сугерирал дека најмногу би бил заинтересиран за песни за македонските владари, како што се Филип и Александар Велики, како и за истакнати ликови од Тракија, како на пример Орфеј. Верковиќ напишал искрено дека неговите кореспонденти реагирале на неговите молби со ирониja. За нив, идејата на Верковиќ немала воопшто научни основи (Веркович, 1874:VII). Но, таквите одговори воопшто не го изненадиле фантазерот, бидејќи после извесно време тој нашол потврдување на своите невозможни теории во писмото од селскиот учител Јован Гологанов (1839-1895)[2]. И така, во воведниот збор кон првиот том на *Веда*, како и во собраната и печатена кореспонденција помеѓу Верковиќ и Гологанов, можеме да прочитаме за драмата на човекот кој верувал во идејата за древното минато на Словените, како и во постоењето на докази за тоа во усното народно творештво. Верковиќ целиот свој живот се трудел да го докаже постоењето на тоа, бидејќи бил убеден дека неговото мислење ќе си најде образложение во науката. Со верба дека ќе постигне епохално научно откритие, неколку години живеел со мислата за утописката стварност којашто ја создал неговиот најблизок соработник. Гологанов, со својот талент и вештина, неколку години го убедувал Верковиќ во илузијата за древното минато на Словените. Тој совршено знаел дека неговиот работодавец очекува од него творби за македонските владари. Тоа го потврдува кореспонденцијата помеѓу нив, зачувана до ден-денес. Писмата коишто му ги праќал на Верковиќ, извонредно сведочат за неговата вештина во мамењето, кога ветувал дека ќе му испрати творби за македонските владари, бидејќи ги имал слушано и кога „случајно“ споменувал дека се запознал со некого кој ги познава „античките песни за Александар“. После ваквите информации, во писмата ги наоѓаме неговите молби за финансиска поддршка, за лекови, за овозможување публикација на сопствени творби во весниците. Многугодишната соработка со Верковиќ му донела на Гологанов безброј материјални користи. Благодарејќи на тоа, тој го издржувал своето големо семејство, бидејќи освен учителската плата, добивал и други средства. Верковиќ му финансирал градба на крчма во Крушево, за да можел во неа да ги слушал песните од патници, кои доаѓале таму за да се одморат. На тој начин Гологанов ја исполнувал порачката на издавачот опседнат со идејата за старословенската древна култура. Точно според неговите „инструкции“, сам ги пишувал „народните“ песни, кои би требало да ја докажат вистинитоста на Верковиќевите теории и затоа ветувал дека ќе ги прати веднаш, бидејќи „чул, знаел, има следни антички песни од времето на Александар“. Многу често, во писмата, со ветувањето дека ќе ги испрати следните песни, се наоѓале и молби за можноста на користењето на дела на популарни, во ова време, автори (историјата на Јуриј

[2] Во почетокот на соработката со Верковиќ, своите писма ги потпишувал како Јован Поп Илев Економов. Од половината на 1867 година веќе се служел со презимето Јован Гологанов. Види: *Иван Гологанов до Стефан Веркович,* [во:] *Веда Словена*, ред. Б. Христов, София 1997, т. II, с. 135-334.

Венелин, делата на Георги С. Раковски), на речниците или на весниците „Восток" или „Македонија".

Писмата од Гологанов го убедувале Верковиќ дека е близу до научното, епохално откритие со своите теории. Верувал во постоењето на античките словенски песни кои би можеле да ја потврдат тезата за древното потекло на Словените од територија на која живееле потиснати од Грците, православните Словени. Како што сам запишал со голем ентузијазам во воведниот збор кон првиот том на зборникот: „Да су ови споменици една новост необична и да имаю велико значене, то не подлежи ни најманиой сумни" (1874:XII). Гологанов, точно, според молбата и сугестиите на Верковиќ, му испратил околу 300 илјади стихови од творби, кои се чинеле како автентични „антички" словенски песни. Крајниот ефект на соработката биле два тома книги на словенски народни песни, коишто би требало да потекнуваат од „предисториска и предхристијанска епоха" како и стотини други песни, кои никогаш не биле испечатени.

Првиот том на *Веда Словена* бил испечатен во Белград, во 1874 година, во српска јазична верзија заедно со преводот на француски јазик. Тоа е циклус од 15 јуначко-митски песни. Некои од нив, како на пример, *Преселение народа ут крайна земе на Дунав* или *Рождение Орфеово* се печатени во неколку варијанти. Освен песните за населувањето на Словените на „бел Дунав", благодарејќи на интервенцијата на боговите Гром и Огнен, во збирката читаме песни за големите битки, за воените експедиции на многу антички кралеви, како на пример Сада, Синџе, Талатина, Брахил, Брава, Сит и многу други. Импозантно, што се однесува до бројот на верзиите, изгледаат песните за Орфеј. Горенаведената песна *Рождение Орфеово* брои 1153 стиха! Малку пократки се варијантите на песната *Пак за рождение на Орфея, но различно* (песна бр. XII – 579 стиха, песна бр. XIII - 629 стиха, песна бр. XIV –550 стиха, како и песната *Орфеюва женитба со керка на Арапска крала* – 853 стиха).

Вториот том на *Веда Словена* е објавен во Санкт Петербург, во 1881 година. Составен е од 21 обредна песна, исто така со варијанти. Песните се однесуваат на празниците од наводен антички народен календар. Секоја песна има свој воведен збор – објаснување за тоа во кои услови била исполнувана. И тука се нашле песни кои, божем, биле пеени на различни празници од годишниот календар, на пример „во деновите на Сурваки, Масина, Витна, или Коледа". Во воведниот збор кон книгата добиваме информации дека употребуваните зборови во песните не им се разбирливи како и на собирачот така и на издавачот на книгата. Смислата на зборовите „алфене, бифне, флана, бумти, авлежина, акипа" била непозната, но во толкувањето на Верковиќ, зборовите потекнуваат од древните времиња (1881:582). Издавачот ги објаснува само термините кои му личат на нешто. Имињата на празниците, според него, означуваат имиња на античките словенски божества. На пример, Масина значи бог на летото, Витна - бог на жетвата, Коледа - зимско божество. Покрај споменатите божества, во зборникот се среќаваме и со термини што имаат словенска етимологија, како на пример: Росна – божество кое праќа на земјата роса, Водна – божество на водата, Снигна – божество на снегот (1881:577-583). Во песните од првиот и од вториот том на *Веда* има и индиски божества, Вишну и Сива, а нивната активност се преплетува со дејствувањето на ликовите од словенскиот фолклор – Ламија и Јуда Самовила.

Веда Словена предизвикала голем интерес во научниот славистички свет, а тоа го покажува бурната дискусија што се повела околу неа. Јосеф Иречек, Ватрослав Јагиќ и францускиот славист Луј Леже[3] рекле дека текстовите на презентираните песни не се автентични (Тодоровски, 1967:430). Меѓутоа, овие непосредни обвинувања не го убедиле Верковиќ дека се работи за една голема литературна мистификација, бидејќи тој бил уверен дека извршил големо научно откритие, а неговата теорија не се појавила во идејниот вакуум. Неговата замисла ја поддржувале други слависти, како на пример Огист Дозон и Полјакот Александер Хоско[4], кои со ентузијазам го прифатиле делото што го читале уште во ракопис (Верковић, 1874:IX, XVI).

Верковиќ воопшто не можел да замисли дека неговиот најблизок соработник бил измамник. И затоа, уверен дека има право, иако бил обвинуван за фалсификување, се трудел светот да се запознае со следната книга на „словенските антички песни", во која би се нашле песни за македонските антички владари. Во исто време, му пишувал на Гологанов дека обвинувањата за мистификацијата потекнуваат, пред сè, од интригите на католиците, протестантите, како и од хиерархијата на грчката црква, коишто се стремеле да си го потчинат православното население од ова подрачје (Верковиќ, 1997:135-334). За да се потврди автентичноста на печатените песни, Верковиќ сакал да воспостави контакт со народните пејачи, чии имиња и места на престој Гологанов секогаш му ги праќал во своите писма. Но, секојпат молбите праќани кон Гологанов за контакт или средба со пејачите се завршувале неуспешно. Од писмата на Гологанов дознавал дека пејачот веќе не е жив или дека бил смртно болен како резултат на битката со некого. Тој сам својата неможност за лична средба со издавачот ја оправдувал со многу лошото здравје (1997: II - 136). Не наоѓајќи никакви докази кои би можеле да ја потврдат оправданоста на неговите идеи, огорчен, поверувал дека е жртва на една голема лага. Дури тогаш, скршен од неуспех, отстапил од печатењето на следната книга со песни за Александар Велики. Двете книги на *Веда Словена* останале доказ за фантастичните теории за потеклото на Словените. Верковиќ станал случаен фалсификатор и автор на мистификација – на циклус песни стилизирани во народни, коишто ги напишал љубителот на Хомер, школуван во грчките школи, Јован Гологанов.

Гане Тодоровски подвлекувал дека во оформувањето на Верковиќевите хипотези големa улогата имале, исто така, илиризмот, како и делата на Андрија Качиќ Миошиќ, Павле Шафарик и контактите со Људевит Гај (Тодоровски, 1967: 402, 415). Големиот интерес за идеологијата на илиризмот, со која се запознал Верковиќ уште за времето на школувањето во хрватскиот манастир на фрањевците, како и неговата фасцинација со словенското минато, во песните на XVIII-вековниот фрањевец А. Качиќ Миошиќ, автор на сопствената визија на словенската историја, во која го повторувал мислењето на поранеш-

[3] Славистите коишто пишувале за неавтентичноста на *Веда Словена*, посочувале, пред сè, на грешки во версификацијата во споредба со автентичните народни песни (Ј. Јиречек), на наивна етимологија (Л. Леже) и ги сметале печатените песни како „атентат врз народната поезија" (В. Јагиќ).

[4] Голем ентузијазам и поддршка на *Веда* дале оние слависти кои ги читале песните уште во ракописна форма, која ја праќал Гологанов. Огист Дозон тврдел дека тие мора да се автентични бидејќи Верковиќ не го познава бугарски јазик, а Гологанов е необразован и многу примитивен човек, кој не би можел да напише такви песни.

ните хрватски писатели, кои Александар Велики го направиле словенски владар, биле инспирација за да се занимава поблиску со историјата и со фолклорот на оваа подрачје (Moroz-Grzelak 2011: 90). Неговите идеи созревале во атмосферата на XIX-вековната мисла, како и на големиот интерес кон староиндиската култура. Во втората половина на тој век, бил модерен мотивот преземен од полскиот автор Валенти Скорохуд Мајевски (1764-1835) за староиндиската генеалогија на Словените[5]. Константин Фотинов (ок. 1790-1858) и Хаџи Константинов-Џинот (1820/21-1882), а исто така и Георги Сава Раковски (1821-1867), овие теории ги ширеле во весниците и во списанијата. Изгледа дека познавајќи ги, исто така, основните теории на П. Ј. Шафарик и на дејците на илиризмот, Верковиќ и ја создал сопствената теорија, која немала научни темели.

Зачуваната кореспонденција помеѓу Верковиќ и Гологанов ни предочува извори што ги користел селскиот учител за да добие знаење за да може да ја реализира теоријата на својот работодавец. Гологанов без критички пристап преработувал материјал кој го наоѓал во трудовите што му ги праќал Верковиќ. Неговата задача не се состоела во проверка на идеите на својот работодавец и на изворниот материјал. Исто така, пишувајќи песни за словенската култура, постара од грчката цивилизација, ги покажувал своите чувства кон агресивната хеленизација. Верковиќ и Гологанов не го криеле ваквиот став спрема таа култура – примарната улога во оформувањето на европската цивилизација ја исполнувале словенските жители од македонската територија. И повторувал слично, како што пишувал Ј. Г. Хердер, Словените се искрени, ја сакаат вистината, великодушни се, добри, милосрдни, гостољубиви, срдечни кон сираците и вдовиците, тие се одраз за лојалноста кон Бога и Царот (Верковиќ, 1881:VII). Со векови ја негувале традицијата на народната песна, за што сведочи нивното пеење за време на полските работи, додека Грците за време на жетва потсетувале на „автомати“(1874:V).

Веда Словена останува документ на епохата, документ кој беше создаден како наследство на средбата на двете идеологии, на илиризмот и словенофилството, служејќи како доказ за создавањето на историја врз невистинити идеи. Творештвото на хрватските писатели потпомогнало Верковиќ да поверува во словенското потекло на Александар Македонски и да им даде значење на песните за античките словенски владари. Ваквите идеи на македонската територија во втората половина на XIX век наоѓале прилагодлива почва, бидејќи се појавила антигрчката преродбена мисла која била доказ за сопствен идентитет. За да му се најде смисла на чувството на културната посебност, Александар Велики бил прифатен во сопственото културно наследство како некаков одглас на реакција во однос на агресивната хеленизација. Како што оправдано тврдеше Тереса Домбек-Виргова (Dąbek-Wirgowa, 1997) токму ова противставување станало фактор кој го мобилизирал словенското население од ова подрачје кон будење на народниот идентитет.

[5] Гане Тодоровски, испитувајќи ја темата на инспирација и извори на староиндиското потекло на Словенте, ги претставил сите постоечки теории со доминантната дека мотивот произлегува од митолошката школа на браќата Вилхелм и Јакоб Грим (Г. Тодоровски.1967: 400-401). Јас сметам дека изворот на теоријата се наоѓал во познатото и коментираното, во времето на илиризмот, дело на Полјакот Валенти Скорохуд Мајевски.Walenty Skorochód Majewski, *O Słowianach i ich pobratymcach*, Warszawa 1816.

Литература:

Веркович, С. 1874. *Веда Словена. Български народни песни от предисторично и предхристянско доба. Открил в Тракия и Македония и издал Стефан И. Веркович*, Београд.

Веркович, С. 1881. *Веда Словенах. Обрядни песни от езическо время. Упазени со устно предание при Македонско-Родопски-те Българо-Помаци. Собрани и издани Стефаним Ил. Верковичем*, С.-Петербург.

Dąbek-Wirgowa, T. 1997. *Pogranicze historii i mitu. Współczesne aktualizacje XIX-wiecznych mitów narodowych na obszarze bułgarskim i macedońskim,* [во:] *Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów. Sympozjum w Castel Gandolfo 19-20 sierpnia 1996,* (ур.) M. Bobrownicka, L. Suchanek, F. Ziejka, Kraków, Universitas.

Жинзифов, Р. 1969. *Съчинения*, подбор и ред. Д. Леков, София, Български писател.

Kollár, J.1954.*Wybór pism*, Wrocław, Ossolineum.

Кръстева, С. 2006. Славянското сътрудничество и българското културно-историческо наследство*, Славянски глас*, 1.

Moroz-Grzelak, L. 2011. *Bracia Słowianie. Wizje wspólnoty a rzeczywistość*, Warszawa, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.

Tazbir J., 2002, *Cudzym piórem… Falsyfikaty historyczno-literackie*, Poznań, PTPN.

Тодоровски, Г. 1967. За и против „Веда Словена", *Годишен зборник на Универзитетот во Скопје*, 19.

Тодоровски, Г. 1985. *Македонската правостоина,* Скопје, Мисла.

Тодоровски, Г. 2004. *Книга за Џинот*. Скопје, Матица.

Тушевски, В. 2009.? *Истражувања на македонскиот фолклор*, Скопје. Менора.

Тушевски, В. 2007. *Јордан Хаџи Константинов-Џинот: живот и дело*, Скопје, Менора.

Тушевски, В. 2008. *Нова македоска книжевност*, Скопје, Менора.

Casssirer, E. 2006. *Mit państwa,* tłum. A. Staniewska, red. K. Święcicka, S. Blandzi, Warszawa, IFiS PAN.

Селимнски, И. 1979. *Избрани съчинения,* обраб. Н. Кочев, ред. М. Бъчаров, София.

Czarnowski, S. 1956. *Dzieła,* т. 2, Warszawa, PWN.

Heck, R., Orzechowski, M. 1969. *Historia Czechosłowacji,* Wrocław-Warszawa-Kraków, Ossolineum.

Herder, J. G. 1835. Slavenski puki*, Danica*, 33.

Христов, Б. (ур.) 1997. *Веда Словена*, София, Отворено общество.

VEDA SLOVENA AS A DOCUMENT OF SLAVIC CONSCIOUSNESS, EUROPEAN CONTEXT AND TRADITION

Lilla Moroz-Grzelak

Summary

The report presents the cultural context in the Slav Macedonians rebirth and shaping their identities in the face of aggressive Hellenization. It resulted in the 19th century works by authors who appealed to the union in the community of ethnic Slavs. In the literature of this period manifested belonging to the great Slavic family, also literary mystifications resulted, among them the most famous forgery of southern Slavs *Veda Slovena*. Two volumes of songs which were supposed to be ancient, the Slavic folk works, considered as a prove of dominant role of the Slavic culture over the Greek. Those works appeared on the mentioned region during the period of fascination of Slavic past, during the process of awaking distinct cultural feelings in the consciousness of the people living in that area.

Veda Slovena still remains as a document of that epoch, created as a result of convergence of the two ideas: Illyrian and Slavophil. In the same time it proves the creation of history on the base of falsely understood ideas. An initiator of the whole undertaking and the publisher, Stefan Verković believed that folk songs about ancient Slavic sovereigns existed and reportedly preserved in area of Southern Orthodox Slavs dominated by Greek. A very important part shaping Stefan Vercović `s ideological views played works of Croatian writer Andrija Kačić Miošić and views of Ljudevit Gaj and J. G. Herder. Fascinated by the Illyrian ideology he found a confirmation of his own thesis in ancient roots of Slavs, in the works of Czech Slavists and the authors proclaiming theories about the origin of Slavs from old India. Verković was convinced that his way of perceiving was right, he lived in utopian reality maintained by his closest co-worker – a country teacher Jovan Gologanov. That amateur of Homer`s poetry, with graphomaniac talent and smartness, for many years kept Verković in illusion about Slavic past, sending to him songs made of folk mode, which he was writing himself. Verković, cheated by Gologanov became an involuntary forger and author of mystification, questioning a civilization sense of Greek culture expressing in that way his aversion to the Greek policy of Hellenization.

323.1(=163.3):32 7(497)
прегледен труд

МАКЕДОНСКОТО ПРАШАЊЕ ВО БАЛКАНСКИОТ КОНТЕКСТ (1856 – 1875)

д-р Наташа Котлар -Трајкова

Универзитет „Св. Кирил и Методиј", Скопје
Институт за национална историја

клучни зборови: македонско прашање, Цариградска патријаршија, Бугарска егзархија, јазично прашање, црковно прашање, унијатство, Русија, политика
key words: Macedonian question, Ecumenical Patriarchate, Bulgarian Exarchate, language question, church question, union, Russia, politics

Генеалогијата на македонското прашање понира длабоко во XIX век. Професорот Ф. Аданир е на мислење дека македонското прашање започнува со формирањето на Егзархијата (Штепан, 2005:41). Но, внимателното препрочитување на изворната граѓа нé упатува кон комплексната содржина на ова прашање кое започнало од средината на 50-тите години на XIX век. Во временскиот исечок (1856–1875), македонското прашање добива смисла на една појмовна целост, која еволуира кон сплотена и организирана акција – колективна народна сила. Овој период е исполнет со настани и појави на општествен, културен, политички план и во балканскиот контекст, што секако имало силно влијание на македонското прашање и неговите концепти и објави. Македонското прашање се изразило како јазично, културно и етничко, во настапите на организираните групи пред јавната власт, во случајов, согласно милет-системот во Османликата држава, власта на Цариградската патријаршија, односно на Бугарската егзархија. Така, само четири месеци по востановувањето на Бугарската егзархија[1], како уште една христијанско-православна црковна институција во османлиското општество, на 23 јуни 1870 г., во весникот „*Македонија*" што излегувал во Цариград, а бил редактиран од Петко Рачов Славејков, еден од водачите на бугарската преродба, бил објавен напис со наслов „*Еден глас за цела Македонија*" (Чепреганов, 2010:23). Еднината на насловот, јавно и отворено ја поставила комплексната содржина на *македонското прашање* во актуелниот историски момент. Со суптилна етнодистинкција, била истакната македонската солидарност во антипатријаршиската борба во изминатите години и побаран соодветен статус и за македонската етничка заедница во организационото поставување и градење на новата црква (Егзархијата). Бидејќи таа институција, востановена со документ на светов-

[1] Бугарската егзархија била востановена со султански ферман на 28 февруари 1870 г.

ниот владетел – султанот, не била дадена „*исклучиво за Бугарите, туку истото се вети и за Македонците преку 10-тиот член ... ако си ја покажат сите или 2/3 желбата, ќе успеат да се присоединат кон Бугарската црква*“ (Чепреганов, 2010:23). Но, реализацијата на ваквата можност, во написот, била условена со промовирање на демократскиот принцип во интеррелигиската релација на македонската и на бугарската етничка заедница. Во спротивно - определбата за централизам, именуван во написот, како „*деспотизам*“, би ја отворила пред јавноста темата за „*прашања македонски*“, односно за различноста од аспект на народност, јазик и црква - Охридска архиепископија (Чепреганов, 2010:23).

Во тоа време, печатот за поединецот претставувал излез од изолацијата и од локализмот, поврзување со светот. Весниците го поттикнувале учеството на граѓаните во заедничкиот живот и придонесувале за ширење на општествените и на политичките вредности, но и за создавање на јавно мислење. Имајќи го предвид последново, кратко време по објавувањето на написот, со свој коментар за *македонското прашање* се јавил и редакторот на в-от „*Македонија*“, П.Р.Славејков. Преминувајќи кон изворниот податок, нагласуваме дека доаѓа од личност, која имала значајна улога во цариградскиот круг на бугарската преродба[2], главен противник и на усилбите кон создавање на заеднички македонско-бугарски јазик, но и на македонистичкото движење. Несреќен што македонското прашање не останало како и дотогаш, поттурнато позади сцената на акуелните меѓуетнички и политички односи, П.Р.Славејков не го негирал постоењето на истото, само скржаво забележал дека постоело отпорано - „*уште пред десетина години*“ и дека било тема на „*не толку сериозни расправии*“ во македонско-бугарските односи (Чепреганов, 2010:23). Содржината на текстот, иако не открива многу, доволно ги профилира елементите на *македонското прашање* – периметарот на неговата актуелност[3], особеностите на македонскиот јазик наспроти источнобугарската опција како единствена за заеднички литературен јазик [4], етнодистинкцијата поткрепена со размисли за етничкото потекло на Македонците [5] (Чепреганов, 2010:24-25). Во текстот, П.Р.Славејков настојува да ја релативизира и присутната економско-социјална нееднаквост меѓу Бугарите и Македонците, затоа што последниве, ваквата ситуација веќе ја толкувале како нерамноправност во заедничките општествени ангажирања [6] (Чепреганов, 2010:25). *Македонистите* сме-

[2] Бугарското ослободително движење се изразило преку две идејни паралели. Едната била насочена кон стекнување на црковна независност и била предводена од богатата бугарска заедница во Цариград, а другата била за стекнување на политичка слобода, во која се изразиле идеите и активностите на бугарските емигрантски кругови во Влашка, Србија и Русија.

[3] П.Р.Славејков уште запишал дека работата не била само празни зборови туку „*мисла што мнозина сакаат да ја спроведат во живот* “ (Чепреганов, 2010:24).

[4] Еве што забележал П.Р.Славејков: „*македонистите укажуваат на разликата помеѓу македонското и горнобугарското наречје, од кои првото било поблизу до словенскиот јазик, а второто било измешано со татаризми*“ (Чепреганов, 2010:25).

[5] „*Тие не биле Бугари, ами Македонци, потомци на древните Македонци“... „Некои македонисти се делат од Бугарите ... по тоа што тие се чисти Словени, а Бугарите се Татари*“, запишал П.Р.Славејков (Чепреганов, 2010:24). Во врска со ова, карактеристичен бил и примерот на учителот Јанаки Стрезов од Охрид, кој во честите полемики околу потеклото на Македонците дозволувал Македонците да бидат сé, но не и Бугари.

[6] Борбата за еманципација од Цариградската патријаршија, македонскиот народ ја водел на заеднички фронт со бугарскиот. Заедничкиот настап кој бил мотивиран од општите интере-

тале дека самите требало да решаваат за своите проблеми, а не да бидат водени од други, во конкретниот случај, од Бугарите. Во оваа смисла и била искажана нивната забелешката: „*се откинавме од Грците, под други ли да паднеме?*“ (Чепреганов, 2010:25). Анализирајќи ја содржината на статијата, германскиот истражувач Т. Сцобрис констатира „*прв знак за македонски сепаратизам*“ (Штепан, 2005:52).

По основањето на Егзархијата, во Македонија продолжило движењето за обновување на Охридската архиепископија, за одделување од Егзархијата, дури и по цена на преминување во унијатство. Заради ова, во почетокот на 1874 г., П.Р.Славејков – како поранешен редактор на весникот „*Македонија*“, пристигнал во градот Солун. Во Македонија бил испратен од егзархот Антим I (во тајна мисија), со цел да го попречи актуелното ширење на унијатството во Македонија[7], но и да го зацврсти егзархискиот престиж. Впечатоците на П.Р.Славејков изнесени во писмата до Егзархот, содржат и констатации за *македонското прашање*. Накратко, тој повторно пишувал за појавата на ова прашање, но овојпат го нотирал почетокот на истото од „*пред дваесетина години*“ и дека тоа во актуелниот момент веќе се манифестирало како „*движење*“ со „*јасна прецизна мисла*“ за „*независно национално и црковно ослободување*“ (Чепреганов, 2010:26-28). Во продолжение, особено интересна е забелешката на П.Р.Славејков дека „*македонските дејци*“ настојувајќи да го решат „*македонското прашање врз црковна основа, истовремено ги потхрануваат старите сепаратистички тенденции кај Македонците, преку Унијата да се создаде нова етничка област* “ (Чепреганов, 2010:28). Ова негово искажување е многу важно – открива што не било кажано дотогаш за *македонското прашање* и за неговата суштина. Анализирајќи ги податоците што ни ги соопштува П.Р.Славејков, во последното искажување и воедно, имајќи го предвид непрецизното датирање во двете пишувања - и во 1871 г. и во 1874 г. - кое се чини дека е намерно, доаѓаме многу поблиску до времето кога *македонското прашање* се појавило и зачекорило на јавната сцената. Тоа бил периодот (1856 – 1861) по завршувањето на Кримската војна и прогласените граѓански права со Хати-хјуманунот, кога и македонското граѓанство започнало да води активна борба против духовната и културната доминација на Цариградската патријаршија емитувана на грчки јазик. Низа акции, во почетокот на оваа борба против духовната власт на христијанското население во Империјата, изразувале словенско пробудување[8], на кое воздејствувало и влијанието на Русија.[9] Тоа било времето на мобилизирачките напори на Димитар Миладинов за културна преродба на македонскиот народ. Основната цел била да се потисне грчкиот јазик од училиштата во Македонија и да се за-

си, потреби, заедничките словенски традиции. Но, токму тука, во овој фронт, кој имал крајна цел да создаде единствена православна словенска црква (опонент на Патријаршијата) како услов за реализација на правата во Империјата, се изразиле разликите во историскиот развој на двата народа.

[7] Ова не била прва антиунијатска мисија на П.Р.Славејков. Тој заедно со Најден Геров и рускиот амбасадор во Цариград - кнезот Лобанов, во 1861 г., ја спречиле активноста на унијатскиот архиепископ Јосиф Соколски, одвлекувајќи го со измама од Цариград.

[8] Словенско-преродбенската фаза била присутна и во еволуцијата на бугарската преродба.

[9] Нејзиното пропагирање на панславизмот и на словенофилството било во согласност со реализирањето на источната политика – излез на источното средоземноморие, преку територијата на Османлиската држава. Оттука, целосноста на православието, под водството на Патријаршијата, била најсигурниот пат кон целосноста на руското влијание на Балканот.

мени со „*живиот народен*“ јазик – македонскиот, во црковната богослужба да се воведе црковнословенскиот јазик и да служат домашни свештеници (Унџиева, Леков, 1964:46). Во исто време, пријателот и поранешниот ученик на Д. Миладинов - архимандритот Партенија Зографски имал изработено книги за учење, во кои биле застапени и особеностите на македонскиот народен говор.[10] Споменативе особености ги имало и во „*многу макед. песни*“ (Трајков, 1964:132) кои Константин Миладинов сакал да ги отпечати во фолклористичкиот зборник. И уште нешто, користејќи го западномакедонскиот народен говор, тој направил превод (1858) на дел од брошурата на J. Флеров „*Православни црковни братства во југозападната Русија*“, со свој предговор.[11] Современикот и добар познавач на актуелната преродба на македонскиот народ, рускиот дипломатски претставник – Александар В. Рачински, во 1859 г., овој процес го коментирал со зборовите: „*Движењето се шири низ целата околина* (на Кукуш, б.м.) *до најоддалечените места на Македонија ... жителите на Карадак, Полјанин, Воден, Струмица се убедија во сладоста на мајчиното млеко - мајчината писменост*“ (Трајановски , 2004:71-72). Впечатлив пример за реализирање на културно-народна автономија, во рамките на османлискиот милет-систем, бил обидот (1859) на кукушките граѓани и нивниот првенец Нако С. Станишев за премин во унија, при што се „*барало да се образува единствена архиепископија во Македонија директно потчинета на папата*“ (Ристовски, 1975:85). Овој самоиницијативен чин на кукушките граѓани за еманципација од Патријаршијата и од грцизацијата, бил амортизиран со интервенцијата на руските политички кругови, Патријаршијата и на бугарските водачи во Цариград. Барањата на кукушани биле задоволени – за првпат на чело на една македонска епархија (Полјанската) во составот на Патријаршијата, застанал владика Македонец – Партенија Зографски, родум од Галичник. Оваа историска епизода на кукушани претставувала само фрагментарна руска поддршка, која доаѓала единствено кога биле застрашени интересите на Русија – нејзиното влијание на Балканот и на Блискиот Исток. Изворната граѓа потврдува дека од 1860 г., Русија прави обид да ја „*трансформира карактеристиката „Бугари“ од политичка конструкција во етноним, т.е. за неа не постои никаква разлика меѓу жителите на Бугарија и на Македонија*“ (Влахов-Мицов, 2007:107). Тоа значело напуштање на општата терминологија - *словенство* којашто извршила голема мобилизаторска задача (кај балканските народи) во почетната фаза на преродбенското движење. Во актуелниот момент, македонската содржина воопшто не била добредојдена и на секаков можен начин била потиснувана, не требало да „*излезе на пазарот*“ (Чепреганов, 2010:24). И Русија и нејзиниот конкурент на балканската арена – Австрија[12], биле веќе определени – словенското население во Османлиската држа-

[10] Во конкретното време, П. Зографски бил за создавање на заеднички македонско-бугарски јазик, при што истакнувал дека „*македонското наречје*“ заради своите особености требало да биде основата на заедничкиот јазик. Партениј Зографски, во својата статија „*Мисли за Болгарский-отъ*“, од 1858 г., објавена во сп. „Български книжици“, I, 1, прави обид да ги ситематизира разликите помеѓу бугарските и македонските говори (Конески,1986:101-110).

[11] Содржината на преводот била наменета за разобличување на веќе актуелната католичка унијатска пропаганда и била дистрибуирана во Македонија (мисијата на А. В. Рачински и на Е. П. Јужаков).

[12] Пишувајќи за влијанието на Австрија, П. Р. Славејков, во февруари 1874 г., запишал: „ *во 1860 година римокатоличките агенти за Унијата беа изработиле културно-национална*

ва, конкретно од јужниот дел на Балканот да го именуваат како бугарско, не водејќи воопшто грижа за културните и за народносните особености поодделно[13]. Важна била територијата којашто ова население ја населувало и можностите што таа ги нудела.[14] Во 1861 година, руската – пробугарска политичка опција во Македонија, била засилена со доаѓањето на првиот руски конзул во Битола – Михаил А. Хитрово, со оглед на деликатноста на работите во поширокиот балкански контекст (Чепреганов, 2004:24). Тогаш започнале патријаршиско (грчко) - бугарските преговори за решавање на актуелното црковно прашање. Таа година, станало очигледно дека стремежите на бугарското граѓанство и интелигенција имале поширок претензии одошто задоволување на барањата за бугарско духовенство и литургија. Изработениот компромисен предлог на патријархот Јоаким II, бугарските претставници го отфрлиле, со забелешка дека не биле опфатени „мешаните епархии", односно епархиите под јурисдикција на Цариградската патријаршија во Македоннија, Тракија и дел од Србија.[15] Неуспех доживеал и предлогот на патријархот Софроний III од 1866 година, но и истиот, на патријархот Григориј VI од 1867 г., иако овој ги содржел основните одредници за автономна бугарска црква.[16] Во споменатиов период (1866/7), политичка активност појавила и „Добродетелната Дружина" (Комитетот на старите) која била општествено-политичка организација на бугарската емигрантска заедница во Влашка (Коледаров, 1966:385-406). Во согласност со плановите (1862/7) на руската дипломатија за создавање на балкански сојуз (предводен од Србија) како варијанта за конечно решавање на источното прашање, во почетокот на 1867 г., Дружината започнала преговори со претставници на српската влада за формирање на борбен сојуз против Османлиската држава[17] и за создавање на заедничка држава (по евентуалниот успех). Како резултат на воспоставените контакти и размисли, бугарските дејци изработиле „*Програма за политичките односи на србо-бугарите (бугаро-србите) или нивна срдечна спогодба*" (Пирочанац, 1895:36-37), со датум од 14 јануари 1867 година, во Букурешт. Поконкретно, „*Програмата*" чија содржина била конципирана во 12 члена, предвидувала создавање на заедничка држава (кралство) под името „Бугаро-Србија или Србо-Бугарија", а

програма за ослободување на бугарскиот народ од Патријаршијата" (Чепреганов, 2010:28).

[13] Самиот факт што во формата – насловот на капиталниот фолклористички труд на собрани материјали од браќата Димитар и Константин Миладинови, објавен во Загреб, во 1861 година, стои придавката бугарски, а не македонски песни, доволно зборува за моќта на политичкото влијание и интерес.

[14] Таков бил и примерот со поделбата на Полска – Русија, Австрија и Прусија биле партиципиенти во нејзината поделба.

[15] Според понудениот предлог, територијата на идната бугарска црква била ограничена на просторот меѓу реката Дунав и планината Балкан.

[16] Со предлогот се нудело формирање на Бугарско-босанска црковна област, во која би влегле „*сите српски епархии во Стара Србија, Босна и Херцеговина , но и не епархиите во Тракија и Македонија*" (Груиќ, 1897:8-9).

[17] Според руските замисли една ваква голема словенска држава требало да биде преграда на австрискиот и на унгарскиот стремеж за пробив кон југ, но и за влијанијата на другите европски сили во таа насока. Во оваа смисла (1866), руски канцелар Горчаков забележал: „*Еднодушната акција и сојуз на сите христијани на Балканскиот Полуостров, неминовно ќе го ограничи дејството на егоистичните интереси и настојувања на западните држави и во исто време, ќе послужи како гаранција за решавање на источното прашање во благопријатна смисла за Русија*" (Поповски, Жила, 1999:XLVIII).

народот би се именувал како „србо-бугари“ или „бугаро-срби“. На чело на државата би бил српскиот кнез Михаило Обреновиќ, а би се формирала заедничка влада и народно собрание. Воедно, се предвидувала и заедничка одбранбена политика, а единственото законодавство би било на „*двете наречја*“ – српското и бугарското. Во врска со вака конципираната „Програма“, српската влада начелно ги прифатила нејзините одредби, но со забелешка дека истата не би можела да се реализира доколку не би била прифатена и од поголемиот дел на бугарската општественост. Затоа, на 5 април 1867 г., било свикано собрание на повеќе „*видни бугарски претставници*“ од Влашка и од Бугарија, на кое бил донесен и специјален „*Протокол*“ од 12 точки. Во истиот, била нагласена желбата за ослободување на Бугарија, а биле третирани и прашања од идниот заеднички живот. Државата, која би се создала по пат на обединување, би се именувала како „*Југословенско царство*“ и би ја чинеле „*Србија и Бугарија (од Бугарија, Тракија и Македонија*)“. И во овој документ се предвидувало на чело на државата да биде српскиот кнез „*Михаило Обреновиќ со право на наследство*“, заедничка влада и народно собрание. Во останатите одредби биле третирани прашања од областа на заедничката администрација, законодавството, религијата и за главниот град на идната заедничка држава (Пироћанац, 1895:37-39). Преговорите за формирање на заедничка држава не успеале. Со пресвртот во српската политика (есента, 1867), а со тоа и пропаѓањето на првиот балкански сојуз како варијанта за конечно решавање на источното прашање, Русија се ориентирала кон Бугарите кои веќе постигнале завиден степен на револуционерна и политичка организација преку мрежата на револуционерни комитети и преку политички прикриените бугарски благотворителни општества (друштва). Во овој контекст, руската поддршка била особено значајна и за востановувањето на Бугарската егзархија (1870), како уште една христијанска православна црковна институција во османлиското општество. Имајќи ја во предвид оваа хронологија на настани, во седмата деценија на XIX в., станува јасно зошто П. Р. Славејков, во својот напис (1871), остро реагирал што во деликатни околности и сé „*уште неконструиран народ*“ - единствен (Чепреганов, 2010:24), биле истакнати и македонски барања, па макар тие биле и на компромисна линија како оние на Партенија Зографски, Кузман Шапкарев, Димитар Василев – Македонски, Димитар Узунов. Во периодот од 1857 - 1875 год., од овие автори, за потребите на училишта во Македонија биле издадени повеќе книги со основна функција - да бидат разбирливи за децата-ученици. Повеќето од овие книги, во суштина, биле напишани врз основа на определбата за „*еден општ писмен*“ јазик (Андонов-Полјански, 1981:187). Во таа смисла, учителот Никола Поп Филипов, во своето писмо објавено во весникот „Македонија“, на 6 април 1868 г., вели: „*Учебните книги преведени на Бугарско наречие (Балкански) јазик досега многу малку биле поразбирливи за нас Македонците од оние на Црковно словенски јазик: затоа и корист сосем мала сме имале од нив*“ (Стаматоски, 2004:46-47). Продукцијата на овие учебни помагала била условена токму од потребите на практиката. Бесполезноста на туѓата книга во наставата ги поттикнала македонските учители да побараат помош за печатење на своите граматики, буквари и слично, на некое од македонските наречја, зашто веќе самите се обидувале да пишуваат и да користат такви прирачници кои се покажале како применливи и прифатливи во наставата. Во овој контекст, карактеристична била активноста на Солунската црковно - училишна општина, која

претпочитала самостојност во уредувањето на просветниот живот.[18] Во општината во која видна улога имале: Димитар Паунчев – претседател, Петар Шумков – потпретседател и Насте Стојанов – благајник, бугарскиот учител во Солун, Стефан Салганџиев ги именува како „*тројка*“ која претпочитала „учебници *на македонско наречје*“ и учители кои би работеле по истите, наспроти бесплатните учебници и учители испратени од цариградското бугарско читалиште. Бележејќи ја оваа ситуација, споменатиот Салганџиев пишува: „...*во тоа време* (крајот на 60-тите години од XIX век, б.м.) *беше завеал оној ветер, на одамна замисленият план од некои учители од Западна Македонија, според кои македонската младина треба да се ограничи да учи и да се развива исклучиво на македонското наречје*“ (Салгънджиев,1906:28-43). Во почетокот на 70-тите годинни на XIX век, во однос на јазикот биле изразени и конкретни барања. Така, во 1872 година, Венјамин Мачуковски за разлика од неговите претходници настапил со барање за посебен македонски јазик, а Ѓорѓи Пулевски, во 1875 година, и за посебна македонска националност.

Значаен чинител во комплексот *македонско прашање* било и црковното прашање, кое на шеријатската реалност во Османската држава, во суштина значело основна претпоставка за непречен културен, духовен и општествен развој. Но, оној дел од македонското граѓанство, кој бил носител на борбата за реализација на ова прашање, во 60-тите години на XIX век, не истапил самостојно, туку заедно со бугарското граѓанство, коешто имало моќна економска и општествена позиција во Османската држава и поддршка на официјална православна Русија. Тоа пак, му давало можност на бугарскиот фактор не само да ја раководи борбата за заедничка православна словенска црква туку да ја насочи првенствено кон едностранo решавање на црковното прашање како бугарско. Но, и во оваа компромисна опција, македонската страна истапила со специфика својствена за нејзината традиција и бит – Охридската архиепископија. Така, по повод стогодишнината од нејзиното укинување, во 1867 година (кога се одвивале патријаршиско–бугарските црковни преговори), жителите од Преспанско – охридската епархија барале од Високата порта „*независно од обновувањето на Трновската патријаршија ... да се обнови и Охридската архиепископија (Јустинијана Прима)*“. Истата година, бројни барања за обнова на Охридската архиепископија пристигнале и во руската амбасада во Цариград, при што амбасадорот Н. П. Игнатиев забележал „*дека желбата за обнова на црковниот центар во Охрид не е заборавен, верниците* (македонски - б.м.) *се повикуваат на историските права за обнова на Охридскиот црковен центар*“ (Трајановски, 1989:229). По основањето на Егзархијата, во Македонија продолжило движењето за обновување на Охридската архиепископија, за одделување од Егзархијата, дури и по цена на преминување во унијатство. На ова, секако, влијаело отсуството на демократскиот принцип во организационата градба на Егзархијата, на којшто инсистирале македонистите. Во овој контекст, карактеристичен бил и случајот на влошените односи меѓу архимандритот Партенија Зографски и Егзархот Антим I. Во врска со ова, еден современик на овие односи запишал: „*главната причина на овие односи ... бил стремежот на последниот да ја централизира духовната власт во свои раце, што денеска е факт* “ (Конески, 1959:43).

[18] Солунската општина била формирана на 8 февруари 1868 година.

Движењето за обнова на Охридската архиепископија од почетокот на 1874 година, во својот периметар опфатило поголем дел од територијата на Македонија. Оваа ситуација не само што ја алармирало Егзархијата да го испрати П.Р.Славејков на самиот терен туку било причина руската дипломатија, односно амбасадорот Н.П.Игнатиев, со своето влијание да го попречи натамошниот развој на истото, што секако било во согласност со интересите на руската источна политика. Според П.Р.Славејков: „*На чело на движењето стои Кукуш, потпомаган денеска доволно силно и од ... Дојран , а јавно учествуваат во него Струмица со Малешево и Воден.*“ Во исто време, движењето нашло погоден терен и во „*солунските села, Мелник и драмските* (села - б.м.)“, како и во градовите „*Охрид, Скопје и Велес*“ (Билярски, Пасков, 1989:70-72). Дека се работело за едно организирано и широко народно движење, меѓу другото сведочи и писмото на „*Македонскиот цариградски круг*“, испратено до „*македонските претставници во Солун*“, но она што е интересно за насловната тема е времето на започнување на македонското прашање. Конкретно, во писмото се вели : „*Ве молиме браќа, сега е времето да работиме денонoќно. Ние сакавме да го отвориме, како што знаете и Вие* ‘*Македонското прашање*‘ *кое одвај по 20 год. можевме да го добиеме, сега ете го решено. Затоа не стојте! Проповедајте насекаде одете во Воден, Кукуш, Гумениџе и др. А, на подалечните пишувајте им често... Весници не пуштајте никаде додека не ја свршиме мисијата*“ (Снегаров, 1937:121-139). Актуелното движење само формално имало верски карактер. Неговата комплексност ја чинеле следниве елементи: незадоволството од едностраното решавање на црковното прашање, само „*во корист на крајдунавските и тракиските Бугари*“, решеноста за создавање на „*посебна, своја македонска хиерархија*“, како и „*мислата за издигање на своето месно* (македонско - б.м.) *наречје*“ за литературен јазик, присутната недоверба кон црковните лица од Егзархијата (Билярски, Пасков, 1989:68). Во врска со последнното, карактеристично е пишувањето на егзархискиот владика во Охрид Натанаил: „*Охриѓаните ... ме пречекаа лошо. Кога побарав црквите да ги преземат училиштата што ги држеше општината, бев јавно исмеан. Особено ми се спротивстави носителот на грчкиот ловоров венец, Григор Прличев*“ (Димевски, 1969:15). Слични биле и реакциите на велешките и на скопските граѓани против егзархискиот владика Дамаскин, односно Доротеј.

Македонското прашање, во конкретната временска рамка, се профилирало низ одредени идејни објави (словенофилски, компромисни, македонистички), но константно содржело јазични, етнички и културни одредници. Во периодот што следел, а особено од времето на Берлинскиот конгрес (1878), меѓународната политичка конјуктура, која знаела само за интереси и влијанија, го антиципирала, пред сé, како политичко прашање.

Литература:

Андонов-Полјански, Хр. (ур.) 1981.*Документи за борбата на македонскиот народ,* т.I, Скопје: УКИМ.

Билярски, Ц., Пасков, И. 1989. *Писма на Петко Рачев Славейков по унията в Македония през 1874 г. Векове*,1.

Влахов-Мицов, С. 2007. *Филозофскиот клуч за македонскиот идентитет*, Скопје, Матица македонска.

Груиќ, С. 1897. *Како је постала бугарска егзархија*? Београд, Парна радикална штампарија.

Димевски, С. 1969. *Сведовштва на документите*. *Вечер*, 25 декември 1969.

Коледаров, П. 1966. *Към предисторията на „Добродетелната Дружина". ИИИ*, т. 16-17, при БАН.

Конески, Б. 1959. *Кон македонската преродба*, Скопје, ИНИ.

Конески, Б. 1986*. Македонскиот XIX век. Јазично и книжевно-историски прилози*, Скопје, Култура.

Ристовски, Б. 1975. *Народната култура во изградбата и афирмацијата на македонската национална мисла, Гласник*: ИНИ, XIX/3.

Пироћанац, М.С. 1895. *Кнез Михаило и заједничка радња балканских народа*, Београд, Државна штампарија Краљевине Србија.

Поповски, В., Жила, Л. 1999. *Македонското прашање во документите на Коминтерната*, т.I, дел 1: 1923-1925, Скопје, Ѓурѓа.

Салгънджиевъ, Ст. 1906. *Лични дела и спомени за възраждането на солунските и серските българи*, Пловдив, печатница на Хр. Даневъ.

Стаматоски, Т. 2004. *Никола Поп Филипов, ран претходник на Мисирков, во: Македонскиот јазичен идентитет*, Скопје, Култура.

Снегаровъ, И. 1937. *Солунъ въ българската духовна култура исторически очеркъ и документи,*София, Придворна печатница.

Трайков Н. (ред.) 1964. *Братя Миладинови, Преписка*. София: БАН. 1964.Трајановски, А. (ред.) 2004. *Руски документи за Македонија и македонското прашање (1859-1918)*, Скопје, ДАРМ.

Трајановски, А.1989. *Црковно-училишните општини во Македонија*, Скопје, ИНИ.

Унджиева, Ц., Леков, И. (ред.) 1964. *Райко Жинзифов*, *Публицистика*, т. I, София, БАН.

Чепреганов, Т. (ред.) 2010. *Сведовштва за македонскиот идентитет (XVIII - XX)*, Скопје: ИНИ.

Штепан, Х.Л. 2005. *Македонскиот јазол. Идентитетот на Македонците прикажан на примерот на Балканскиот сојуз (1878 - 1914)*, Скопје, Аз-Буки.

Boeva, L. 2010. *Rien de plus international. Towards a comparative and transnational historiography of national movements*, Antwerp, ADVN.

MACEDONIAN QUESTION IN THE BALKAN CONTEXT (1856 – 1875)

Natasha Kotlar-Trajkova

Summary

The Geneology of Macedonian question delving deep into the XIX century. Professor F. Adanir coniders that the Macedonian question begins with the foundation of the Exarchate. But, the careful re-reading of the source-material leads us to the content of this complex issue which begins in mid-50s of the XIX century. The Macedonian issue from 1856 to 1875 expressed as linguistic, cultural and ethnic one in demands of the organized groups before public authorities, in this case - the Ecumenical Patriarchate and the Bulgarian Exarchate, regarding the millet system in Ottoman state. In the period that followed (1878 - 1913) international political conjuncture anticipated Macedonian question primarily as a political issue.

811.163.3
изворен научен труд

ЈАЗИЧНИТЕ ОСОБЕНОСТИ НА *МАКЕДОНСКИОТ БУКВАР* ОД НАУМ ЕВРО И КОСТА ГРУПЧЕ

д-р Лилјана Гушевска

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
Институт за национална историја

клучни зборови: буквар, српска пропаганда, македонски народен јазик, западномакедонски дијалекти, јазични особености, јазична норма
key words: Serbian propaganda, primer/primers, Macedonian folk language, Western Macedonian dialects, language characteristics, language standard

Турбулентниот XIX век несомнено претставува значајна етапа во историјата на македонскиот народ. Покрај со другите случувања, тој е обележан со силните настојувања на пропагандите од соседните балкански држави да ја наметнат својата доминација на црковен, па оттука и на културно-просветен план. Идеолозите и реализаторите на овие пропаганди наоѓале различни начини и средства за да се позиционираат во Македонија, а интензитетот на нивните активности се засилувал сѐ повеќе со изминувањето на векот.

Во таа смисла, по формирањето на Бугарската егзархија, но и на бугарската држава осум години подоцна, бугарската пропаганда станува најзастапена и најорганизирана на почвата на Македонија. Соочена со ваквата состојба, српската влада настојувала да изнајде низа мерки со кои ќе се наметне во македонската средина. Секако, еден од најзначајните аспекти, меѓу другото, било составувањето и дистрибуцијата на буквари и на учебници за македонските училишта. Но, за разлика од претходниот период, кога биле носени српски буквари и учебници, во периодот на втората половина на 80-тите години, се прави обид за составување на буквари на македонски народен јазик, со цел да бидат разбирливи за децата, а постепено да се вметнуваат елементи од српскиот јазик, кој на тој начин полесно ќе биде прифатен од населението во целина.

Како што е добро познато, реализацијата на оваа замисла, српскиот пратеник во Цариград, Стојан Новаковиќ, им ја доверил на членовите на Тајниот македонски комитет, Наум Евро и Коста Групче. Но, со цел работата да биде завршена поуспешно, барањето за изработка на буквар било упатено и до Деспот Бацовиќ, Македонец во служба на српската влада, но и до српскиот книжевник Милојко Веселиновиќ и до академикот Љуба Ковачевиќ. Исходот од целата работа е, исто така, добро познат: избран бил буквarот на М. Весе-

линовиќ, кој бил испечатен во 7 000 примероци и дистрибуиран по училиштата во Македонија[1].

Да напомене само дека при изработката на својот буквар, Веселиновиќ ги имал на увид и ракописите од двата буквара, на Групче и Евро и на Баџовиќ, па во придружното писмо[2], во кое ги објаснува особеностите на својот буквар, тој искажува „неколку скромни зборови" за нивната изработка и вредност (Тодоровска, Јордановски, 2008: 49). Всушност, тој многу негативно се изразува, велејќи дека се работи само за обичен превод на српските буквари (мисли на постарото и на поновото издание на српскиот буквар на С. Чутурило), но лош превод, во кој дури и основните зборови се измешани со бугарските. Притоа наведува само еден пример во таа смисла, кој во голема мера е спорен. Го бележиме следново негово тврдење: „...по цела Македонија се вели *жир*, а во овие буквари стои *'желад'* тоа е сега чист бугарски збор и се слуша и кај помладите луѓе во бугарски училишта и градови, но по селата никако" (Тодоровска, Јордановски, 2008:49). Ова лесно се оспорува, ако се проследи ареалната распространетост на овие два назива на македонската дијалектна територија. М. Киш (Киш, 1996:66-67) наведува дека лексемата *жир,* со соодветните разновидности се јавува и во западните и во централните и во источните македонски говори, додека *желад* претставува исклучително западномакедонски назив.

Очигледно е дека Веселиновиќ не се согласува и со јазикот на кој се напишани буквариte. Покрај критиката дека, дури и една реченица може да биде напишана половина на српски половина на бугарски, а половина со македонски изговор (крајно нејасна формулација – забел. наша), нему му пречи што притоа е избран говорот на т.н. Мијаци и Брсјаци (во суштина, западномакедонските говори), а не овчеполско-струмско-вардарскиот изговор, или дури и костурскиот говор, кои се, за него, поблиски до српскиот јазик (Тодоровска, Јордановски, 2008:49-50).

Предмет на негова критика е и изборот на некои лексеми како примери кај соодветните букви: *топ, камбана (звонара), звоно, џамија, паша, султан* и сл., за кои смета дека нема да поминат кај турската цензура. Конечно, поради сите наведени „недостатоци", тој заклучува дека двата буквара треба да се отфрлат (Тодоровска, Јордановски, 2008: 50).

Веќе споменавме дека како основа за составувањето на својот буквар, Групче и Евро го имале поновото издание на буквarот на С. Чутурило. Но, во однос на ова, Т. Стаматоски (Стаматоски, 1986а: 108-109) не се согласува со тврдењето на К. Џамбазовски (Џамбазовски, 1960: 176, 177) дека станува збор само за обичен превод. Тој укажува на фактот дека „'превод' на буквар е речиси невозможен, особено во првиот дел, кога се учат буквите и кога изборот на зборовите е во најтесна врска со нивниот буквен состав (исти поими ги немаат истите букви во двата јазика: *ватра – оган* и сл.)" (Стаматоски 1986а: 109). Тоа особено доаѓа до израз при наведувањето на примери во форма на реченици, поговорки, фразеологизми и сл., кои вообичаено тешко се преведу-

[1] Повеќе за ова, в. кај следниве автори: К. Џамбазовски (Џамбазовски, 1960:174-178), С. Сидоровска-Чуповска (Силвана Сидоровска-Чуповска, 2009:133-136), К. Тодоровска и К. Јордановски (Тодоровска, Јордановски, 2008:7-20), Б. Ристовски (Ристовски, 2011:43-46).

[2] Се работи за писмото од 20 август 1888 г. (Тодоровска, Јордановски: 2008:49). Инаку, Буквarот на Групче и Евро бил испратен за оценување во Белград, во јуни 1888 г. (Џамбазовски 1960:176).

ваат од еден на друг јазик, па авторите тука се одлучиле за македонски примери (Стаматоски, 1986а: 109-110). Сличности со српскиот буквар се забележуваат повеќе кај дополнителните текстови, кои најчесто се преземени и преведени, но преводот е многу успешен. „Тие водат убаво сметка за особеностите на македонскиот јазик и се покажуваат во низа случаи како негови суптилни познавачи“ (Стаматоски, 1986а: 110, 114).

Предмет на наш интерес се токму особеностите на македонскиот народен јазик на кој е составен Букварот. Анализата изнесена во овој прилог ја правиме врз основа на оригиналниот текст, односно ги користиме факсимилите објавени во книгата *Македонски буквар* (Тодоровска, Јордановски, 2008: 85-122). Инаку, ракописот на Букварот содржи 39 листа, при што од првата со шеснаесеттата страница[3] се претставуваат буквите, а првиот збор што се дава како илустрација е поткрепен со соодветен цртеж. Потоа се дава азбуката со ракописните букви (мали и големи), а се даваат и примери на лични имиња, на разни поговорки, како и фрази и изрази од секојдневјето, во кои се употребени одделните букви. На крајот од ракописот е дадена пирамида со броевите од 1 до 10, а повторно се наведуваат и ракописните букви (Тодоровска, Јордановски, 2008: 11).

Во однос на јазикот што го користат, очигледен е обидот на составувачите да се направи еден јазичен стандард, во чија основа се западномакедонските дијалекти. Притоа, иако е забележливо влијанието на родните говори на неговите составувачи (охридско-струшките), сепак и оттука се земени најчесто оние јазични црти што имаат поширока територијална дисперзија[4]. Ретко се среќаваат зборови и реченици напишани на српски јазик, на пр.: *пала слана* (МБ: 89)[5], *он зна занат, познаш то слово, заспала наша злата* (МБ: 89). Овие примери се дадени на почетокот од Букварот[6], кога се претставени само неколку букви, со што е ограничен и изборот на зборови што ќе ги содржат. Но понатаму текстот станува поразгранет, „па препис е невозможен, а превод би можел да биде несоодветен со изучуваната буква“ (Стаматоски 1986а: 109). Во понатамошниот текст, ваквите примери се уште поретки (дури се и делумно „македонизирани“): *малена ie птица препелица, али умори коньа и іунака* (МБ: 109), *без алата немат заната* (МБ: 110), *петре и павле се браћа рођени* (МБ: 11), *Ученици певаат на велик-дан /Христос воскресе/* (МБ: 113) и сл. Вакви примери среќаваме и при преводот на поздравите: *Добро утро! дал ти Господ добро; Поможи Бог! Бог ти помогол!* (МБ: 114) и др. Ги изделуваме и реченицитe: *фигура једног шопа* (МБ: 88); *Слика једног дечка по имену Иван* (МБ: 89). Всушност, тие не се дел од содржината на Буква-

[3] Се мисли на оригиналниот ракопис на Букварот (забел. наша).

[4] За јазикот во Букварот на Групче и Евро, Стаматоски вели дека се потпира најмногу на охридско-струшките говори, но се земаат предвид и другите говори, особено оние особености што во практиката веќе почнале да функционираат како норма, на пр., рефлексите на *а* < *ѫ, ол* за вокалното *л* и полниот троен член (Стаматоски, 1986: 114).

[5] Со цел да не го оптоваруваме текстот, покрај примерите наведени според факсимилите од Букварот, вклучени во споменатата книга на Тодоровска и Јордановски (факсимилите од *Македонскиот буквар* на Групче и на Евро се дадени од 85 до 123 страница), ја пишуваме кратенката МБ (од *Македонски буквар*) и страницата од книгата. Исто така, примерите ги даваме со оригиналната графија, онолку колку што ни го овозможува тоа компјутерската обработка на текстот.

[6] Овој дел е ист со текстот на српскиот буквар (Стаматоски 1986а: 109).

рот, туку се работи за инструкции, односно потсетувања да се вметне слика за заглавниот збор пред некоја буква (во случајов, пред буквите *ш – шоп* и *и – Иван*). Подолу ги разгледуваме, поконкретно и подетално, јазичните особености на овој текст.

Графиски и правописни особености. Во Букварот се употребени 29 графии[7]. Притоа, иако на авторите им било сугерирано да ја користат реформираната кирилица на Вук Караџиќ, тие не ја прифатиле целосно српската азбука, туку создале свој систем кој доследно го спроведуваат. Така, бележењето на одделни специфични македонски гласови го прават во духот на правописната практика позната во текот на македонскиот писмен XIX век. Во таа смисла, во азбуката е вклучен малиот ер – *Ь*, *ь*, кој се користи во бележењето на *лъ* (дури и пред */е/* и */и/*, но и во оние позиции каде што во западномакедонските говори има алвеоларен изговор на */л'/ < *l'): льелајка, льубет, учитель, соль* (МБ:99), и на *нь: ньушка, ньушит, свиньа,* а редовно го среќаваме и во наставката за изведување глаголски именки, на пр.: *оранье, зборванье* (МБ:100) и др.

Еден вид компромис во однос на српската азбука, авторите направиле со графиите *ћ* и *ђ* (Стаматоски, 1986а:112), кои се употребуваат за означување на фонемите */ќ/* и */ѓ/*[8], независно од тоа дали се работи за словенски зборови во кои претставуваат рефлекс на старите групи **tj/ kt'* и **dj*, или се добиени со палатализација на групите *-тј-* и *-дј-* како во зборови од домашно потекло така и во заемки од грчкиот или од турскиот јазик. Така, *ћ* се среќава во примерите*: ћуп, кућа, ноћ, спанаћ, свећа* (МБ:97), *поће* (< *повеќе*) (МБ:100) и др., потоа редовно се употребува за пишување на честичката за идно време *ће*, поретко во србизми: *пролеће* (МБ:97) (оваа лексема може да се земе како дијалектна, гледајќи го поширокиот македонски јазичен простор). Споменатата графија ја среќаваме и пред */и/* со цел да се обележи помекиот изговор: *ћинисало* (МБ:99). Графијата *ђ* ја среќаваме во примери од типот на*: ђерђев, већа, лађа, међу, пређа* (МБ: 98), дури и *џиђер* (МБ:99), како и во некои србизми (секако, и овде може да станува збор за дијалектни форми): *свађа, крађа, харђосано, трећи* (МБ:98).

Во Букварот се користи и графијата *џ*, и тоа, разбирливо, главно во турцизми: *оџак, аџамиіа, санџак, синџир, џубе, џамадан* (МБ:99) и др.

Секако, не изненадува отсуството на одделен знак за специфичниот македонски глас /s/. Но авторите не се одлучиле за неговото бележење со диграм (познато е дека дури и Мисирков употребува *дз*), туку повторно како еден вид компромис, овие примери ги навеле заедно со оние под буквата *з: звона* (МБ:89), уште и: *Звездан* (МБ:102), *звездице* (МБ:89), *синџири звечет*[9] (МБ:109), *Зидар куќа зиздат* (МБ:114), *зизд* (МБ:116).

За јотата не е прифатена графијата *ј,* туку таа се бележи на неколку начина, нешто што е вообичаено за нашите луѓе од перото во овој период. Така, се среќава *й: кой, оной* (МБ:90)*,* редовно за бележење и на императивната наставка *-й*: *остай* (94), *чувай се* (МБ:118) и во претставката *най-: најшироко*

[7] Тоа се: *а, б, в, г, д, е, ж, з, и, і, к, л, м, н, о, п, р, с, т, у, ф, х, ц, ч, ш, ћ, ђ, џ, ь.*

[8] Ова е од аспект на современиот јазик, зашто во македонските дијалекти, па и во западномакедонските, тие имаат различна гласовна реализација.

[9] Наместа ракописот е поситен и понечитлив, па тука и пишувањето, главно на буквите *п, т* и *г,* делумно се разликува. Затоа и тука правиме обид што поверно да ги претставиме графијата и начинот на пишување.

(МБ:118), покрај *и*, иако сосема ретко: *пливаи и попливаи* (МБ:91), *кои* (МБ:94), потоа во примерите со дифтонзи од вокални секвенции со */и/*: *пеит*, *знаіт* (МБ:92), покрај *знайт* (МБ:90). Сепак, најзастапена е графијата ***ј, і,*** која редовно се употребува и во иницијална позиција, како и пред други вокали: *іагне, іасика, іаболко, моіа, своіа, ракіа* (МБ:94). Отсуствува само нејзината употреба за бележење на императивната наставка. За практиката на бележење на јотата илустративни се следниве примери: *оной кои слушат* (МБ:90), *не бой се іа сум овде* (МБ:95)*, да знаиме од коіе сме племе* (МБ:96), *на здравіе* (МБ:96), *іаже* (МБ:97) и др. Слично како кај Темко Попов, во статијата *Кој је крив* (Стаматовски 1986б:97-98), и во Букварот секвенциите од два или три вокала се разделуваат со јотата: *коіе, пиіе*, *се виіет, се биіет* (МБ:96), *чиіе* (МБ:108), *кроіач, сеіач* (МБ:114) и др. Јотата се употребува и за бележење на групата */лј/* во лексемата *криліа* (МБ:121).

Во првиот дел од Букварот, каде што се претставуваат буквите, личните имиња редовно се пишуваат со мала буква: *злата, таша* (МБ:89), но *Иван* (МБ:89) (како заглавен збор со кој се претставува буквата), *никола* (МБ:90), *саботко, босилка* (МБ:91), *мара* (МБ:98). Во примерите каде што се даваат ракописните букви, имињата обично се предадени со голема буква, на пр.: *Иван, Илиіа, Лазар, Стефан, Стојче* (МБ: 101) и др., но не секогаш.

При употребата на предлогот ***в*** пред нечленувана именка или пред прилог настанат од стара именска падежна форма се пишува апостроф, веројатно со цел да се означи акцентската целост: ***в'раце*** (МБ: 98), ***в'џеп*** (МБ: 109), ***в'душек*** (МБ: 110), ***в'гора, в'црков, в'патем*** (МБ: 111) и др.

Забележуваме недоследност во пишувањето, со или без цртичка, на сложенката *расипи-куќа* (МБ: 98) и *расипикуќа* (МБ: 111)[10].

Фонолошки особености. На фонолошко рамниште забележуваме најмногу наддијалектни особености. Така, како рефлекс на носовката ѫ редовно се среќава */а/* во сите позиции*: раце* (МБ: 98), *пат* (МБ:118), *заби*, *гради* (МБ:121), исто и $ъ_2$ > */а/: остар* (МБ:118). Во Букварот бележиме различни ситуации во однос на интервокално */в/*. Така, во некои примери тоа се чува: *човек* (МБ:98), *волови* (МБ: 93), но има и такви каде што е испуштено: *греота, прает* (МБ:112), исто и во множинската наставка *–ови*: *ракои* (МБ:91).

Среќаваме неколку рефлексии на старото вокално */л/*, и тоа /*ол/: солзи* (МБ:90), *волна, волк* (МБ:110), *волци* (МБ:111), *жолчка* (МБ:116), покрај */ал/: салза, жалто* (МБ:108), а рефлексот */а/* го има во *санце*[11] (МБ:95). Само во еден пример *г* > */ар/: зарно*[12] (МБ:103), додека вообичаено нотираме: *дрво* (МБ:96 и др.), *црвена* (МБ:113), *грло, срце* (МБ:121), но и *зрно* (МБ:117) и др.

[10] Празникот *Велик-дан* (МБ: 121) исто така се пишува со цртичка (на друго место е со мала буква: *велик-дан*, МБ: 113)

[11] Овде може да се претпостави дури и редуциран изговор – *сѫнце*, како што е, на пр., во охридскиот градски говор (Видоески, 1998: 248), но и пошироко на овој дијалектен простор (сп. во „Т'га за југ" на Константин Миладинов: „С'нце да зајдвит..."). Ова можеби важи и за претходните два примера – *сѫлза, жѫлто.*

[12] Примерот гласи: *Зарно по зарно погача* (МБ: 103).

Појавата на стегање на два вокала во еден долг е присутна во неколку примери: *таа > та:, змии > зми:* (МБ:121), како и асимилацијата на групата */оа/* во долго */о:/: (тоа >) то:*[13]*, (затоа >) зато:* (МБ:117).

Групата */шт/* е добро запазена во сите примери: *зашто* (МБ:98, 99 и др.), *рутишта, буништа* (МБ:91), *што* (МБ:97 и др.), *ништо* (МБ:110 и др.), *училиште* (МБ:111), *алишта* (МБ:112) итн.

Сепак и тука бележиме низа покарактеристични и територијално ограничени дијалектни особености, како што се упростувањето на групата */жд/ > /ш/: дош* (МБ:100) и */вт/ > /т/: торник* (МБ:121), потоа дисимилацијата на */тн/* во */кн/: кночка* (МБ:118) и */дл/ > /гл/: глобока*[14] (МБ:116). Во рамките на овие особености спаѓа чувањето на */ч/* во групата *чере-: черешна* (МБ:116).

Во редица примери се среќава протетичкото */х/*, што претставува влијание од српскиот јазик: *хрт, хладна, хлеб, хвала* (МБ: 96), *хрт* (МБ: 117) и др. Со */х/* се пишуваат лексемите *ухо, тихо*[15] (МБ: 96). Пред */е/* вообичаено нема */ј/*: *елен, елена* (МБ: 92)*, есен* (МБ: 121), освен во *иеден* (МБ: 119).

Морфолошки и синтаксички особености. На морфолошки план исто така се забележливи редица наддијалектни јазични црти, така што и тука авторите не останале во тесните дијалектни рамки на охридско-струшките говори, туку се определиле за оние особености што ги поврзуваат овие говори со поширокиот западномакедонски дијалектен простор. Така, кај именките од машки род се јавува и општата падежна форма: *ни вола ни пауна* (МБ:90), *без домаќина* (МБ:98), *до брата си ѓорета* (МБ:91), *Глас народа час сина божиега* (МБ:113). Бележиме и дативни форми: *другару*[16] (МБ:102), *ореху*[17] (МБ:103). Именката *бог* се јавува во дативна, акузативна или во вокативна форма, во вообичаените изрази од типот на *хвала богу* (МБ:96), уште и: *Хвала Богу единому* (МБ:113), *се мољат Богу* (МБ:113); *бога да мољам* (МБ:111); *Вишни Боже*[18] (МБ:102) и сл.

Кај именките од женски род, добро се чува вокативната форма на *-о* (дури и кај оние што се употребуваат персонифицирано): *рибо* (МБ:91), *анастасио* (МБ:89), *маико* (МБ:94), *душо* (МБ:114) и др. Истото е и кај именките од машки род на *–а: васо*[19] (МБ:89).

Кај придавките исто така бележиме остатоци од старата сложена промена, кои се застапени и во народниот јазик, на пр. *гладному*[20] (МБ:111), *другому*[21] (МБ:119), но и такви што се потпираат делумно и на соодветните

[13] Сп.: *то па то* (< *тоа па тоа*) (МБ: 88). Српските заменски форми *он, то* (МБ: 89) веќе ги споменавме, но се работи за примери дадени во почетниот дел.
[14] Реченицата е следнава: *Река іе глобока* (МБ: 116).
[15] Во однос на овие примери треба да се земе предвид особено состојбата во охридскиот градски говор (пред сѐ во месноста Варош), каде што и денес во говорот на постарата генерација се чува /х/ во сите позиции, вклучувајќи ги и наведените лексеми (сп. и Видоески, 1998:249).
[16] Во овој пример се користи и дативната и акузативната форма од именката *другар*: *Тешко другару без другара* (МБ:102).
[17] Употребен е во следнава поговорка: *Два лешника ореху се войска* (МБ: 103).
[18] Во делот каде што се претставуваат ракописните букви, именките *Бог* и *Господ* се пишуваат со голема буква, а во почетниот дел со мала.
[19] Номинативната форма веројатно е *васа*: *поспи си васо и ти анастасио* (МБ: 89).
[20] Примерот гласи: *сит гладному не вервит* (МБ: 111).
[21] Реченицата е следнава: *Меѓу себе да се слагает, иеден другому да поможвает* (МБ: 119).

форми од српскиот јазик: *жеднога, гладнога* (МБ:97)[22], *божиега* (МБ:113)[23]. Се користат и дативните и акузативните форми од заменката *оној*: *оному* (МБ:94, 108) и *оного*[24] (МБ:109). Интересна е старата инструментална форма од *овој – (со) овим*[25] (МБ:110).

Веќе споменавме за употребата на множинската наставка *–ови* кај едносложните именки од машки род: *волови* (МБ:93), покрај *волой* (МБ:117), *ракои* (МБ:91) и сл. Множинската наставка за именките од женски род, пак, е *– и: кокошки* (МБ:117), исклучок е само формата *гусле* (МБ:92).

Во Буквагот нема многу членувани именки. Испуштањето на членот во некои од реченицитe што служат како примери, може да се припише на српското влијание: *Фес имат боіа црвена*[26] (МБ:113). Сепак, забележлива е застапеноста на тројниот член: *граов* (МБ:100); *іунчено, кандилоно* (МБ:97); *платното* (МБ:88).

Изделуваме и неколку примери на односни материјални придавки, во реченици од типот на: *Грнец іе од земіа, зато іе земљен*. *Чаша іе од срча, зато іе срчана* (МБ:117).

Се употребуваат и коси форми од заменската придавка *секој*, на пр. *свекого* (МБ:109). Од присвојните заменски придавки ги изделуваме формите од *свој: Тешко своіему без своіего* (МБ:113), кои, како и погорните придавки, можеби наоѓаат своја поткрепа и во соодветните заменските форми од српскиот јазик.

Дадени се и примери за степенување на придавките. Може да се види дека претставката *по-* се одделува со коса црта, ако е напишана слеано со придавката, а инаку се пишува одделно, додека претставката за суперлатив *най-* редовно се пишува слеано, на пр.: *Вол іе голем, конь іе по/голем, а слон іе најголем. Пас іе іак, волк іе по/јак, а мечка најіака. Синџир іе долг, іаже іе по/долго, а пат іе најдолг. Слама іе кночка, конец іе по кночок а влакно іе најкночко. Меч іе остар, нош іе по остар а брич іе најостар* (МБ:118).

Личната заменка за 1 л. се јавува во формата *іа* (МБ:95, 99 и др.). Ја среќаваме и лично-предметната заменка *кой што* (МБ:110). Заменката *што* се среќава и во формата *ошто: Од ошто іе нешто?* (МБ:117). Формите на показните заменки се следниве: *ова, она, та, то*[27].

Кратката заменска форма за индиректен предмет за женски род гласи *іе*: *голем ћилим в'раце држеше и ће іе паднеше* (МБ:98), како што е не само во охридскиот говор туку и во други западномакедонски говори (на пр., во дебарските). Исто така, бидејќи се работи за учебно помагало наменето за деца, не изненадува честата употреба на етичкиот датив: *заспи си, поспи си, си јадам* (МБ: 99).

[22] Контекстот е следниов: *жеднога напи а гладнога нахрани* (МБ: 97).
[23] Контекстот е даден погоре во текстот.
[24] Овие форми се присутни особено во дебарските говори (Видоески, 1998: 217). Во Буквагот се употребени во следниве примери: *тешко оному кои памет немат* (МБ: 94); *чиіе іе іунче од оного іе и іаже* (МБ: 108-109). Слични се формите во охридскиот градски говор, на пр.: *овему, овега* (Видоески 1996, 253).
[25] Примерот е следниов: *туку му дојде мајка му детенце скокна ко петленце и со овим оздраве* (МБ: 110).
[26] Слично на ова, не се членуваат и придавките во атрибутска функција: *наши волови шарко и лиско се со рогови* (МБ: 93).
[27] За формите *та, то*, в. погоре кај фонетските особености.

Застапени се голем број глаголи со суфиксот *-в-: сонвит* (МБ:91), *претежвит* (МБ:97), *Кой поранвит не ноќвит* (МБ:109) и др.

Наставката за 3 л. еднина од презентот вообичаено е *-т: пливат* (МБ:90, 91 и др.), *немат* (МБ:90, 97 и др.), *учит*, *гачит, печит* (МБ:93), *несветит*[28] (МБ:97) и др. Сосема се ретки примерите без *–т: шета, плете* (МБ:92), *зборви* (МБ:92). Двата случаи понекогаш ги среќаваме и во ист контекст: *кркат сув хлеб и пиіе хладна вода* (МБ:96). Но има и форми со наставката *-ет: младо дрво се виіет, а дете се биіет, ако не слушат* (МБ: 96). Во 3 л. множина, пак, редовно се употребува наставката *–ет/-ает: гости седет, фенери светет* (МБ:97), *Своіе да чувает, туѓо да не ѓибает* (МБ:119) и др.

Формата од помошниот глагол *сум* за 3 л. еднина гласи *іе: Перо іе лесно. Калай іе тежок.* (МБ:116), *Сукало іе обло. А какво іе зрно?* (МБ:117). Призвукот */j/* пред */e/* е, исто така, карактеристика за повеќе македонски дијалекти вклучувајќи ги и родните говори на составувачите[29].

Свршените глаголи со суфиксот *-не* добиваат императивна наставка *-ти: расти, порасти* (МБ:91), додека глаголскиот прилог го среќаваме со наставката *-ејќи: одеејќи* (МБ: 111)[30].

Од временските форми најмногу се застапени презентските и императивните, што е сосема разбирливо со оглед на карактерот на примерите (еден вид дефиниции, поуки и совети, изреки и сл.), а има и форми на перфектот: *іа уште не сум закусил* (МБ:111) и на футурот: *ѓрмит, ко да ѓе врнит дош* (МБ:100).

Бележиме паралелна употреба на предлозите *у* и *во: во солзи пливат стана, у лов отишол тасе* (МБ:90), *майка ми отиде на виѓе заедно со браѓа ми у тетка ѓурѓа* (МБ:111), *у Пладне* (МБ:114)[31] и сл.

На синтаксички план ја изделуваме употребата на сврзникот *зашто: майка ми и татко ми ме лъубет зашто сум добро дете* (МБ: 99).

Лексички особености. Од примерите, што ги наведуваме во целиот текст, може да се добие слика за богатството на лексиката што е употребена. Се работи за секојдневна, општоупотребувана лексика, која им е позната и разбирлива на децата. Застапена е главно домашната македонска лексика, како и грцизми и турцизми, кои не само што се прифатени во македонскиот јазик туку имаат и статус на лексички балканизми, на пр.: *синџир, анџар, оџак* (МБ: 109), *кафе, софра, фустани, срча, џамој*[32] (МБ: 112) и др. Нотираме и одреден број српски зборови: *понос, поносно* (МБ: 86), *ашов* (МБ: 86), *стаза* (МБ: 89), *момак* (МБ: 94), *ученица* (МБ: 95), *мален* (МБ: 116), *билька, животиньа* (МБ: 120) и др. Понекогаш, авторите даваат некоја „преодна“ форма, на пр. *голоб* (МБ: 120); истото е и кај називите на деловите од човечкото тело: *очнаци, подочнаци, плеѓка* (МБ: 121) и сл.

[28] Негацијата редовно се пишува одделно од глаголот, па овде, веројатно, е направен некаков превид.

[29] Истата форма ја среќаваме и кај Т. Попов, конкретно и во насловот на неговата расправа *Кој је крив?*

[30] Последниве две црти претставуваат заеднички особености помеѓу охридско-струшките и дебарските говори (Видоески, 1998: 217).

[31] Предлогот *у* и денес има широка дистрибуција кај постарата популација во охридско-струшкиот крај, но се употребува и во други македонски говори од целата дијалектна територија.

[32] Грцизми и турцизми наведуваме и на други места во овој прилог.

Забележливи се и некои нивни интервенции. Така, на едно место се гледа дека е пречкртан зборот *обуѓа*, а наместо тоа е напишана македонската форма *обувка* (МБ: 120). Од народната лексика ги изделуваме примерите: *ѓибай, ѓибает* (МБ: 111), *зрцала* (МБ: 112), како и оние со потесна дијалектна распространетост: *опитвет* (МБ: 110), *бузи* (МБ: 121) итн. Умешноста на авторите во преведувањето се гледа во интересното „помакедончување" на некои лексеми, на пр. *злопаметвило*[33]*: злопаметвило мислит на зло* (МБ: 108). Слично е постапено и со лексемата *цицари* (МБ:121), која претставува еден вид приспособување на српското *сисари.*

Буквароt содржи и голем број пословици, поговорки и фрази, како што веќе споменавме[34], и тоа главно на македонски, додека на српски јазик се наведуваат такви што се добро познати и широко користени, на пр.: *колко льуди толко и ѓуди.* Други примери: *никой не знайт што го чекат* (МБ:108), *што іе барал то іе нашол, рало и мотика ранет свекого* (МБ:109), *подобро нешто од ништо* (МБ: 110), *како ѓе спростриш онака ѓе лежиш* (МБ:111) и др.

Паѓа в очи тоа што преку наведените реченици во кои се опишани обични дејства од секојдневниот живот, се даваат различни поуки и сл., се поместени и примери кои, на некој начин, зборуваат и за самото време, на пр.: *Фустани носит жена граѓанка* (МБ:112). Интересна е реченицата: *Ћилим ткаіела маѓедонска девойка* (МБ:113). Веројатно, преведувајќи го зборот *српска*[35], авторите успеале некако суптилно да го внесат националниот елемент.

Иако во овој прилог наведовме многу примери, Буквароt содржи уште јазичен материјал кој импресионира со својата пластичност, убавина и автентичност. Т. Стаматоски со право заклучува дека јазикот во Буквароt е современ и дека тој, во јазичен поглед, е сериозно достигнување, и покрај барањата да се внесат некои српски елементи (Стаматоски 1986а:114, 115). Овој Буквар, иако не е публикуван токму поради својот македонски карактер, има значајно место во историјата на македонскиот народ, и тоа од повеќе аспекти, а пред сè, поради концептот за создавање македонска јазична норма која е мошне доследно спроведена. Исто така, со неговото составување била исполнета уште една точка од Привремената програма на Тајниот македонски комитет, што претставува свесен и осмислен чин[36], со кој се настојува да се оствари една македонистичка платформа во многу неповолни историски околности.

[33] Интересни примери за умешното преведување на српските зборови од страна на авторите на Буквароt, дава и Т. Стаматоски (Стаматоски, 1986: 114). Во книгата на Тодоровска и Јордановски, овие примери се наоѓаат на стр. 116.

[34] Повеќе вакви примери споменуваме и во претходниот текст, како илустрација за одделни јазични особености.

[35] За жал, при изработката на овој труд, не ни беше достапен погореспоменатиот буквар на С. Чутурило, но наводите во научната литература укажуваат на тоа дека делот од каде што е овој пример, Групче и Евро целосно го презеле и го превеле (Стаматоски 1986а:113-114).

[36] Т. Стаматовски констатира дека овој Буквар ги изразува ставовите на Тајниот македонски комитет и е пишуван во нивни дух, следејќи една затврдена линија и политика (Стаматоски 1986а:115)

Литература:

Видоески, Б. 1998. *Дијалектите на македонскиот јазик.* Том 1. Скопје, Македонска академија на науките и уметностите.

Киш, М. 1996. *Дијалектната лексика од областа на растителниот свет*, Скопје, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.

Ристовски, Б. 2011. *Избрани дела во 10 тома. 1. Крсте П. Мисирков (1874-1926). Прилог кон проучувањето на развитокот на македонската национална мисла*. Скопје, Матица македонска.

Сидоровска-Чуповска, С. 2009. *Просветно-културните прилики во Македонија во XIX век*, Скопје, Институт за национална историја.

Стаматоски, Т. 1986а. *Македонските буквари во осумдесетите години од деветнаесеттиот век. Борба за македонски литературен јазик*, Скопје, Мисла.

Стаматоски, Т. 1986б. *Поглед на јазикот во статијата „Кој е крив“ на Темко Попов. Борба за македонски литературен јазик*, Скопје, Мисла.

Тодоровска, Д-р К., Јорданоски, К. (ред.). 2008. *Македонски буквар*, Скопје, Менора.

Џамбазовски, Д-р К. 1960. *Културно-општествените врски на Македонците со Србија во текот на XIX век*. Скопје, Институт за национална историја.

LANGUAGE CHARACTERISTICS IN THE *MACEDONIAN PRIMER* BY NAUM EVRO AND KOSTA GRUPCHE

Liljana Gushevska

Summary

Among the measures taken by the Serbian propaganda in the second half of the 1880s in order to position itself in Macedonia was also the initiative for compiling primers in Macedonian folk language with the intent of gradually introducing elements from the Serbian language. Members of the Secret Macedonian Committee Naum Evro and Kosta Grupche were also engaged in the realisation of this project. They were given the Serbian primer written by S. Chuturilo to use as a model which they did not simply translate but introduced their own elements into it. Moreover, Evro and Grupche chose to use original graphemes, making small deviations from the alphabet standardised by Vuk Karadzich (for example, the use of *ћ* and *ђ*). The parts that were taken from the Serbian primer proved the authors to be excellent translators who used appropriate Macedonian examples.

The primer was written in a fine Macedonian folk language with distinct supradialectal characteristics. Thus, although it is based on its compilers' native dialects, spoken in Ohrid and Struga, characteristics from the wider Western Macedonian language area can easily be noticed on every language plane (the reflection *ѫ* > *а,* then */ŋ/*, retaining the group */ωm/*; the use of both the general and the Dative forms with nouns of masculine gender, as well as with adjectives and pronouns, etc). In it, the local Macedonian lexis is the prevalent one, and there are a small number of Serbianisms, as well as Graecisms and Turkisms which are mostly lexical Balkanisms.

This Primer, though not published due to its Macedonian character, holds an important place in the history of the Macedonian people from more than one aspect, but most of all because of the concept of creating a Macedonian language standard which was rather consistently carried out. In addition, its compilation meant that another point from the Temporary Programme of the Secret Macedonian Committee was fulfilled, which in itself is a conscious and well thought through act intended to realize the platform for the Macedonian National Cause at a time of rather unfavourable historical circumstances.

323.1(=163.3)
94(497.7)
прегледен труд

„МАКЕДОНИЗМОТ“ НА СТОЈАН НОВАКОВИЌ: ЕДЕН ПОГЛЕД КОН „ДРУГОСТА“

д-р Македонка Митрова, д-р Марија Пандевска

Универзитет „Св. Кирил и Методиј”, Скопје
Институт за национална историја

клучни зборови: османлиска Македонија, „македонизам“, Стојан Новаковиќ, српска просветна пропаганда, етнички граници
key words: Ottoman Macedona, „Macedonism“, Stoian Novakovic, Serbian educational propaganda, ethnic boundaries

Кога Стојан Новаковиќ го осмислувал својот политичко-лингвистички проект за обликување на српската просветна пропаганда во османлиска Македонија, терминот „македонизам“ директно го преземал од познатиот бугарски општественик Петко Рачев Славејков (*Сведошшва за македонскиот индентитет*, 2010: 24). Меѓутоа, за разлика од П. Славејков, кој со тоа сакал да ја покаже „анитиисториската“, а со тоа и „антибугарската“ природа на македонските преродбенски процеси, С. Новаковиќ, во процесот на навлегувањето на српската пропаганда во османлиска Македонија по Источната криза, се обидел да го искористи терминот „македонизам“ и да го претвори во свој сојузник.[1] Предизвикот одново да пристапиме кон научната елаборација на „македонизмот на Стојан Новаковиќ“ е обидот, овој проект да го поставиме во сооднос со сознанијата што ги нудат современите теории за формирањето и за функционирањето на етничките групи и на нивните граници како параметри на определувањето на „Другоста“.[2]

[1] Во македонската и во балканската историографија, за „македонизмот на С. Новаковиќ“, досега имаат пишувано: Климент Џамбазовски, *Културно-општествените врски на Македонците со Србија во текот на XIX век,* Скопје 2006; Љубиша Доклестиќ, *Српско-македонските односи во 19 век,* Скопје, 1973; Христо Христов, „Македонизмът като политическа концепция в края на XIX и началото на XX век“ *Исторически преглед,* 3, София 1979; Блаже Ристески, *Крсте П. Мисирков (1874–1926),* Скопје, 1966; Иван Катарџиев, *Македонија сто години по Илинденското востание*, Скопје, 2003; Михаило Војводиќ, *Стојан Новаковиќ и Владимир Карић,* Београд, 2003; Силвана Сидоровска-Чупоска, *Просветно-културните прилики во Македонија во 19 век,* Скопје, 2009; Катерина Тодороска, Кирил Јордановски, *Македонски буквар,* Скопје, 2007.

[2] Fredrik Barth, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo, Universitetsforlaget, 1969.

За профилот на Стојан Новаковиќ (1842–1915) е познато дека бил значаен интелектуалец и политичар во Кнежевството/Кралството Србија. По професија филолог и историчар на книжевноста, извршувал бројни општествени и државни функции во земјата. Во 1865 година, бил избран за член во Српското учено друштво, пет години подоцна бил избран за член и на Српската академија на науките и уметностите. Во 1872 година, С. Новаковиќ станал професор во Великата школа (претходница на Универзитетот) во Белград. Во 1873 година, бил поставен за Министер за просвета, во владата на Јован Ристиќ. Оваа функција ја извршувал во два мандата (1873–1875 и 1880–1885), при што успеал да изведе значајни реформи во средното образование, со воведување на општа и природна насока. Дипломатската кариера ја започнал со неговата прва мисија во Цариград, во периодот од 1886 до 1891 година. Во временскиот интервал 1895–1896, бил Претседател на една од владите на кралот Александар Обреновиќ. Неговата дипломатска кариера продолжила во 1900 година, кога повторно бил назначен за српски претставник/конзул во Цариград, потоа краткотрајно во Париз и во 1905 година, во Санкт Петерсбург. Кога се вратил во својата земја, тој станал еден од обновувачите на Напредњачката странка (Прогресивната партија). Во периодот на Анексионистичката криза (1908–1909), одново бил назначен за Претседател на српската влада и оваа функција ја извршувал краткотрајно, колку што и траела кризата. Во српската историографија, С. Новаковиќ е оценет како еден од најугледните српски политичари и општественици на своето време. Починал во текот на Првата светска војна, во февруари 1915 година (*Opća Enciklopedija Jugoslavenskog Leksikografskog Zavoda*, 1980: 78-79). Од оваа негова богата биографија, предмет на нашето истражување претставува периодот кога С. Новаковиќ ја извршувал својата дипломатска должност во Цариград, т.е. временскиот интервал од 1886 до 1891 година, затоа што овој период е карактеристичен и по новата агенда на српската надворешна политика кон османлиска Македонија, започната по 1885 година. Приближувајќи се кон крајот на 19-тиот век, српската пропаганда добила на динамика и започнала да се промовира како организирана, систематизирана и институционализирана политичка програма.[3]

[3] По поразот на Србија на Сливница (1885) во српско-бугарската војна, османлиска Македонија добила прво место во политичката програма на српската држава. Со подготовките за настап во османлиска Македонија, се привршило кон почетокот на август 1886 година. Тогаш била одржана конференцијата во Белград, со сите истакнати општествени работници во Кралството Србија, ангажирани во работата на пропагандата во османлиска Македонија и османлиско Косово (Стара Србија). На конференцијата присуствувале и четворицата претставници на тајниот „Македонски комитет“ во Софија: Наум Евро, Коста Групче, Васил Карајовов и Темко Попов. На неа било решено српската пропаганда во османлиска Ма-кедонија да се одвива во две насоки: јавно, преку патриотското друштво „Свети Сава“ во Белград и тајно, преку друштвото „Србо-Македонци“ во Цариград. Преку друштвото „Свети Сава“ (основано на 24 август 1886 година) требало да се подготвуваат учители за задграничната работа во новоотворените училишта или агитатори со специјална задача за растурање учебници и книги, за собирање историски, етнографски и други податоци за соседните земји во рамките на Османлиската империја. Друштвото „Србо-Македонци“ во Цариград имало за задача околу себе да ги собира сите противници на бугарската пропаганда во Османлиската империја и да осигура легално ширење на српската просветна пропаганда. Како османлиски граѓани, тие постепено би требало да добијат можност за отворање на српски црковно-училишни општини и училишта. За ваквата активност на друштвото „Србо-Ма-

Политичко-лингвистичкиот проект, познат како „македонизмот на Стојан Новаковиќ“, коинцидирал со неговото поставување за српски претставник, т.е. конзул во Цариград, во 1886 година. Овој проект, всушност, претставувал нов настап на српската пропаганда во османлиска Македонија, изразена преку воведување на употребата на македонскиот народен јазик во српските учебници наменети за македонското словенско население. Идејата за ваков вид на проект кај С. Новаковиќ се наметнала од прагматични причини. Тој како научник се залагал за етапни, односно еволуционистички методи во делувањето на српската пропаганда во османлиска Македонија и пред сé, за добивање посебна легислатива во рамките на милет-системот. За ваква методологија на пропагандна работа, тој се одлучил поради следниве причини:

1. Српската црква се здобила со автономен статус во својата држава и со тоа нејзината јурисдикција се однесувала исклучиво за населението на српската државна територија. Таа немало добиено посебен христијански милет во Османлиската империја, па оттука, без постоење на заокружена легислатива, делувањето на српската црковно-просветна пропаганда било отежнато. Нејзиниот маневарски простор бил доста скуден и се одвивал на релацијата на угодување на османлиските власти во Македонија и преку сложената зависност од Цариградската патријаршија која предоминантно била грчка институција.

2. Бугарската црковна организација т.е. Егзархијата, веќе имала посебен христијански милет и со тоа на бугарската пропаганда ѝ било дозволено полесно инфилтрирање во народните црковно-училишни општини во османлиска Македонија. А, имајќи ја предвид и зедничката борба на македонското и на бугарското население против елинизацијата на Цариградската патријаршија, бугарската пропаганда била во предност во однос на српската.

Свесен за слабиот статус на српската во однос на бугарската просветна пропаганда на македонскиот терен, С. Новаковиќ го констатирал следново: „Колку повеќе размислувам за начините со кои можат да се подријат и да се струполат резултатите на Егзархијата и на бугарската пропаганда во Македонија, постигнати со работа од 1870 година наваму, сé повеќе ми се чини дека тоа најлесно може да се постигне со негување на македонизмот, т.е. со одделување на македонската идеја и на македонската словенска народност од Србите и Бугарите“ (Џамбазовски, 1987: 305-307; Тодороска, Јорданoвски, 2007: 69). Затоа, за полесно пробивање во Македонија, С. Новаковиќ барал српската пропаганда да го употреби сојузништвото со „македонизмот т.е. во извесна мерка, во мудри граници, внимателно негување на македонскиот дијалект и на македонската посебност“ (1987: 305-307; 2007: 69). Ваквите сознанија кај С. Новаковиќ за македонската етничко-лингвистичка посебност, биле емпириски и произлегле од неговото долгогодишно изучување на македонските дијалекти и истовремено следејќи ги процесите на македонската преродба.

кедонци“, од страна на Министерството за надворешни работи, му биле испратени пари на претставникот/конзулот на Кралството Србија во Цариград, С. Новаковиќ, за издршка на В. Карајовов, К. Групче, Т. Попов и Н. Евро (Сидоровска -Чупоска, 2009: 131– 132). Од горенапишаното, воочлива е трансформацијата на тајниот „Македонски комитет“ од Софија во новото друштво „Србо-Македонци“ во Цариград, односно неговото влегување во служба на српската пропаганда. Иницијативата на ова друштво за издавање на весник „Македонски глас“ во Цариград во 1887 година, со логистичка поддршка на С. Новаковиќ, била безуспешна.

Својот истражувачки проект го започнал со анализата на книгата од Кирил Пејчиновиќ, „Огледало“, која била отпечатена во Будимпешта во 1816 година. Во писмото од март 1888 година, упатено до идниот српски конзул во Скопје, Владимир Карић,[4] тој го потенцирал големото значење на оваа книга за проучување на македонскиот народен јазик и затоа запишал: „Книгата е мошне значајна, затоа што е напишана на скопскиот и на полошкиот дијалект во почетокот на овој век, пред појавата на српската и на бугарската литература“ (Новаковиђ, 1933: 178). Впрочем, уште попрецизна дистинкција за посебноста на македонскиот народен јазик, среќаваме во следното негово размислување „...по однос на прашањето за ширењето на српското влијание во Македонија како сериозна основа треба да се земе предвид фактот дека македонскиот дијалект е различен и од српскиот и од бугарскиот јазик, но има сличности и со едниот и со другиот“ (Тодороска, Јордановски, 2007: 32).

Идејата за печатењето на учебници на македонскиот народен јазик, ја создала потребата што поскоро да се наложи српското влијание меѓу македонското словенско население.[5] Во 1888 година, С. Новаковиќ сметал дека издавањето на „македонски учебници“ во тој момент е единствениот пат на српската просветна пропаганда да може поуспешно да навлезе во Македонија и да го потисне постојното бугарско културно и просветно влијание (Џамбазовски, 2006: 506). Во мај 1888 година, С. Новаковиќ, до Министерството за просвета во Белград, дал и конкретен предлог во врска со издавањето на учебници на македонски народен јазик. Тој побарал да се овозможи издавање на буквар на македонски дијалект (Војводиђ, 2003: 62). Министерот за просвета, Владан Ѓорѓевиќ го прифатил предлогот и веднаш се пристапило кон активности за изработка на „Македонски буквар“ (2003: 518). На една страна, во мај 1888 година, во Цариград, С. Новаковиќ им дал задача на Коста Групче и Наум Евро (членовите на друштвото „Србо-Македонци“) да извршат превод на најновото издание на српскиот буквар, напишан од Стево Чутурило. Во исто време, Министерството побарало и од учителот Деспот Баџовиќ да состави буквар имајќи го предвид неговото искуство и поранешната заложба за оваа идеја. И букварот на Д. Баџовиќ, исто така, бил изработен врз основа на српскиот буквар од С. Чутурило, но според едно негово постаро издание. Напоредно, и српскиот публицист Милојко Веселиновиќ, на барање на српското министерство, подготвувал „Македонски буквар“. Комисијата на Министер-

[4] Владимир Карић, во 1888 година, работел во Министерството за просвета и црковни работи на Кралството Србија, на пропагандата и раководел со Одделението за српски училишта и цркви, надвор од Србија. Во 1889 година станал секретар и началник во Просветно-политичкото одделение при Министерството за надворешни работи. При крајот на 1889 година бил поставен за српски конзул во Скопје, оваа функција ја извршувал сè до летото во 1892 година (Војводиђ, 2003: 7).

[5] Ова идеја постоела и пред 1886 година. Уште во 1879 година, Деспот Баџовиќ (во 70-тите години работел како српски учител во османлиска Македонија, од каде што и потекнувал) имал готов ракопис за „Буквар за српско-македонските основни училишта“. Во времето на своето учителствување во Македонија, тој дошол до сознание дека, доколку во наставата биде применуван македонскиот дијалект, на тој начин побрзо ќе биде прифатен и српскиот литературен јазик од учениците. Идејата продолжила и во подоцнежните години, во периодот кога српското просветно-пропагандно влијание во Македонија речиси и не постоело (Доклестиќ, 1973: 350).

ството за просвета, откако ги прегледала сите три буквари, се одлучила за буквarот на М. Веселиновиќ[6] (Доклестиќ, 1973: 351; Војводиќ, 2003: 518).

Врз одлуката на Комисијата влијаеле стандардите поставени од С. Новаковиќ и оценката дека во буквarот на М. Веселиновиќ овие стандарди биле успешно реализирани. Имено, филолошките анализи на македонскиот народен јазик од страна на С. Новаковиќ, му послужиле како средство со чија помош сакал да ги открие оние јазични особености што биле заеднички за македонскиот и за српскиот јазик. Токму врз нивна основа, тој сакал да го одреди методот, по кој, децата уште во прво одделение во основното училиште требало прво да научат да читаат и да пишуваат на македонскиот народен јазик, а подоцна, во повисоките одделенија, постепено да го усвојуваат и српскиот јазик (Џамбазовски, 2006: 524). Врз основа на ваквите анализи, тој го одредил пристапот при составувањето и употребата на буквarот. За тоа тој експлицитно објаснува: „Во оваа насока ми се чини како најсоодветно за Македонија да се состави еден 'посебен Буквар' на македонски дијалект. Во овој 'Буквар' потребно е македонскиот да се спои и истовремено да се измеша со српскиот 'Буквар', но застапеноста на македонскиот јазик да е две третини, а на српскиот, една третина, и тоа во втората половина од неговата содржина. 'Буквarот' би требало да се напише според српскиот правопис, а треба да се посвети големо внимание на правилната транскрипција на македонскиот дијалект“[7] (2006: 522 - 523). Натаму, неговиот концепт за училишната настава бил замислен на следниов начин: во повисоките одделенија, во српските основни училишта во Македонија, пропоционално би се менувала содржината на учебниците. Така, со зголемувањето на степенот на образование кај децата, сé поголемо место би требало да се отстапува на српскиот јазик за сметка на македонскиот и постепено, во завршните одделенија, би се направил трансфер, исклучиво кон учебниците напишани на српски јазик (2006: 523).

Имено, од оваа програма јасно може да се согледа С. Новаковиќ како политичар - еволуционист. Според оваа негова замисла, преку овој систем на образование, би се отворил патот за пошироко влијание на српската култура во Македонија, а со самото тоа, би требало да се создадат услови за остварување на српските државни цели на македонски терен. Всушност, вака замисленият проект на С. Новаковиќ, се состоел од јазична асимилација на различните „Други“, во конкретниот случај, на македонското словенско население кое се наоѓало на територијата врз која Кралството Србија имало територијални претензии. Имено, преку етнојазичната интеракција во училишната настава, тој не се залагал за реципрочно влијание меѓу двете групи, туку го наметнувал односот на приспособување, т.е. асимилирање на македонската етнојазична група кон „Другата“: српска.

[6] Заедничка црта на „Македонскиот буквар“ од Н. Евро и К. Групче и на „Буквarот за македонски училишта во Турското царство“ од Д. Баџовиќ, бил брсјачко-мијачкиот македонски - дијалект на кој двата буквара биле напишани. За разлика од нив, во „Буквар за народне школе“ од М. Веселиновиќ, бил употребен овчеполско-струмичкиот дијалект (Џамбазовски, 2006: 520).

[7] Според мислењето на С. Новаковиќ, српскиот правопис би овозможил прочистување од „руско-словенската мешавина“ во „Македонскиот буквар“, и на Македонците би им станал поприфатлив во однос на бугарскиот. Ваквиот буквар би претставувал најсилно средство за потиснување на бугарската писменост и истовремено би ги поставил темелите на српската писменост во Македонија (Војводиќ, 2003: 62).

На 21 ноември 1888/89 година, османлиската цензура го одобрила печатењето на буквaрот, составен од М. Веселиновиќ, а Министерството за просвета на Кралството Србија се согласило да го отпечати во 7 000 примероци[8] (Сидоровска-Чупоска, 2009: 134). Следната година, С. Новаковиќ му предложил на Министерството за надворешни работи да му одобри печатење на еден календар со статии, на македонски и српски јазик. По одобрувањето, во ноември 1890 година, во Цариград, излегол календарот „Голуб". Потоа, било одлучено да се подготви издавање на првата читанка за српските основни училишта во османлиска Македонија. Автор повторно бил Милојко Веселиновиќ, и таа била отпечатена во почетокот на 1890 година и дистрибуирана низ Македонија[9] (Џамбазовски, 1987: 431-432). Поради потребата од поуспешно ширење и распределување на српските книги во Македонија, во 1889 година, биле отворени и српски книжарници во Скопје и Битола, а во 1890 година и во Солун. Иако биле приватни, овие книжарници склучиле договори со српските конзулати во кои биле набележани условите за меѓусебната соработка и за начинот на распределувањето на српските книги.[10]

Имено, за тоа каков бил ефектот што го предизвикала оваа стратегија на српската просветна пропаганда во Македонија (издавањето на овој специфичен буквар, а подоцна и на читанката и на календарот), најексплицитно говори нејзиното краткотрајно опстојување (1888-1891). Откако бил отпечатен и дистрибуиран во Македонија, „Буквaрот" бил користен само во следните две-три години. Затоа и не би било неаргументирано, ако констатираме дека обидот на С. Новаковиќ, преку лингвистичката-еволуционистичка метода, од македонскиот народен јазик да се премине кон српскиот и со тоа да ѝ се отвори патот на српската просветна пропаганда во османлиска Македонија, останал безуспешен.

Преку внимателна анализа на достапните изворни искази на протагонистите на акциите за поуспешна пенетрација на српската пропаганда во македонскиот просветен простор, се добива впечатокот дека еволутивната метода на С. Новаковиќ не била во целост прифатена од српската политичка елита. Така, во извештајот од 1889 година, на српскиот конзул во Скопје В. Кариќ, упатен до С. Новаковиќ недвосмислено стои констатацијата дека овие македонски учебници немале никаков ефект меѓу македонското словенско население (Јовановиђ, 1940: 157; Сидоровска-Чупоска, 2009: 181; Тодороска, Јордановски, 2007: 83). Одговорот на еволуционистот С. Новаковиќ го наоѓаме нешто подоцна, т.е. во 1891 година, кога го запишал следново: „Српската акција во Македонија е на почетокот од својата работа и затоа сé уште нема резултати, поради овие причини не треба да се биде нетрпелив" (Војводиђ, 2003: 139).

[8] Во однос на годината, кога излегле првите примероци од буквaрот, постојат различни податоци. Така, според корицата од оригиналниот примерок, книгата била печатена во 1888 година како издание на К. Бајхел. Истата година ја спомнува и Глигор Тодоровски, во неговата книга *Прилози за српско-македонските односи во минатото*, издадена во Скопје, во 1987 година. К. Џамбазовски, пак, смета дека првите примероци од Буквaрот излегле во мај 1889 година, додека кај Љ. Доклестиќ стои јануари 1889 година. Српскиот историчар Михаило Војводиќ, во цитираната книга, пишува: пролет 1889 година.

[9] „Македонската читанка" била отпечатена во 6 000 примероци.

[10] Поради можноста за заработка, српски книжарници биле отворени и во други градови како Прилеп, Охрид, Дебар, Костур (Тодороска, Јорданоски, 2007: 19).

Во балканската историографија постојат различни толкувања, од кои причини српската пропаганда после 1891 година престанала со натамошното издавање на овие „македонски учебници“. Одделни историографи како главен аргумент го користат веќе цитираниот извештај на В. Кариќ за непостоење на „ефект“ на теренот (Џамбазовски, 2006: 523; Ристевски, 1966: 55-56). На друга страна пак, историчарот Љубиша Доклестиќ тврди дека причината е всушност само збрка и недоразбирање во однос на овој извештај на В. Кариќ. Според него, причината што не продолжило издавањето на другите „македонски учебници“ не требало да се бара во ставот на македонското словенско население кон нив, туку во променетите ставови на српската пропаганда [11] (Доклестиќ, 1973: 354).

Меѓутоа, преголемата концентрација во истражувањето на најситните детали може да доведе до пренебрегнување на фактот дека целиот овој проект, иницран од Стојан Новаковиќ, директно целел кон изведување на процес на амалгамирање на различни етнички групи, во обид да се изврши ерозија на етничките граници. И затоа, токму постоењето на овој проект, директно укажува на постоењето на „Другоста“ на македонската во однос и на српската и на бугарската етничка заедница. Во писмото, упатено до српскиот конзул В. Кариќ, во март 1889 година, од страна на С. Новаковиќ, стои запишано следново: „Меѓу нас кажано, јас не мислам за ниту еден Македонец дека веднаш претставува вистински Србин, но мислам дека од тоа тесто може да се создадат Срби” (Војводиќ, 2003: 236). Преку овој негов став, јасно се детектираат очекувањата од проектот на постапната јазична асимилација во училишната настава во Македонија. Посакуваниот резултат би требало да биде: целосна асимилација на македонското словенско население и неговото инкорпорирање во српскиот етнички корпус, а со тоа и губење на веќе постоечките етнички граници.

Социолошко-антрополошкиот термин *етнички граници,* кој бил доразработен од еминентниот теоретичар Фредерик Барт, означил важно свртување во концептуализацијата на етничките групи и претставува централен елемент за разбирање на феноменот на етницитетот. На прво место, овој поим одново го подвлекува фактот дека етничката припадност може да се одреди само во однос на една демаркациона линија која постои меѓу членовите и нечленовите. „Етничките идентитети се стават во погон само во однос на постоењето на ’Другоста‘, а етницитетот секогаш подразбира формирање на дихотомни групации *ние*/*тие*. Етницитетот, всушност, единствено може да се осознае само на границата на *нас* во допирот, судирот или во констрастот со *нив*“ (Putinja, Stref-Fenar, 1997: 172 – 173). Она што Ф. Барт како новина го надополнува на дотогашните сознанија за функционирањето и за формирањето на етничките групи, е неговата идеја дека токму тие - етнички граници, а не внатрешната културна содржина, всушност, ја дефинираат етничката група и овозможуваат да се разбере нејзината постојаност. Оттука произлегува дека

[11]Во својата аргументација, Љ. Доклестиќ ги наведува следниве факти: 1. Оценката на В. Кариќ се однесувала само за „Македонската читанка“, затоа што за „Македонскиот буквар“ имал друго мислење. 2. Планот на С. Новаковиќ, од самиот почеток бил од македонските учебници да се издадат само буквар и читанка, зашто сметал дека македонскиот дијалект во повисоките одделенија во основното училиште не требало да се внесува. 3. Во 1891 година дошло до второ издание на „Македонскиот буквар“ во 10 000 примероци, додека „Македонската читанка“ не била повторно издадена (Доклестиќ, 1973: 354).

опстојувањето на етничките групи како и нивното одржување во времето се, всушност, постоењето на етничките граници, независно од промените што можат да се појават кај маркерите за кои етничките групи се поврзани.[12]

Погледнато и од овој агол, идејата на С. Новаковиќ дека од македонското „тесто“ ќе може да се обликува „Србин“, однапред била осудена на неуспех, затоа што „намалувањето на културните разлики меѓу етничките групи нужно не го доведува под прашање значењето на границата којашто нив ги раздвојува“ (Barth, 1969: 32– 33). А, етничките граници кај македонското словенско население во процесот на одвојување од „екуменоста“ на словенството веќе неповратно биле поставени. За ова недвосмислено сведочи и самиот С. Новаковиќ. Имено, во својата статија „Бугарске школе по Македонији“, напишана во 1888 година, стои констатацијата: „Кај Македонците е присутна тенденцијата да останат сами, и да си го бараат патот по средината во однос на сите горе споменати тенденции (мислејќи на српската, грчката и на бугарската пропаганда - М.М., М.П.)“ (Новаковић, 1906: 267). Со оваа изјава, С. Новаковиќ мошне децидно ги определил протонационалните тежненија на Македонците. Говорејќи за стремежот на Македонците во тоа време да бидат самостојни, С. Новаковиќ запишал: „Овој стремеж почна да се буди, особено поради спротивностите меѓу бугарскиот и македонскиот говор и меѓу бугарскиот и македонскиот карактер, во времето кога бугарската пропаганда почна со голем притисок да удира по македонската посебност во името на панбугаризмот“ (1906: 84). Во извештајот, пак, до Министерството за надворешни работи, од октомври 1888 година, по повод разговорот воден за македонското прашање со австро-унгарскиот амбасадор во Цариград, баронот Каличе, тој го изнел и следново мислење: „Доколку прашањето се извади од политичкиот контекст и му се пристапи само врз научна и академска основа, тогаш (Македонците - М.М., М.П.) ја претставуваат преодната алка меѓу Србите и Бугарите. Ваквото сознание за понатамошната расправа ја наметнува дилемата: каде со нив? Затоа треба со голема внимателност да бидат определени: политичките, трговските, историските и географските показатели. Всушност, положбата на Македонците е мошне слична со статусот на Украинците, кои исто така се наоѓаат меѓу Русите и Полјаците” (Џамбазовски, 2006: 507).

И на крајот, неизбежно е да потенцираме дека иако С. Новаковиќ ја увидел посебноста на македонската етничка група и нејзините автономни тенденции, сепак како општественик во служба на Кралството Србија ја следел политичката агенда на својата земја: територијално проширување кон османлиска Македонија. Како политичар и научник, С. Новаковиќ бил приврзаник на еден еластичен курс на српската политика кон македонското прашање, а со

[12] „Овде се значајни сите димензии кои најчесто се земаат предвид кога се врши дефинирање на етничките групи (јазикот, територијата, религијата итн.), но никако за во нив да се трага по критериумите на дефинирање, туку само како ресурси кои можат да се мобилизираат за да би се одржал или створил митот за заедничкото потекло. Иако одделни културни црти, како што е на пример јазикот, се поподобни од некои други карактеристики за да бидат употребени за таа цел, на ниедна од овие карактеристики не може да ѝ се подари универзално и суштинско значење при етничката идентификација. Ниту фактот кога се говори ист јазик ниту заедничката територија ниту сличноста на обичаите сами по себе не претставуваат етнички атрибути. Тие тоа стануваат, само, откако оние кои се повикуваат на заедничкото потекло, ќе ги употребат како маркери на припадноста“ (Putinja, Stref-Fenar, 1997: 184).

самото тоа и творец на критичкиот поглед за македонското минато во српската општествена мисла при крајот на 19 и почетокот на 20 век. Зад себе оставил значајни материјали за историјата на османлиска Македонија, кои и денденес се користат како драгоцени извори при истражувањата на балканската историографија.

Извори

Новаковиќ, С. 1906. „Бугарске школе по Македонији“. *Балканска питања и мање историјско-политичке белешке о Балканском Полуострову 1886-1905,* Београд.

Тодороска К, Јордановски К, 2007. *Македонски буквар,* Скопје.

Џамбазовски, К. 1987. *Граѓа за историјата на македонскиот народ*, т. IV, кн. III (1888-1889), Београд.

Џамбазовски, К. 1987. *Граѓа за историјата на македонскиот народ,* т. V, кн. III, (1888-1889), Београд.

Литература

Barth, F. 1969. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Oslo.

Војводић, М. 2003. *Стојан Новаковић и Владимир Карић,* Београд.

Доклестиќ, Љ. 1973. *Српско-македонските односи во 19 век,* Скопје.

Opća Enciklopedija Jugoslavenskog Leksikografskog Zavoda, 1980. Zagreb.

Институт за национална историја, 2010. *Сведоштва за македонскиот идентитет (XVIII-XX век),* Скопје.

Јовановић, М. Ј. 1940. О првом буквару за Србе у Турској. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. 19, св. 1-2, Београд.

Новаковић, М. 1933. Преписка између Стојана Новаковића и Владимира Карића. *Братство,*XXVII.

Putinja, F, Stref-Fenar, Ž. 1997. *Teorije o etnicitetu,* Beograd.

Ристески, Б. 1966. *Крсте П. Мисирков (1874-1926),* Скопје.

Христов, Х. 1979. Македонизмът като политическа концепция в края на XIX и началото на XX век. *Исторически преглед,3.* София.

Џамбазовски, К. 2006. *Културно-општествените врски на Македонците со Србија во текот на XIX век,* Скопје.

STOJAN NOVAKOVIC'S "MACEDONISM": ANOTHER OBSERVATION TO THE "OTHERNESS"

Makedonka Mitrova, Marija Pandevska

Summary

The political-linguistic project known as "Stojan Novakovic's Macedonism" was in fact a new appearance of the Serbian educational propaganda in Ottoman Macedonia, emphasized by the introducing of the Macedonian vernacular language in the Serbian textbooks, which were meant for the Macedonian Slavic population. The idea for this type of a project came out of pragmatic reasons with Stojan Novakovic. These reasons provoked an increased battle against the strong Bulgarian propaganda throughout Macedonia. As a scientist, Stojan Novakovic, stood behind the evolutionary methods of the Serbian propaganda in Ottoman Macedonia. Those methods were supposed to accomplish a double goal: penetration of the Serbian culture in the Macedonian ethnic group and gaining of a special legislative base in the Ottoman millet-system for the Serbian educational and church organizations.

323.1(=163.3):94(049.3)
изворен научен труд

ИДЕНТИТЕТОТ КАКО РЕИНТЕГРИРАНО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО ВО *ИСТОРИЈАТА* НА ЃОРЃИЈА ПУЛЕВСКИ

м-р Искра Тасевска Хаџи-Бошкова

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
Филолошки факултет „Блаже Конески“

клучни зборови: идентитет, историзам (историчност), историска репрезентација, балканска историја, реализам во синегдохичен модус, микроетимологија, трансфигурација на историските факти, полемичка идеологија
key words: identity, historism (historicity), historic representation, Balkan history, realism in mode of synegdoche, microetimology, transfiguration of historic facts, polemic ideology

Прашањето за идентитетот поставено како клучен методолошки и епистемолошки проблем во целосната сфера на хуманистичките пост-движења (правци, тенденции) непрестајно доживува реактуализација и генерира нови поимски одредници во своето поле. Несомнено, современите теориско-литературни, филозофски, антрополошки и други проучувања даваат различни насоки во контекст на редефинирање на поимите нација и историја во врска со идентитетот воопшто. Следствено на тоа, идентитетот се појавува како директна корелација меѓу себството во форма на засебен (индивидуален) ентитет и наследството како индивидуализирана варијанта на традицијата. Доколку ги земеме предвид постмодернистички укажувања на себството како „плурално“, без внатрешно единство (Frank, 1994: 302), како и напомените на Пол Рикер, кој правејќи алузија на Хајдегеровото поимање на себството како „секогаш мое“, упатува на низата од повторувања во кои тоа доживува промени, аргументирано можеме да заклучиме (Рикер, 2004: 189) дека „кога ќе се каже ’себство‘, тоа не значи дека се вели ’јас‘ (јаство)“.

Амин Малуф (Малуф, 2001: 104) во своето аспектирање на идентитетот нужно доаѓа до „две наследства“, чиј носител е индивидуата: „Едното е ’вертикално‘ и ни доаѓа од предците, од традициите на нашиот народ, од нашата религиозна заедница; другото е ’хоризонтално‘ и доаѓа од нашата епоха, од нашите современици.“ Всушност, оваа синхрониско-дијахрониска насоченост на идентитетот првенствено ја потцртува неговата повеќеслојност, но и неизбежна корелација со историското и хронолошкото детектирање на времето и настаните. Анализирајќи го проблемот на идентитетот во функција на историјата, Златко Крамариќ (Крамариќ, 2009: 490) го исцртува историското битисување како „борба“, која истовремено го засега чинот на искажувањето, именувањето како прашање на длабоко свесниот и неметафизички субјект, кој ин-

систира на втемелување во „писмото“, нешто што е сосема различно од „молчаливото когито“ на Мерло-Понти (Vlaisavljević, 1989: 24). Несомнено, Крамариќ ја забележува нужноста која се наметнува уште од сфаќањето на историјата како посебен вид чувственост и склоп од случки во контекст на исцртувањето на нациите (според Ранке), па го наведува исказот на Лонгман (Крамариќ, 2009: 491) за национализмот „'кој настојува да воспостави самоопределени нации и држави како општествени мобилизации, за да ги оствари или одбрани нациите, и кој како пасионирана лојалност и приврзаност кон една нација, како културна заедница која доделува идентитет, станал најважната определба на општествениот и личниот живот во неодамнешната историја.“ Оттука, неминовно е поставувањето на идентитетот во функција на дадени историски процеси (како и дефинирање во контекст на историзмот), што дава нова смисла на историските проучувања воопшто, како и потреба од повторно аспектирање на минатите (но не и исцрпени) историски анализи, каква што е „Историјата“ на Ѓорѓија Пулевски.

Еден од клучните аспекти кои го детерминираат дефинирањето на идентитетот како дијахронија е и начинот на определување на историјата во општиот (европски) 19-вековен контекст. Во таа смисла, Хејден Вајт (White, 1975: ix), насочувајќи го својот интерес кон реинтерпретирање на познатите историски дела во форма на метаисториски пристап, т.е. нивно согледување како „вербална структура во наративен прозен дискурс“ го забележува изнедрувањето на 19-вековните историски проучувања во функција на специфичниот реализам, кој е и истовремено аспирација кон веродостојност, но и стремеж кон прогрес и оптимизам. Забележувајќи го доминантниот ироничен модус и скептицизам на 19 век, Вајт (White, 1975: 48) заклучува дека поради нужната каузална детерминација на историските факти (како еден од модусите на „метонимиската“ и „механистичката“ рефлексија) не било можно да се реализира „органицистичкиот“ идеал, т.е. согледување на историјата како процес кој е нужно континуиран и незавршен. Во таа смисла, не е чудно што западноевропскиот 18 век во согледувањето на историографијата се раководи од рационалистичката веродостојност, правејќи разлика меѓу фабулираното, вистинитото и сатиричното историско пишување. Прашањето за зародувањето на историјата како наука Вајт го поставува во поширокаата сфера на отфрлање на филозофијата на историјата (White, 1975: 141) како репрезентација која се потпира на филозофски претпоставки, за разлика од 19-вековниот животен контакт со документите и фактографската граѓа во форма на приказна, што треба да доведе до сознание за тоа „што“ и „како“ се случило.

Од друга страна, не треба да се занемари и задоцнетата „професионализација“ на историјата (почеток на 19 век низ отворање катедри и издавање списанија), што доведува до нејзино затворање меѓу уметноста и науката (White, 1975: 136): „Историјата не била позитивистичка наука и историчарот морал да биде задоволен со бековновската наука, емпириската и индуктивистичката концепција за научната задача, што конечно значеше дека историографијата мораше да остане предњутоновска наука“. Ваквата поставеност на историјата и нејзиниот макотрпен развиток низ категориите на веродостојното и реалистичното го доведуваат Вајт до заклучок дека историјата својата значливост и кохеренција ја добива од наративниот дискурс, што истовремено ја издигнува на рамниште на приказна. Хегел во својата „Филозофија на историјата“ (White, 1990: 29) историската нарација ја смета за кохерентна појава со

самите историски настани: „Државата е таа која прва ја презентира содржината на настаните, која не е само адаптирана во контекст на прозата на историјата, туку го вклучува и продуцирањето на таквата историја во самиот прогрес на сопственото суштествување“. Се разбира, ваквите констатации за начинот како формирањето на историското поле доведува до нужно дискурзивирање на историјата стојат во контекст на целокупната граѓа за постмодерните „метафикции“. Како што укажува Марија Ѓорѓиева Димова (Ѓорѓиева Димова, 2009: 253), Доминик ЛаКапра „го заговара заедничкиот статус на историчарот и на критичарот како интерпретатори кои се во постојана дијалошка размена со минатото низ процедурите на читање текстови.“

Во врска со дефинирањето на историјата во функција на историчното и релистичното несомнена е и улогата на Ерих Ауербах (Auerbach, 2003: 443-444), кој во својот „Мимезис“ укажува на посебниот вид историско сфаќање кое ги опфаќа историската динамичност и единството на индивидуалните епохи, во чиј контекст треба да се согледаат општеството и идентитетот. Ауербах во суштина дава едно од најспецифичните преобликувања на историјата во функција на потребата од реализам. Надоврзувајќи се на тоа, Анкерсмит укажува на доминантниот Ауербахов термин фигура (Ankersmit, 2001: 307), која означува „поврзување на две секуларни случки, иако ова се случува низ ’вертикалниот‘ линк, кој го поседуваат и двете во нивното поделено фигуративно значење“. Анкерсмит во функција на специфичната реалистичност на Ауербах (Ankersmit, 2001: 204), која е разбрана како мешање на стилови (спој меѓу ниското и „сублимното“), ја согледува и нужноста историчарот да се занимава со формите (фигурите) на историската реалност. Ваквото фигурално сфаќање на историјата можеме соодветно да го надоврземе на промислувањата на Малуф, кој промислувајќи го целиот процес на развиток на цивилизацијата со изразноста низ симболи (Малуф, 2001: 75) одлично заклучува: „Сè во историјата се изразува преку симболи. Големината и падот, победата и поразот, среќата, благосостојбата, напредокот, сиромаштијата. А најмногу од сè, идентитетот.“ Слично на таквите аспектирања, Питер Барк (Burke, 2010: 3), во врска со т.н. обновување на културната историја, ги поставува симболите и нивната реинтерпретација како централна задача на историјата.

Со цел да се исцрта полето на историјата како оживувачка стратегија за мноштвото дискретни единици (епохи, нации и сл.), а во фунција на една подетална анализа на „Историјата“ на Пулевски како специфичен (и изделен) случај на историското поимање на минатото и современието во нивната корелација, нужно е да се исцртаат неколку доминантни елементи на активноста која Пулевски ја има во македонскиот литературен 19 век. Аспектирајќи ја неговата изделена позиција во 19 век како културно-национален, но и политички деец во Македонија, Блаже Ристовски и Билјана Ристовска-Јосифовска (Ристовски, Ристовска-Јосифовска, 2003: XXIX-XXX) забележуваат дека „историјата на Пулевски е започната можеби уште при неговиот престој во Белград, но таа е завршена (или препишана за печат?) најдоцна до крајот на 1892 година или можеби до самиот почеток на 1893 година. Скоро три децении тој стрпливо собира материјали, ги проучува достапните извори и литературата, цитира педесетина автори и дела и ја изградува првата напишана историја на македонскиот народ ’по славянски-макьедонско наречение‘“. Неговата дејност како револуционерен деец е директно споена со начинот на согледување на историјата и културниот процес како повеќенасочени и детерминирани во функци-

ја на еден поширок словенски сојуз (учествата во одбраната на Белград, во Кресненското востание, во албанските востанички движења и сл.). Пишувајќи за јазикот на Пулевски, Блаже Конески (Конески, 1986: 217-223) констатира дека голем дел од јазичните особености (вокално р и л, малиот ер како знак за смекнување на констонантите, непостоење на s, употреба на буквите и гласовите ф, ѣ и ђ и др.) припаѓаат на специфичниот галички дијалект, но добар дел од нив сведочат и за свесното настојување на Пулевски да биде разбран од читателите на еден поширок јазичен ареал. Во таа смисла, Конески (Конески, 1986: 223) заклучува: „Сигурно дека и од своите читатели надвор од Мијачијата тој добивал забелешки дека не можат да свикнат со регионално многу ограничениот изговор: рока, пот, снога“. Ванчо Тушевски пак (Тушевски, 2000: 321-323), коментирајќи го стилот на Пулевски во врска со неговата „Историја“, забележува „пластичност“, „натуралистичност“ и „фабулативна сликовитост“ низ приказните кои Пулевски успева вешто да ги инкорпорира во текот на раскажувањето на настаните. Во тој поглед, сосема е соодветно напоменувањето на Тушевски за глосирањето (создавањето синонимски парови) како постапка која ја употребувал Пулевски (Тушевски, 2000: 326-327): „(...) Како што мошне сликовито се изрази Пулевски за *складноста* на кажанототреба да ’ухобразиме‘ и за сето ова најважно е да се поседува ’светеност‘и ’смислени изражај‘ а тоа бездруго е темелот на секој светол стил. Пулевски со следниов извод, всушност, ја предлага проникливо и образложено дефиницијата за стилот: трезвено и смислено“. Секако, постапката на глосирање можеме да ја доведеме во релација со една постара традиција на која се надоврзува, посебно на онаа од времето на Јоаким Крчовски и Кирил Пејчиновиќ.

Во светлината на ваквите драматични настани, кои оставаат печат врз целокупната литературна дејност на Пулевски, нужно е најпрво да исцртаме една нивна можна корелација со настаните кои Хејден Вајт (White, 1975) ги поставува како одлучувачки за развитокот на западноевропското историско поимање од крајот на 18 и почетокот на 19 век. Во тој контекст, Вајт го дефинира историското поле со еден термин позајмен од историчарот Карлајл - „хаос на суштествувањето“. Сопоставувањето на тројцата доминантни историчари во романтизмот (White, 1975: 144-149) – Констант (како исклучително ироничен кон „депопулизираниот“ свет на историјата), Новалис (со сфаќањето на историјата како космополитско и покајничко христијанство) и Карлајл (историјата како „палингенеза“, целосно реконструирање на минатото) за Вајт создава можност историјата да се согледа надвор од концептите на детерминираната рационалистичка иронија, т.е. како спој на противречности. Во таа смисла, сметаме дека е можна една аналогија, која би покажала на кое ниво и во кои рамки се движи историографската мисла во македонскиот книжевен 19 век. Доколку земеме предвид дека повеќето од записите во македонскиот 19 век имаат пред сѐ една егземпларна функција на чување од заборавот, меморизирање во форма на врежување на отпечатокот, тогаш и „Историјата“ на Пулевски би можеле да ја согледаме како еден вид хронологија и мнемотехничко помагало. Сепак, не треба да го заборавиме предупредувањето на Беркхофер (Berkhofer, 1995: 109) за единственоста на хронолошкото време во историскиот дискурс, што укажува на Женетовата можност времето на приказната во историјата и времето во историскиот дискурс (хронолошкото време) да не се совпаѓаат. Тоа навестување нѐ оттргнува од можната грешка, која би водела кон занемарување на автентичноста на специфичниот историски дис-

курс на Пулевски, кој е повеќе од хронологија на дадени настани. Токму ефектот на проследување најразлични приказни е нешто кое ја прикажува историјата на Пулевскиво сосема ново светло. Во овој случај постои една јасно навестена дискрепанца меѓу двете времиња (наративното и приказничното), што на посебен начин ја отсликува вештината на Пулевски како историограф.

Како забелешка за историзмот на Пулевски (ако се потсетиме на дообјаснувањата на Вико за историзмот како исторично проследување на природата на нештата) би била несоодветната историска перспектива, која според сознанијата на Хумболт (White, 1975: 176) може да се определи како потреба за опишување на целокупното историско поле како нужен процес во одвивање, што неминовно ја повредува реалистичноста во историското дело токму поради својата интегралност. Навистина, тенденцијата на Пулевски е да ја аспектира, би рекле, историја на балканските народи воопшто (во смисла на целокупноста од најразлични народи кои се или потекнуваат од македонските Словени) од почетоците (кои се буквално библиски) до современието (до моментот кога смртта му го оневозможува печатењето на ракописот). Сепак, оваа намера не би можеле да ја наречеме ненаучна или наивна. Желбата за една интегрална словенско-македонска историја самата сведочи за нужноста која Пулевски ја почувствувал во спроведувањето на ваквиот грандиозен подвиг. Оттаму и ставот на Ристовски и Ристовска-Јосифовска (Ристовски, Ристовска-Јосифовска, 2003: XXXVIII) дека „ако се изземат некои наивни и фантастични делови од *Историјата* на Пулевски, во ракописот е спроведена една прилично логична концепција и композиција. Авторот ги предава настаните од широкиот фронт по хронолошки ред, пишувајќи посебно за сите балкански и европски држави и народи што имале каква било непосредна или посредна врска со историјата на Македонија“. Токму умешноста со која Пулевски преобразува дадени настани (и, слободно би рекле, ги трансфигурира во поширок контекст) зборува за можноста историскиот факт да стане текстуална компонента, а во дадени делови и дискурзивниот елемент да добие својство на псевдоисториски факт, трансформирајќи ја на таков начин реалистичноста и веродостојноста во функција на мешањето на различни стилови.

Со цел да ја збогатиме анализата на текстот на Пулевски со поголема јасност, се ориентираме кон оние делови, кои ја аспектираат македонската историја „од почетоците“ и низ антиката. Својата хронолошка перспектива Пулевски ја започнува со привидна ориентациска периодизација на крупните културно-историски настани, кои според него ја обележуваат првата етапа од историската анализа. Токму свеста за културното значење на овие настани (од 131 година по Старозаветниот потпоп, па сѐ до потпаѓањето на Македонија под османлиска власт) е нешто што го предопределува Пулевски како умешен (иако неискусен) историчар. Преодните точки се детерминирани во функција на дадена културна интерференција-засилувањето на Римската Империја, нејзиниот подоцнежен распад на Западно и Источно Царство (како дефинитивно контрастирање на доминантните културни центри) и потпаѓањето на Македонија и Србија под „турско владичество“ (лоцирано според Пулевски во периодот од 1360 до 1396 година). Интересно е што ваквата условна „флексибилност“ на Пулевски во однос на историските факти зборува за еден изделен процес, кој истовремено ја карактеризира и неговата историографска насоченост. Иако се стреми кон веродостојно детектирање на изворите со кои се служел (Јован Раиќ, Енеа Силвија, Шарл Диканж, Себастијан Долчи и мно-

гу други), Пулевски на повеќе наврати инсистира на главната цел која го раководи низ историските истражувања-славјанско-македонската историја како автентична уште од библискиот потоп (Пулевски, 2003: 2) и македонските Словени „като се староместни жительи полострофски, тики уште от неизвѣстно време си ималье сопствено държавно управльениje и своы владетельи".

Изворноста и автентичноста на словенско-македонското население е потцртано и во интегралниот наслов на неговата историја, „Славянско-макьедонска општа история за сви пол-острофски народности. Написана је по славяски-макьедонско нареченије за да я разбирајет сви пол-острофски славяни". Во рамките на рефлектирањето и пренесувањето на изворноста на балканските народи воопшто, Пулевски инсистира на македонското „царување" како амблем за постоењето на македонскиот народ (нација според Пулевски, бидејќи таа е определена со постоење на јазикот) уште од самите почетоци. Во таа мера, оваа негова постапка можеме да ја интерпретираме во контекст на специфичниот 19-вековен историзам, кој во овој случај (и покрај историските и политичките неприлики во кои се наоѓа Македонија во тоа време) настојува да детерминира посебен македонски идентитет како столб на општествено-политичкиот систем. Таквата констатација ја дава и Вајт во однос на Леополд фон Ранке (White, 1975: 169), кој ги разгледува црквата и државата како дискретни хармонични единици (покрај народот) во рамките на божествено предопределениот систем, а кој подоцна може да прерасне во нација. Ова потпирање врз спиритуалната енергија како извориште на моќта и силата на нацијата постои и кај Пулевски, но на историската сцена недостигот на национална држава и црква предусловува диференцијација само на хибридниот ентитет наречен народ. Македонскиот идентитет во таа мера добива и религиозни и митолошки одредници-Пулевски (Пулевски, 2003: 40-41) го дава аргументот за постоењето на Македонците уште од Тројанската војна како потомци на Пафлагонците/Венетите.

Тргнувајќи од генеалошката перспектива на сите словенски народи како потомци на дедо Мосох, шестиот син на Јафет и внук на Ное, Пулевски истовремено ја поставува целокупната теза за единственоста на македонските Словени од најстари времиња во рамките на сесловенството, кое е израз на потреба од заедништво и потпора во целиот македонски книжевен 19 век. Оттука се и афирмациите за диференцирањето на српската и бугарската држава и писменост како „најпрви", но само во контекст на праисконскиот и пражителски македонски народ. Слично на Жил Мишеле (White, 1975: 150) и Пулевски има дуалистичко видување на историскиот процес, кое романтичната визија за словенската историја како обединувачки концепт во симболите на сенародното и човечкото ја исцртува во функција на индивидуалното (Пулевски, 2003: 5), како можност за афирмација на диференцираниот идентитет: „А славянски-макьедонсково нареченије, ако је отфърльено уште от кралья Филипа II-ри, ама пак је основано за општ славянски язик". Оттаму не е чудно што при аспектирањето на историската граѓа Пулевски настојува да ги истакне промените, исчекорите и крупните историски пресврти (конфликти) во даден период, но за разлика од 19-вековните западноевропски историчари му недостига одлучност за квалификативно определување на дадени настани, што од друга страна го ослободува од каква и да е политичка идеологија.

Во контекст на трополошката транспозиција која ја зоговара Вајт (White, 1975: 31-38), сметаме дека Пулевски е далеку од метафоричниот исказ на Мишеле, но затоа поблиску до синегдохичноста на Ранке, која нужно подразбира хармоничен расплет на перципираниот историски процес и негово изделување во функција на дадена приказна, што кај Пулевски е видливо во врска со изделувањето на она што е словенско/македонско како основа за одвивањето на процесот воопшто. Ваквите издиференцирани тенденции во репрезентацијата на Пулевски можат да се постават и во контекст на дадениот (условен) крај на текстот, кој не е формален и изразува една блага меланхолија на запишувачот по одлуките на Санстефанскиот мировен договор (Пулевски, 2003: 896), а која сè уште го задржува доминантниот „комичен модус“ и вербата во државноста како хармоничен облик на народноста воопшто: „А со претресуањето Свяги-Стефанскијьот уговор моглье да изменат вельикине държави от општото си согласије, тики спроти као на 1871-ва година што се оничтожени стафови от Паризското мируванье, а Русије је ограничилье правдинье во одношенье кон Църно Море“.

Со цел да ги аргументира и отслика словенско-македонската изворност и ентитет, Пулевски настојува најпрво да спроведе една своевидна метакритика како полемички дел во својата „Историја“, што истовремено ѝ придодава еден нов модус на репрезентација и исчитување. Во врска со недостигот од писменост како истакнувана забелешка врз словенската автентичност, Пулевски наведува неколку аргументи (Пулевски, 2003: 10-25), меѓу кои посебно се потенцирани храброста и воинствеността како врвни доблести, кои би требало да доведат до идеалот на Мавро Орбини за заедништво на сите Словени. Сесловенската идеја, т.е. таканареченото „кралство на Словените“ е и еден од доминантните симболи во историјата на Пулевски. Полемичниот дијалог продолжува со Енеа Силвија, како демаскирање на неговото потсмевање кон словенскиот јазик и потекло, при што Пулевски како свои аргументи ги користи Раиќ и Велигденската хорника од VII век (Пулевски, 2003: 11), дополнети со гротескната слика за раѓањето на Словените: „А историк Енеа Сильви на славянските, а најпаче на бојемските писатељи мѣнию им се смеял и рекол оту поарно било да писалье от пребаба Јева, а но от Ноя, заре пребаба Јева је първа, и Нојева, а и на сви људи мајка, оту от черевата нејзини сви сме произведени“.

Во функција на отсликување на словенската автентичност, Пулевски ги доведува Словените во врска со Сарматите (Савроматите) како уралски племиња (Пулевски, 2003: 12), што според него ја докажува сличноста во јазиците и распространетоста на словенскиот јазичен ареал низ цела Западна Азија. Иако постојат противречни мислења, Пулевски (Пулевски, 2003: 14) не заборава да поентира во врска со „општото мнение“ и „доказите“, кои се во суштина полемични: „А за као горе речено доказательство и за от Славянине никој не им откажуват оту и Славяниве, као и други јевропејски народи, от најстарите си глобочинье се произведени“. Настојувајќи да даде една поширока перспектива, македонските Словени ги доведува во врска и со Мидијците, Илирите, Готите и др. народи (отсликани како стари словенски племиња), а отпосле поделбата на Венетите ја смета за клучна околу диференцирањето на Словените и Илирите. Во целиот контекст Пулевски прави отворена и намерна поларизација, која во еден дуалистички манир автентичните Македонци од „питијските“ времиња ги контрастира со грчките племиња и нивното на-

вредливо етимолошко толкување на името Словени со „склавос (роб)“, односно „серви“. Сето тоа всушност ја поставува идејата за националноста како сопственост, повисок етички и морален принцип кој кај Пулевски е помалку во релација со државноста, а повеќе со постоењето на автентична територија и јазик.

Посебно изделено аспектирање во „Историјата“ на Пулевски претставува делот кој го определува како македонска историја до потпаѓањето на Македонија под римска управа, а кој отвора неколку можни согледувања на наративизацијата на историјата која ја спроведува Пулевски. Првиот значаен елемент се однесува на начинот како македонско-словенското наречје се диференцирало од „арнаутското“ (наречено уште и „тракиско“), што довело до создавање на чист македонски род, кој се одликувал со храброст и јунаштво. Ова истакнување е во манирот на романтичната визија на историјата, која инсистира на потенцирање на „хероите“ во историскиот процес. Тоа уште еднаш ја потцртува не сосема аргументираната (во поглед на начинот како дошло до тоа влијание), но прочувствувана романтична и историцистичка доминанта во репрезентацијата на Пулевски. Втор индикативен елемент е можноста и силата која Пулевски ја согледува во однос на изведувањето на етимолошките консеквенти. Тоа е посебен дел, каде тој се осврнува кон изнедрувањето на името на македонските Словени како генерички поим за теменидските и пеонидските племиња. Трите аргументи кои ги наведува во врска со името Македонија се всушност три мали наративи, кои сведочат за умешноста и талентираноста на Пулевски да создаде дури и еден вид микроетимологија на рамниште на текстот: едниот се однесува на мајката на Теменидите (Мајка Дона), а другиот (Пулевски, 2003: 46-47) во однос на распрснатоста на македонските Словени: „А живущите Славяни во Азиска Дардания, като преминувалье во Јевропејска Дарданија на видуванье ильи на гости при бабинијьот Донин род, а баба Дона ги прашала за како преминалье преку море, заре во старо време, ка що зноjеме и сега, оту немалье довольно средства за преминуванье преку море. А дојдените гости бабе Доне като је одговоралье је вельелье: *Мака Доно*. Тики за от Мака Доно се учиме оту се произвело име *Макьедония*“. Интересно е да се забележи дека третата приказна е еден сказнолик микронаратив, кој нема завршена структура (доколку зememе предвид дека постои само функцијата напуштање на домот во смисла на функциите на Проп), но и ја преповторува изведената етимологија во контекст на името на девојката-„Мајкина Дона“.

Аспектирајќи го начинот како се произведуваат имињата и важноста на именувањето воопшто како рефлексивна аналогија меѓу зборот и предметот, Жерар Женет (Genette, 1995: 5-27) укажува на мимолошките почетоци и следбениците на мимолошкиот дискурс, чиј основен текст е Платоновиот „Кратил“. Во врска со ова, Женет тргнува од можноста (поставена во оваа античка расправа) имињата и именувањето да бидат повеќе од конвенционалност (дел од јазичниот систем) како есенција на именуваните нешта. Тоа прашање ја засегнува и правилноста на имињата, кои се соодветни доколку отсликуваат повеќе карактеристики на објектот. Сепак, значливото име (епоним според Женет) подразбира и значенски и звуковен симболизам (тој ги доведува во етимолошка релација по афинитет зборовите sōma-sēma), па оттука проблемот настанува во бесконечноста на паровите. При ваквата етимолошка анализа логична е потребата да се дојде до најраните имиња со цел да се воочи

правилноста (и значливоста) на името. Тоа е пресвртната точка, каде Женет ја согледува можноста да се дојде до „звучната интелигибилност на буквата“, т.е. до фонетската симболика како излез од магичниот круг на етимологијата. Во тој поглед може да се согледа и соодветноста на етимологијата на Пулевски-поврзувањето на името на географската одредница со контекстот на мајката воопшто е мотивирано индиректно од фонетското и слоговно опкружување (кое е претежно вокално). Од друга страна, семантичката поврзаност на „мајката“ и „маката“ идентично функционира како посебна симболичка врска, која континуирано го потцртува спојувањето на блиското (како обновувачки принцип) и источното (доколку ја земеме предвид фонетската сличност на името „Дона“ со рускиот Дон и азиската прататковина на Словените).

Со цел да исцртаме уште неколку специфични елементи на историската репрезентација во делото на Пулевски, како посебно го истакнуваме неговото засведочување на античката македонска историја, во која пред сѐ (повторно во манирот на нагласувањето на автентичната историска перспектива) се осврнува на митското потекло на македонските цареви од Херкул. Наведувањето на античките кралеви и нивната сопоставеност во однос на античка Грција зборува за исклучителниот синегдохиски модус на репрезентација, изделувајќи ги автентичните општествени фигури во тоа време. Сепак, не смее да се занемари видливата романтичарска тенденција да се долови „духот на времето“ низ културна кохеренција (Пулевски, 2003: 49), која на моменти како да ја губи хронолошката нијанса и добива нова недетерминираност во поглед на она што претходи и следи: „Заре самите Макьедонци жельелье да превземат льитературата спроти образуваньето ка гърчките жительи и гърчките колониы“. Слично е и наведувањето за замената на „глаголските“ букви со грчки од страна на Пердика II, што освен како анахронизам може да се прочита и како желба на Пулевски да пишува доминантно културна историја во форма на репрезентација.

Како извор за овој дел посветен на античка Македонија Пулевски го наведува рускиот историчар Иловајски, но иснтересно е што во однос на многу прашања тој се конфронтира со неговите „лагарии“, настојувајќи да ги претстави како неосновани, повикувајќи се на „Царственикот“. Низ историјата на Пулевски како посебен културен хибрид е претставен Александар Македонски, особено низ „приказните“ кои Пулевски ги придодава кон познатите антички „факти“, давајќи ѝ со тоа уште една специфичност на својата историска репрезентација. Овие делови можат да се протолкуваат во функција на народниот израз, хумористичноста и непосредноста која Пулевски им ја придодава (Пулевски, 2003: 60-194)-контекстот во кој ја опишува Олимпијада е буквално сказнолик (била многу убава жена, но немала дете и се плашела од гневот на сопругот поради тоа!); преоблекувањето и измамата на египетскиот цар Нектанавиј ја потцртува двослојната текстуалност (артефактична и артифициелна), која на крајот целосно се прекршува во казна за стореното дело. Токму овој дел уште еднаш ја прикажува неможноста оваа историја да се согледа еднообразно-идеалот кон херојот во овој случај се преобразува во реализирано антихеројство, иако уште од раѓањето нему му се предодредени славата и името. Поливалентноста на оваа историографска структура може да се согледа и низ епизодата за победените Кумани, кои Пулевски најпрво ги спомнува во врска со македонските Словени, а отпосле како противници на Александар Македонски. Уште поинтересен е аргументот кој го добиваме од

историскиот речник (Gligorić, 1970: 363), кој под одредницата „Кумани“ укажува на народ околу Молдавија и Влашко, распрснат по поразот од Монголите кон Бугарија, Македонија и Мала Азија во 1230 година. Во таа смисла, историската репрезентација на Пулевски поседува карактерстики кои не можат да се вградат во еден контекст, ниту да подлежат на единствена интерпретација, иако тоа не се забележува на прв поглед.

Понудената анализа на начинот како идентитетот доживува постојано културно редетерминирање во „Историјата“ на Пулевски укажува на нужното проследување и дополнување на согледбите, како и потреба од реафирмација на културно наследените дела кои често (поради доминантната централна перспектива во дефинирањето на жанровите) се отфрлаат во подрачјето на неуметничкото или квазиуметничкото. Стремежот на Пулевски да создаде себалканска историја го поставува во позиција да ги бара (открива), но и да ги преработува историските факти и постоечките репрезентации, кои во голема мера и највидливо го носат печатот на доминантните идеологии во кои се создавани. На прв поглед, дискурсот во „Историјата“ делува целосно монолошки, заробен во потребата да изнајде соодветен начин за демаскирање на историските „лаги“, што ја создава неговата имплицитна идеологија. Сепак, проследувањето на начинот како Пулевски го префигурира (и често трансфигурира) историскиот факт ја уништува оваа почетна илузија. Согледувањето на националното како културно единство на различности не ги намалува противречностите кои постојат во дадени делови, но сепак го поттцртува начинот на „идеолошко“ и „формално-аргументативно“ објаснување во рамките на историската репрезентација, чија крајна цел не е (и не треба да биде) создавање на стереотипи и стигматизирани концепти.

Литература:

Ankersmit, H. R. 2001. *Historical Representation*, Stanford, Stanford University Press.

Auerbach, Erich. 2003. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask, Princeton and Oxford, Princeton Univesity Press.

Berkhofer, Robert F. Jr. 1995. *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.

Burke, Peter. 2008. *What is Cultural History?*, Cambridge, Polity.

Gligorić, Velibor. (Red.) 1970. *Enciklopedijski rečnik mozaik znanja: Istorija*, Beograd, Interpres.

Frank, Manfred. 1994. *Kazivo i nekazivo: Studije o njemačko-francuskoj hermeneutici i teoriji teksta*, prev. Darija Domić, Zagreb, Naklada MD-Croatialiber.

Genette, Gérard. 1995. *Mimologics*, trans. Thaïs E. Morgan, Lincoln and London, University of Nebraska Press.

Vlaisavljević, Jugoslav. 1989. „Fenomenologija i gramatologija“. Vo *Glas i fenomen: Uvod i problem znaka u Husserlovoj fenomenologiji*, prev. Zoran Janković, Beograd, Istraživačko- izdavački cetar SSOS, 11-29.

White, Hayden. 1975. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.

_____. 1990. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.

Ѓорѓиева Димова, Марија. 2009. „Романескни и-стории за една реафирмација на односот книжевност-историја“. *Годишен зборник на Филилошкиот факултет „Блаже Конески“-Скопје*, кн. 35, стр. 243-256.

Конески, Блаже. 1986. *Македонскиот XIX век: јазични и книжевно-историски прилози*, Скопје, Култура.

Крамариќ, Златко. 2009. „За името и идентитетот“. *Годишен зборник на Филилошкиот факултет „Блаже Конески“-Скопје*, кн. 35, стр. 483-493.

Малуф, Амин. 2001. *Погубни идентитети*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Матица Македонска.

Пулевски, Ѓорѓија. 2003. *Славјанско-маќедонска општа историја*, Скопје, Македонска академија на науките и уметностите.

Рикер, Пол. 2004. *Сопство као други*, прев. Спасоје Ћузулан, Београд, Филозофска библиотека Јасен.

Ристовски, Блаже и Ристовска-Јосифовска, Билјана. 2003. „Ѓорѓија М. Пулевски (1822/23-1893)“. Во *Славјанско-маќедонска општа историја*, Скопје, Македонска академија на науките и уметностите, I-XL.

Тушевски, Ванчо. 2000. *Поетика и реторика на новата македонска книжевност XIX век*, Скопје, Менора.

IDENTITY AS A REINTEGRATED CULTURAL HERITAGE IN GJORGJIJA PULEVSKI'S *HISTORY*

Iskra Tasevska Hadji Boshkova

Summary

The analysis of how identity experiences constant cultural redetermination in Pulevski's "History" implies the indispensable suppletion of existing accounts, as well as the need for reaffirmation of culturally inherited works of art, which are usually cast out in the area of non-artistic or quasi-artistic (due to the dominant central genres' conception). Pulevski's predetermined goal to create a Balkan history puts him into a position to search and rediscover, but also to rework historical facts and existing representations, that obviously and to great extent bear the stigma of the dominant ideologies, of the context in which they have been created. At first glance, the discourse in "History" seems completely monologic, trapped into the constant need for finding an adequate way of unmasking historical "lies", that on the other hand acquires its implicit ideology. However, the realization of how Pulevski prefigure (and transfigure) the historical fact destroys this primal illusion. The act of envisaging the notion of national as cultural unity of differences does not diminish the incoherencies that exist in certain parts, yet it underlines the "ideological" and "formal-argumentative" explanation in historical representation, whose ultimate achievement is not (and should not be) the creation of stereotypes, and stigmatized concepts.

821.163.3-1"18"
стручен труд

ЖЕНСКОТО ПОЕТСКО ПИСМО НА МАКЕДОНСКИОТ 19 ВЕК

д-р Васил Тоциновски

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
Институт за македонска литература

клучни зборови: женско поетско писмо, македонски 19. век, народна книжевност, уметничка книжевност.
key words: woman's poetic writing, Macedonian 19th century, folk literature, artistic literature

Во севкупноста на задоцнетите македонски општествени и културни процеси во 19. век логички се вградува и литературата. Времето одминува и никогаш повеќе не се враќа. Тоа ќе рече оти пропуштеното или изгубеното тешко се пополнува. Заитани кон европските простори, едеи и резултати македонските автори стануваат свест и совест на сопственото време и широко отворен пат во иднината. Образовани, даровити и зналци во својата дејност и книжевна работа ги обединуваат просветителството, романтизмот, реализмот и модернизмот. Како обид да се надокнади изгубеното време, да се надминат поразиите за самобитноста и идентитетот на Македонија, да се совладаат туѓите интереси и пропаганди во сечењето на корените од традицијата и континуитетот на македонствувањето. Македонската литература во тоа за неа преломно и противречно столетие, без сопствена државна автономија и македонски книжевен јазик, ги негува и развива речиси сите жанри, од поезија, проза, драма, критика и есеистика, патопис, полемика, литература за деца и млади, превод. Единствено недостасува романот. Создавана во најголем дел на туѓи јазици и независно од тој битен јазичен исказ нејзина единствена и голема тема е Македонија. Тоа е ѕвездата патоводителка во сите исчекорувања кон придобивките на човековата цивилизација. И што е секако најбитно, а мора и потребно е тоа да биде нагласено и постојано преповторувано дека со своите естетски вредности македонската литература активно и рамноправно се вклучува во тековите и резултатите на големото семејство на балканските и европските литератури. Поемите *Сердарот* и *Скендербег* на Григор Прличев во семожни компаративни проследувања и вреднувања на пример со *Смртта на Самил ага Ченгиќ* од Иван Мажураниќ или *Горскиот венец* на Петар Петровиќ Његош ги добиваат апсолутните предност и вредност.

Во краткиот увод *Полногласна поворка песнопојци* кон изборот на македонската народна и уметничка поезија од 19. век Гане Тодоровски ќе запише: *Македонската поезија во текот на 19. век се создавала на пет до шест ја-*

зици, меѓу кои бездруго доминирал македонскиот - мајчиниот јазик на повеќето застапени поети, главно зачувани на нивото на роднокрајните дијалекти на авторите, бидејќи единствена јазична норма (литературна, официјална) во текот на минатиот век, македонците се уште немаат. Придонесот на овие поети коишто пишуваат на централните македонски дијалекти, се разбира, е од посебна важност, бидејќи тие го забрзуваат со своите прилози решавањето на неодложното јазично прашање, клучно за конечната кристализација на македонската етничка самобитност и државна независност.[1] Со право во својот избор Тодоровски рамноправно ги вклучува *непосредните производители на песната индивидуални творци, оние нејзини непорекливи креатори и осмислувачи, и – нејзините интерпретатори од сој, народните пејачи, и – нејзините грижовници со тапија: собирачите на народната песна, вардачите на усната традиција, врвните почитувачи на народната уметност. Сите тие, како песнотворци, песнозналци и служеле на поезијата по своему, според сопствените можности, знаења и умеења, но, и служеле исклучиво од името на една непореклива љубов.*[2]

Панорамата на македонската поезија во 19. век на Гане Тодоровски *недвосмислено говори и разјаснува во која мера и низ каков ритам низ времето се осмислувал нашиот литературен континуитет и дека корењата на македонската литература и нејзиното историски најафирмативно жанровско подрачје – поезијата, се присутни, длабоки и животворни*.[3] Во опстојните анализи и особено во суптилните и многусложни синтези за македонскиот 19. книжевен век Горан Калоѓера повикувајќи се на споменатиот проект на Тодоровски го забележува присуството на женското поетско писмо.[4] Се отвора едно ново поглавје од опстојбата на македонската литература. Во првите редови од *книжевната преродба* се и девет авторки: Евта Богданова, Илинка Везенковска, Дафина од Просеник, Депа (Деспина) Каваева, Ѓурѓа Котева, Цвета Мазнеова, Митра Миладинова, Арса Стрезова и Зица Цепенкова.[5] Оваа завидна бројка не открива само женски поетски креатори и осмислувачи, народни пејачки и грижовнички со тапија, врвни почитувателки на народната уметност, песнотворки и песнознални според именувањата на Гане Тодоровски, туку покажуваат и докажуваат мера која што е многу повеќе од катадневен поетски вознес. Нивните животни и творечки врвици потврдуваат поетеси за кои литературата не е само задача на времето, обврска од денот, туку тие имаат сопствена творечка лабораторија, поседуваат и остваруваат осмислен писателски концепт и носат само своја филозофија во уметноста и умешноста од пресоздавање на мајчиниот збор.

Во македонската библиска книга *Зборникот* на браќата Димитрија и Константин Миладиновци посебно место и значење има нивната внука Депа (Деспина) Каваева. Во предговорот на првото издание (Загреб, 1861) Константин Миладинов со забелешката дека *најповеќе песни се слушани во Струга, од Депа Каваева* го дава најголемото признание за авторката со го-

[1] Книжевната преродба, панорама на македонската поезија во 19 век, избор, предговор, редакција и белешки Гане Тодоровски, изд. НИД *Микена,* Битола, 2008, стр. 5.
[2] Исто, стр. 7.
[3] Исто.
[4] Goran Kalogjera, Prilozi istraživanju makedonske povijesti književnosti, nak. Sovremenost, Skopje, 2009.
[5] Гане Тодоровски, Зборот и непокорот, изд. Мисла, Скопје, 1993.

лема и несекојдневна поетска дарба. Едноставно се запишало за неа оти била одбрана од природата да памети и да импровизира. Таа грижливо ги собирала народните песни, ги интерпретирала на свој сопствен и неповторлив начин, била прв и највреден соработник во подготовките на *Зборникот* во кој нејзини се сто и педесет песни. Овој податок сам по себе е најуверлив аргумент на возвратена љубов од Каваева, мајка и е една од сестрите на Миладиновци, кон нејзините вујковци Димитрија и Константин. Читаме дека била бистроумна и со голема смисла за опсервација, по природа била мошне чувствителна и копнежлива. Умеела постојано да сонува. Како што тоа го умеат родените и големи поети. Творештвото не само што непресушно извира од животот, туку песната возвратно се преселува и едноставно станува живот. Научната мисла со сопствените аргументи кои ги надминале душата и срцето, кажуваат дека таа му била тајна свршеница на Григор Прличев и оти имала коавтроство во неговата незаборавна песна *Во илјада и седумстотин шеесет и второ лето.* Незаборавна била секако и нејзината љубов кон поетскиот гениј на македонскиот 19. век. Деспиновиот летопис кажува дека се закалуѓерила многу млада, во монашкиот ред го зела името Касијана, а како причина се наведува неостварената љубов со Прличев.

Депа (Деспина) Каваева секако најмногу можеме да ја откриеме и препознаеме во нејзините песни. Во нив живее и копнее полнокрвно, се отвора како школка, мисли и расудува, покажува и мудро предупредува. Нејзината лирска и мечтателска природа како да се пресоздава во нејзините песни и тие создаваат една неделива целина. А во нив како по некое непишано правило главна хероина е жената - мајка, сестра, баба, љубовница или измамница. Во *Јана и санцето* младата и убава девојка прераснува во симбол на честитост и мудрост. Тие добиваат егзистенцијална димензија со универзални вредности обединети во човековото мислење, говорење и дејствување. Совршенството и хармонијата како да зрачат и значат од секој стих на песната. Светото тројство јасно го заокружуваат и покажуваат трите жени во песната: убавата Јана, мајката сонце и бргозборницата Ѕвездоденица.

Таа однапред како да била предодредена за големи и свети нешта. Се родила на Велигден, ја крстиле на Ѓурѓовден, првиот збор го изустила на Спасовден, заодила на Петровден. Затоа кумата и ја моли убавата девојка да оди *дење без убрус* и *ноќе без свешча* оти можела да ја догледа сончевата мајка и да ја посврши за јасното сонце. Молбите и советите не биле сослушани, па се случило она што го претскажувала кумата. Три години збор не кажала. Тогаш сончевата мајка мислејќи оти онемела Јана, советувала да ја земат Ѕвездоденица бргозборница. Јасното сонце ја послушало мајка си. Под еден кров се нашле двете. Додека Ѕвездоденица месела леб, Јана и светела со свеќа. *Дегиди мори слепа слепачке, / Ако си нема та не си слепа, / Изгореа ти тонките прсти,* луто прекорила Ѕвездоденица. На навредата со својата вистина одговорила Јана: *Дегиди мори Ѕвездоденице! / Јас ни сум нема, јас ни сум слепа, / Туку не зборвам, атер си држам, / Прва година чес сум чинила, / Чес сум чинила на мојот татко; / Втора година на мила мајка; / Треќа година на јасно санце, / Бог ми ја убил моја свекрва, / Зашч не почека чес да досторам, / Тук те донесе тебе овдека.* Кога ги слушнала нејзините збровови се налутила сончевата мајка и ја истерала бргозборницата. Филозофијата на опстојбата луцидно припомнува оти изговорениот збор тежи и боли, повредува и вечно се помни. Затоа пред да биде изговорен се мери и премерува и со вистинска мера јавно се кажува.

Злото и лошитолокот во човекот како да се носат во себе со самото раѓање. Во *Свети Петар и мајка му* тоа уверливо е покажано во карактерот на жената. Каква била цел живот, таква останала до последниот чекор во него. Свети Петар тргнал за прошка во рајот божји, а по него и мајка му со молба да ја земе та и таа да се причестела. Синот одговара оти не може да бара причесна и веднаш предупредува оти за неа биле отворени само вратите на пеколот, а рајските биле затворени. Кога беше мајко млада ти ми беше крчмарица, го следиме дијалогот меѓу мајката и синот и дознаваме за нејзината злочеста природа. На сиромашните кои доаѓале да пијат во меана не им давала токму ока и чисто вино, туку го мешала со вода. Како кума на своите мали крсници не им носела дарови. Имала многу стока, на сиромав не давала. Земала брашно на заем, а кога го враќала мешала полу брашно, полу пепел. Ќе земала пипер, ама чист пипер никогаш не враќала туку ќе искршела ќерамиди и го мешала. Го молела синот да и прости, знае оти била грешна, та за неа нека се моли да оди во рајот.

Синот се обидел да ја откупи грешната мајка. Го пресекол и русото перче да го продолжи појасмото за да ја извлече од пеколот. За милата Петрова мајка се фатиле многу луѓе да побегнат од пеколот. *Вратете се, грешни души! / Мене син ми ме изваат; / Ја со мене не ве сака*. Зборот не бил доречен, појасмото се скинало. Сите излегле, таа пропаднала на дното во пеколот. Човекот има еден, краток и неповторлив живот. А животот е тоа што самиот ќе направи од него. На злото вечна возвратка му е злото. Таа вистина кон мајката ја упатува нејзината рожба. Свети Петар само покажува оти вистината исто така е една. *А егиди мила мајко! / Како стори, да си најдеш; / Не сакаше рај да видиш, / Рај да видиш, рај да најдиш, / Во пеколот фодулшчина.* Поетесата како ненематлива поука од мудроста на безимениот народен гениј извлекува оти што ќе посееш тоа и ќе жнееш (*Како стори, да си најдеш*). Градацијата оти и натаму до среќата на единката, на субјектот која нема никаква смисла ако таа не е дел од колективот (*грешни души*) кога подадената рака на синот останува празна (*Не сакаше рај да видиш, / Рај да видиш, рај да најдиш*). Злото не оди само до тоа да соседот да му умре козата. Не било задоволно ни по вадењето на двете очи. Самонаредбата да бидат извадени двете сопствени очи не е губење на светлоста на денот а со тоа и на радоста од животот, туку да не мора да се гледа другиот. Двете песни на Каваева ги земаме како пример кој јасно ни посведочува авторка која човекот, животот и светот ги согледала во нивната комплексност и сложеност. Оттука многузначноста на егзистенцијата не се воспејува со нејзините основни бои црно и бело.

Антологиската песна *Момето одит на езерото* е химна на младоста, убавината и љубовта. Нејзиното совршенство можеме да го илустрираме и од формална страна на песната која има три нерамномерни по бројот на стихови строфи (првата има шест стиха, вториот дел е катрен, третата строфа е петостишие). Со две ведра в раце и ведро на глава момето оди на езерото да налее бисерна вода. *Да му измие беќару нозе, / Да му измиет, дур до колена, / Да му избришит со бела риза.* Повторувањето оти момето оди на езеро да налее бисерна вода се всушност исчекување и возбуда. Во катренот таа треба *Да му измиет беќару лице, / Да му избришит со ал шамија*. По нозете и лицето во завршната строфа момето треба *Да му измиет беќару раце, / Беќару раце дур до рамена, / Да му избришит сос бело чевре*. Рацете се симбол на прегратка во која се зародува љубовта. Депа (Деспина) Каваева со од-

брани и премерени зборови создава неповторлива песна за патот до возвишената љубов. Таа е прва, чедна, вечна исполнета со префинета еротика. За таа и тој се одбрани посебни зборови за именување – моме и беќар. Она што треба да се случи меѓу нив е бисерна вода. Во неа се откриваат сите убавини но и страсти кои несетно навлегуваат како топол ветар во мислата, душата и телото на момето и беќарот. Ќе му ги измие нозете дур до колена, па лицето, а потоа и рацете дур до рамена. Зоните на неповторлива возбуда и наслада се отворени. Нозете ќе бидат избришани со бела риза, лицето со ал шамија и рацете со бело чевре. Белото покажува на нивната чедност, ал шамијата треба да ја заврзе во слатка тајна љубовта (соединувањето) на момето и беќарот.

Во *Девојко, девојко, моме црнооко* го проследуваме љубовното натпејување меѓу двајца млади. *Девојко, девојко, моме црнооко! / Не стој спроти мене, изгорев за тебе!* Гори лудо, гори и да изгориш, одговара девојката и кажува оти таа љубов нема иднина. Не ја дава мајка и зашто тој е сиромав и нема куќа. Во одговорот момчето јасно порачува оти среќата на човекот не е само богатството. *Ти не гледај куќа, тук гледај јунака, / Јунак куќи правит, тој куќи расипвит.* Во животот многу нешта како дошле, така и отишле, како никогаш и да не биле. Но, постојат исто така нешта кои се вечни и ги оплеменуваат мислата и срцето во нивните заеднички чекорења. Завршните стихови од обраќањето на момчето се извлекуваат од љубовните копнежи и соништа кои секако ги пресоздаваат и човекот и животот. *Девојко, девојко, моме црнооко! / Дење ми те гледам ноќе те сонувам / На мека постела, во десна пазува. / Па си се разбудвам, тебе те побарвам; / Кога те побрвам, тебе не те најдвам, / На постела велам: „Постело, пустино! / Камо ти момето? Перници е велам: / „Перницо треснатице! Камо ти момето? / Сега тука беше на десната рака. / На десната рака, во десната пазува“.*

Неостварената љубов или поточно копнежот по неа е тема и во песната *Моме црнооко*. Таа има мошне интересна структура. Низ згуснат текст во две строфи од по пет стиха опеан е разговорот меѓу момчето и девојката. Дијалогот го отвора тој: *Моме црнооко, црвено јаболко! / Опитај го татка ти дањ те дават за мене.* Девојката како да има однапред подготвен одговор. *Лудо, море лудо, лудо аџамија! / Татко куќа глоба дават, / Мене не ме дават.* Во третата строфа момчето порачува таа (*моме црнооко, црвено јаболко*) да ја праша својата мајка дали ќе му ја даде. И одговорот е оти мајката *фурка глоба дават* ама ќерката на ја дава. Меѓу двете строфи напевно се сметнати кратки тристишија кои ја изразуваат волјата и моќта на момчето (*лудо аџамија*). И тој со сигурност дава до знаење оти и куќата и фурката глоба не се препрека зашто: *И пак ние оба / Во топлата соба*. Чудесна е остварената симетрија во песната, строгото распоредување на зборовите кои го формираат нејзиното совршенство. На метафорите, симболите и епитети кои Каваева многу и добро ги користи, а тие во долгите строфи го воспеваат љубовниот занес кому како неминовен резултат на глобите едноставно, мудро и весело соодвествуваат пораките оти и *пак ние оба* ќе си бидеме во *топлата соба*. Поетската хармонија во *Моме црнооко* едноставно блескоти и во вна-трешната и во надворешната стегната мелодичност за која се употребени (едноставно повторени) ограничен број на зборови. Умешноста е во нивната употреба и распоредување во текстот. Овој фонд од лирски песни несомнено бил омилена лектира и извршил големо влијание во создавањето на песните на Константин Миладинов.

Истата поетска постапка е применета и во *Ако ме љубиш, ако ме сакаш?* Тогаш момчето ќе се соблече себе и ќе ја облече неа, па ќе одат да прошетаат, горе долу кон бавчите да наберат шамија круша. По првата строфа од пет стиха, копнежот на девојката се возвраќа како конкретна воздишка од момчето. *Оф леле, крушо, / Момина душо!* Но, никако не смееме да го испуштиме сомнежот кој во себе како крик ги обединува мислата и помислата од двете страни (девојката и момчето). И во третата строфа се повторуваат истите стихови од првата. *Ако ме љубиш, ако ме сакаш, / Собуј се себе, обуј ме мене, / Та да одиме, да прошетаме / Горе и долу, се кун лозјата* па се дополнува со тоа да се набере шамија грозје и се додава нов шести стих: *Јас касни грозје, ти зобни грозје.* Ако момината душа беше круша, од тој плод потекува љубовниот копнеж, тогаш грозјето е она опијането момино око за љубов. А љубовта како да нема мера и граници. Младата невеста во *Леле Димо, леле Димо, леле таги големи* неутешно тажи на разделба со саканиот маж кој заминува на печалба во туѓина. Кому ја остава кутрата жена. *Леле Димо, леле злато, леле таго голема! / Тешко мене, горко мене при два татка без тебе! / Тешко мене, горко мене при две мајки без тебе!* А тој ја теши оти брзо ќе се врати дома да си ја љуби првата љубов. Дали тоа може да биде утеха! Бескрајните простори и знаечења на верност и на љубов се отвораат како недогледна и недоодна пустина. Во неа нема враќање на деновите и годините, на заедничките среќни мигови. Завршните стихови од песната доаѓаат како митски запис. *Леле, Димо, леле жалба, леле таго голема! / На ти, Димо, клаи Димо, мое лице в пазува, / Кога тебе ќе ти текнит за љубовта венчана, / Тогај, Димо, рака пикни, та извади икона, / Мене гледај, в себе мисли как душа в една снага.*

Во поетскиот свет на Депа (Деспина) Каваева жената е стожерен лик. Таа е мајка и љубовница, копнеж и соништа, радост и верба, чест и достоинство. Женското поетско писмо логички е изпис од сопствената природа и од животното искуство. А тие се содржина, мисла и смисла, со еден збор *женска* егзистенцијална филозофија. Нив ги исчитуваме и во преносните значења на песната *Овошките од градината.* Откако дуњата од градината се пофалила оти нема ништо поубаво од неа, се огласила јаболкницата. Попусто се фалела жолтата дуња кошоглавица, се огласила јаболкницата која ќе родела многу благи јаболка кои ќе бидат мезе по ракија. Го дочул трендафилот и му возвратил со *јаболчиште, бре шупливице* и рекол оти му нема рамен на неговото цвеќе в градина што ќе го береле многу млади јунаци, невести, та и млади девојки. Го дочула кривата винова лоза, па и таа имала што да каже. Што се фалел трендафилот окапаник, кога таа ќе народела многу грозје в година и ќе си оженела многу млади јунаци, ќе омажела многу млади девојки, ќе закопала триста старци и старици, а ќе се крстеле и триста луди дечиња. Поимите на женскиот род (од раѓање, живот до смрт) сместени просторно во градината (таа) од која се огласуваат дуњата, јаболкницата и лозата, нив не им припаѓа трендафилот (тој) кои сами по себе ја потврдуваат доминацијата во животот и во светот.

Во богатиот поетски опус на Каваева би биле несправедливи ако не забележиме дека единствена господарка е женската тема. Копнежливото срце и бистрото око ги бележеле сите манифестации и случувања кои од своја страна на одреден начин го разголувале и обесмислувале животот. Нејзината комплексна и комплетна поетска природа и дарба ја илустрира и песната

Аврамова жертва. Историјата на човекот почнува со веселба на која гостољубивиот Аврам поканил гости и пријатели да јадат, пијат и да се молат господ да му даде на деведесет и девет години од срце чедо. *На скутам да турам, тате да викат; / И ја богу ќе го чувам, / Жертва богу ќе приложам.* И господ му дал чедо. Го крстиле Исакче. По девет години господ го испратил својот ангел да го потсети на ветената жртва. Аврам го испратил своето дете со остра секира дрва да сечел во зелената шума и да запалел оган, а тој ќе дошол *жртва да чинит, / А ти, сину, сеир да гледаш.* Драмскиот конфликт навестува трагедија. Ветениот збор треба да биде исполнет. Дошол таткото и се обраќа на милата рожба: *Ја на бога, синче, курбан сум таксало, / Тебе, синче, курбан ќе те закољам*. Драмата кулминира со детската помирливост и послушност. *Врзи ми, татко, обете нозе, / Обете нозе, обете раце; / Па клади ме на оние две дрва, / На оние две дрва маслинкови, / Да не мрднам, татко, да н,те накрвам, / Душа ние немој да с,огрешиме.* Егзистенцијалниот апсурд добива неочекувана разврска докажувајќи ја моќта на свеста / логиката над бесмислата.

Од десната пазува Аврам го извлекол ножот и го наостарил, а тогаш божјиот ангел побарал да се сврти и да погледа зад себе. *Нејќит господ човечка жертва, / Тук заколи два црни овна,* рекол ангелот. По спевот и третманот на религиозните теми и мотиви Депа (Деспина) Каваева ги следи своите бележити претходници Јоаким Крчовски и Кирил Пејчиновиќ. А нејзината поетска дарба и естетски резултати добиваат нови вредности.

Собирањето и печатењето на македонската народна книжевност како најдлабок и плодоносен корен на преродбата нераскинливо е поврзан со првите и трајни акции и резултати на Стефан Верковиќ и Дафина од Просеник. Нивниот авторитетен проследувач Кирил Пенушлики пишува: *Тој (Верковиќ, б. м.) особено е воодушевен од Дафина, народна пеачка од селото Просеник во близината на Серез, од која забележал 270 песни. Тој Дафина дури ја споредува со најголемите народни пеачи и ја наречува бугарска Омирка... Како што се гледа, далеку поголемиот дел од материјалот на Зборникот на Верковиќ го чинат песните на Дафина, народна пеачка со најбогат забележен и објавен репертоар со македонски народни песни. Би можело затоа да се каже дека неговиот Зборник е на оваа талентирана пеачка. Можеме само да сожалуваме што Верковиќ целиот нејзин репертоар не го издал во една книга, вклучувајќи ги и оние песни,* ***трапезарски,*** *како што вели тој, што ги чул и запишал од неа, и за кои соопштува во предговорот на Зборникот, дека ќе ги печати скоро во втората книга заедно со другите јуначки песни и дека во Зборникот внесол само* ***неколико од њени(х) трапезарски(х) песама... које су биле најлепше, и које управо по садржају свом у строгом смислу и нису мушке, него или митолошког или љубавног садржаја.***[6] Да нагласиме дека од забележаните 270 песни, Верковиќ во *Народне песме македонских бугара* (1860, Белград) внел 235 песни од Дафина.

Проследуваме податоци запишани од Верковиќ кои се автентично сведоштво за поетскиот сензибилитет и за творечката лабораторија на Дафина. Имала извонредно чувство за импровизација што се потврдува со голем број на недовршени песни, делови од песни и посебно со честите примери на кон-

[6] Стефан И. Верковиќ, Македонски народни песни, книга прва, подготвил и редактирал Кирил Пенушлиски, изд. Македонска книга, Скопје, 1985.

таминација. Откако испеала двеста песни, го повикала Верковиќ зашто отпосле се сетила и на неколкупати му отпеала уште седумдесет песни. Тој нагласува дека била ретко остроумна и со необична дарба на помнење. Песните биле нејзина голема љубов уште во младоста. Како по некое непишано правило од секој пеач и пеачка упорно барала да ги слушне сите нивни песни и во тоа редовно успевала. Еднаш слушната песна, во неа била трајно запаметена (запишана). Во својата шеснаесетта година била толку прочуена, запишал Пенушлиски, што ја повикувале за време на свадбите во соседните села да раководи со хорот на пеачките.

Во *Зборникот* на Верковиќ има дваесет и пет недовршени песни и пет поетски фрагменти. Пенушлиски точно одредува дека половината од нив (седумнаесет) се песни на Дафина. Се поставува прашањето дали таа така ги испеала или пак тој лошо ги запишал? Како веројатен одговор се смета првата претпоставка на што упатуваат и записите на Верковиќ. Кога една песна и ја читал по втор пат со цел да се уточнат нештата, таа не била задоволна, па на девенаесеттата песна рекла *пишувај ја одново,* и тогаш ја испеала така како што е поместена во *Зборникот* под број 235. Па така и констатира оти Дафина од повеќе стотина песни голем дел ги *дотерувала* според сопствената поетска дарба и како вистински мајстор одредените мисли ги облекувала со свои зборови. *Сето ова доволно кажува дека во лицето на Дафина од Просеник, ние во текот на 19. век ја имаме најпројавената народна пеачка, која има богат репертоар и располага со дарба за импровизација.*[7] Самосвојното / самостојното поетско надгласување кај Дафина од Просеник не упатува на Андреја Д. Петковичкој при препејување на басните на Крилов всушност создава нови сопствени творби кои се прилагодуваат за животот и разбирањата на новата средина како нивна рецепција.

Верата како врховно етичко правило е тема во песната *Убавата Јана.* Почетните стихови: *- Море даваш, Никола, / Хубава Јана на турцка вера? / - Море, глава си давам, војвода, / Јана не давам на турцка вера,* ја составуваат творбата. Непослушноста или поточно непокорноста да се смени верата, строго се казнува. Му ја одсекле едната рака. На секое прашање по одречниот одговор му ја пресекле и другата нога, па двете раце, му ги извадиле двете очи. Ја грабнале турците убавата Јана и ја качиле на коњ. На поздравот од својата сестра Никола не жали, но болно и гордо ги изразува верската а со неа и националната припадност. *- Хајде со здравје, хубава Јано! / Ноге си немам, да те испрата, / Раке си немам, да те пригрна, / Очи си немам, јас да те вида*. Трагичното во човекот и во животот е тема на дијалог во песната *Што ја имаш моме таа снага?* Снагата на момата не е за црната земја, зашто *Црната земја, моме, сполај не ти вели, / Дај на мене, моме, сполај да ти реча*. Проследуваме идентична постапка како и во претходната песна. Убаво лице не е за бела мувла, туку да го дарува на момчето кое ќе и возврати со благодарност. И црните очи не се за змиите, лутите змии не велат сполај, туку нека ги дарува на благодарното и благородно момче. И во завршната четврта строфа порачува оти и тенките веѓи не се за црната земја, туку нека му ги даде нему, *сполај* да и рече. Остварената / голема љубов во *Неда и мажа и* е воспеана во разговорот меѓу мајката и ќерката. На прашањето каде и се мерџаните, ќерката одговара: *- Варај, мале, мила мале! / Сношти појдо на*

[7] Г. Тодоровски, Книжевната преродба, стр. 425.

бунаро / Да налеја студна вода, / Да измија руса глава. / Никна вода да налеја, / Испаднаха мерџането, / Мерџането од грлото, / Од грлото во бунарот. Вистината ја кажува мајката. Нека лаже кого ќе лаже, ама мајка си не може да ја излаже. Не паднале тие во бунарот, туку се кај овчарот во планината. *Кога ќе му тага падне, / Тага падне за тебека, / Да искара мерџането, / Мерџането од палацке, / Да му тага да размине*. Драматичното во песните на Дафина од Просеник се остварува со воведување на дијалошка драмска форма која на одреден начин би рекле, ја покажува посебноста / карактеристиката на нејзината поетика.

Во многубројното просветителско семејство на Миладиновци посебно место има стружанката Митра Миладинова, сопругата на Димитрија Миладинов. Вредна и предана соработничка во создавањето на капиталниот *Зборник* на браќата Миладиновци. Со нив и со поширокото семејство рамноправно ги споделува животните и творечките искушенија и неволици. Во нив не ретко е сподвижник, па во таа смисла посебно треба да се истакнат нејзините заслуги за второто издание на Зборникот.[8] По трагичната смрт на сопругот, несебично се вклучила во големиот фолклористички подвиг на Кузман Шапкарев. Судбината на осамената жена на печалбарот на еден посебен лирски начин е воспеана во *Тага за прва љубов*. Космосот е престорен во чувства и трепети. *Роса росит, трева никнит, горум зелена; / Горица се с листом ставјат, јас нема с кого.* Нема мера и за болката на младата невеста. Низ симболи и метафори соопштува оти си имала *едно дрво,* но тоа не е тука. Заминало на далеку, во туѓа земја. А туѓината е тага голема. Посакува да го видела на сон, како на јаве. *И тој да ми книга пушчит, како сам дошол, / Малку легнав, малку преспав, чуден сон видов: / Како да ми книга пушчил, сам си не дошол; / Во книгата три дукати ем злати прстен.* Еден миг за цела вечност.

Човековата злоба и омраза во песната *Две кучки јатрви* во самиот наслов укажува на нивната поразија. Поубави од убавото пролетно цвеќе биле само двата *родени брата*. Нивната љубов била толку голема, што истовремено се ожениле. Идеалната среќа се распаднала како дворец од песок. Ништо не останало од неа. Довеле *две кучки јатрви* кои веднаш се раскаралe. Големата ја колнела помалата да роди девет девојчиња и од нив да и остане само едно. Да го расте и порасне, да дочека да го посврши и омажи. На денот на венчавање во црква од олтарот да излегла змија и да ја касне меѓу двете црни очи. Да остане сама и несреќна и без неа. Се разделиле, изградиле куќи на далеку. Посадиле трски покрај Дунав, да не се гледаат. Секое зло носи и возвраќа со ново зло. Тоа нема ниту мера, ниту крај. Се престорило во вечна интрига на уништување. Па така и *двете кучки јатрви* не можеле *И пак обе ми се досегнале, / И очите си и ископале*.

Од кругот на соработниците на Кузман Шапкарев е и неговата баба по мајчина линија Арса Стрезова. Таа и нејзиниот син Јанаки Г. Стрезов му биле извонредна и драгоцена помош во повеќедециниската собирачка дејност на Шапкарев, кој од својата баба запишал повеќе народни умотворби. Интересна варијанта за несреќна љубов е нејзината песна *Бела Мара и ластовици*. Долетале ластовиците од Бело Море, а Бела Мара ги прашала дали во нивната земја го виделе саканиот маж. И да го виделе, одговарат тие, што да и кажат

[8] Васил Тоциновски, Тајни и трајни пораки, изд. Дирекција за култура и уметност, Скопје, 2003, стр. 18-26.

кога не го познаваат. А тој Христом Лазар бил еден и единствен. *Та тој носит самур-калпак дур до рамена; / Та тој носит зелен-контуш дури до земја; / Та тој носит паун перо, земјата на па,ат; / Та тој вјаат брза-коња, земјата гребит.* Трагичните човекови судбини се тема во песните *Ханка Шчипјанка* и *Бојана покалуѓерена*. Заробената Ханка Шчипјанка ја однеле дури во Немачко и таму убавата мома била покрстена. Кралот ја земал за жена на својот син. Родила два сина. Тогаш стигнало писмо од нејзиниот брат кој ја прашувал дали да ги продаде чифликот или да земе голем заем па да си ја откупи родената сестра.

Во одговорот таа искрено ги соопштила своите чувства и размисли. *Хеј брате, брате родено! / Ни чифлик да си продаиш, / Ни тимар да си заложиш, / Ни мене да ме откупиш, / Јас си се лесно покрстив, / Хубава Јана Шчипјанка. / Оваа е вера поарна, / Велигден шчо е пеење, / Гурѓовден шчо е играње, / Спасовден шчо е пијање; / Та ме зел кралот за сина, / Сум си родила два сина!* Личната среќа е бесмислена зашто како нејзина цена е самопродавањето односно менување на верата. А тоа било големо зло кое беспоговорно се казнувало. Во одговор братот побарал да му ги пушти двата сина и со нив да се израдува. Двата завршни стиха се мошне интригантни. *Вечерта, кога ходоа, / Утринта ми и изгуби!* Недореченоста, оставањето простор на читателско расудување и размислување, можноста секој на свој начин да ја надоградува песната ги согледуваме како творечка тенденција во поетиката на Арса Стрезова.

Во тие рамки се движат темата и мотивите и во песната *Бојана покалуѓерена.* Колнењата на мајката се неверојатни. *Бојано, ќерко најмила, / Опустела ти косата, / Окапала ти лесата! / Та што е това од тебе? / Што ми се е додеало, / Ката сабота миење, / Спрема неделја плетење!* Мајчините колнења ја заболеле и Бојана се закалуѓерила. Барајќи од калуѓерките *мајчички* празна с*оба да се смести и црна крпа да носи, добила одговор проблем била нејзината убавина. Ама си многу убава, / Од сите сестри најмила, / Ќе ни прелажеш ѓачињата*. Го прифатила условот да и биде огрубено лицето, та и ја исекле косата. Непромисленоста на мајката прераснала во трагедија на убавата и вредна ќерка. Наместо да му се радува и да ги бере плодовите од животот, да има дом и семејство, да се шири родната лоза таа заминала во светот на осаменоста, молкот и болката. Тоа и таквото збогување со еднаш и кратко дадениот човечки живот уверливо е искажано со непомирливиот крик во завршните пет стиха: *Кога и коса сечеа, / И викаше и не толку; / Кога и лице грубеа, / До небеси се чуеше / Од Бојании жалове.*

За песната *Девојче тенко, високо* Гане Тодоровски запишува дека потекнува од 19. век и спаѓа меѓу најубавите лирски песни од тој период.9) Ја испеала скопската народна пејачка Евта Богданова. Записот го направил Иван Јастребов и го поместил во студијата *Северозападните македонски говори Тетовско, Скопско, Кратовско* (Минало, Софија, год. 1, кн. 1, 1909, стр. 61-78). Девојката тенка и висока ја предупредува момчето, да не оди ситно пред него. Да не му скорива јадови оти доста му се неговите, па каде да ги тури и нејзините. Добива мудар одговор. Нека ги стави во десната пазува, и порачува да си слегне долу в чаршија. Да купи севгар волови и со нив да изора рамни дворови. Тогаш нека ги посее нејзните јадови и да види што ќе никне. Десетте стиха од завршната трета строфа се стожер во песната и одговор на дилемите и прашањата од момчето. *Ако ти никне босилок - / Босо ќе трчаш*

по мене; / Ако ти никне страторец - / Страден ќе бидеш за мене; / Ако ти никне џунџуле - / Џумерт ќе бидеш за мене; / Ако ти никне каранфил - / Каран ќе бидеш за мене; / Ако ти никне тополче - / Топ ќе те убие за мене. Што е љубовта, останува само тоа (момчето) да поразмисли и да ги одреди своите постапки.

Илинка Везенковска била соработничка на Милош С. Милојевиќ и бројни се нејзините поетски прилози во зборниците *Песме и обичаји укопног народна српског* (Белград -1869, 1870, 1875). Податок кој сам по себе говори за дарбата и за квалитетот на оваа авторка. *Иванденски песни* се во две пеења. Гласот на пеачот ја повикува Ивана *диван девојка* да се качи на диванот висок и превисок и да погледа долу кон Струмица и струмичкото поле. На плодното долго и широко поле се родило големо зло, чудо големо и среде небо, среде земја сонцето застанало да го гледа тоа големо и нечуено чудо. Сестрата го продала својот брат за црвило, белило и шарено огледало. *Го продава, не го жали, / Па сонцето застанало / И не може да ми појде.* Изворот на животот (сонцето) ги изгубил и зборот и чекорот згрозен од глетката на животот во чие создавање и самото тоа (сонце) учествувало. Неправдата и злото се тема и во втората песна. Нештата пак се необични и несекојдневни. Нечуени и невидени, та затоа сонцето застанало среде небо и среде земја. Костадин се одделил од своите татко и мајка и девет сестри. И што добил од чудноватата делидба: *Му се падна една фатка, / Една фатка место пусто, / И му падна од делидба / Девет сажни бело платно, / Еден сажен палешево, / Девет оки рујно вино, / И три оки од ракија, / Еден кравај жолти восок, / И крстата та грмова!* Над човековата безумност сонцето останало парализирано и не можело да појде понатаму *дур не скокне до три поти*. Секако трите скока предупредуваат на светото тројството, односно на свест и совест, почит, доверба и љубов, за хармонија меѓу човекот, животот и светот.

Кратката лирска песна *Разбуди се...* ги повикува да станат убавото момиче, младичот и невестата да се види белото и светло лице на момичето. Да се пие медена ракија ако нејзиното лице е бело, а ако не е така ракијата ќе им биде лута, горка и чемерна. Тажната судбина на удавената девојка во *Бегала ми...* се одгласува од водите на Дунав како порака до своите најблиски и најсакани. *Дунавџии, мои мили браќа, / Да речете на моего татка, / Да не бере дрва крај Дунава, / Да не косит сено крај Дунава, / Моја снага е в дрво сторена; / Да не кости сено крај Дунава, / Моја коса в сено е сторена. / Да речете на моите снаи: / Да не белат платно на Дунава, / Мое лико в платно се сторено. / Да речете на моите сестри, / Да не црпат вода од Дунава - / Мои очи вода се сторени.* Во *Сватовска песна* химнично се пее за радостите и убавините во животот. Со метафори и симболи се слави денот на свадбата. Коренот на новиот дом и семејство. Дошол облакот и донел голен сен, а под него китени сватови. Тие биле со крстатни стегови и развиорени знамиња. *Со бајрака силна дабувана, / Исполнија јунаково дворје*. И порачуваат до јунаковата мајка да се радува зашто синот иде како сокол сив и си води снаа како јаребица, *Тебе, стара, добра одменица, / Свему роду милно и понежно*.

Прилепчанката Ѓурѓа Котева е од редот на соработничките на Димитрија Миладинов. Нејзината песна *Ми киниса Свети Петар* се смета за една од најубавите во *Зборникот* на Миладиновци. За творбата на Котева со воодушевување пишуваат англиските глобтротерки Џорџина М. Мекензи и Аделина П. Ирби во книгата *Патувања низ славјанските провинции на Европска Тур-*

ција (1866, Лондон). Ја прифаќаат и толкуваат како гротеска на псевдорелигиозниот расказ на тема *Ложата стара жена.* Тоа упатува на вниматлно проследување на податоците и фактите. Имено тие творбата од неа ја слушнале и ја запишале во *прозен прерасказ*. Податок кој секако ја потврдува поетската и раскажувачка дарба на Котева. На песната не се задржуваме од причина зашто нејзината варијанта ја разгледувавме преку *Свети Петар и мајка му* од Депа Каваева. Нејзината песна има 69 стиха, а творбата на Котева е со 137 стиха. Двапати поголемиот број стихови дава можности и тие се одлично искористени, во развиената форма на лошотилокот кој прераснал во зло и се вселил во мислата и срцето на човекот (лоша жена / мајка) што не го искоренува ни бескрајната прошка, нуди повеќе слики, состојби и размисли на зададената тема.

Антон Поп Стоилов во своите два зборника од бугарски народни умотворби (1894 и 1895, Софија) меѓу другите, ја претставува и Цвета Мазнеова. Во првиот зборник од битови песни застапена е со четири, а во вториот зборник на песни од политичкиот живот учествува со две песни. Во песната *Мара и снаа и кучка Павлевица* спротивставени се почитта и љубовта од една и злобата и омразата од друга страна. Двајцата браќа живееле верно и посебно ја сакале својата сестра Мара. Каде оделе насекаде ја воделе, што ќе виделе и купувале. Но, тоа не било по волја на помладата јатрва кучка Павлевица. Се обратила до постарата јатрва дали знаела некое *дробно билје да е умразито*. Меѓу двата брата да ја омрази золвата Мара. Одговорот секако не бил очекуван. Бил повеќе од прекор: *Омразил ти господ двете очи, / Двете очи од русата глава! / Нека си ја братја милуваат, / Нека си и братја купуваат, / И мене са така милували!* Злото нема мера. Кучката Павлевица, епитет кој јасно говори за нејзиниот карактер, го украла ножето на Мара и со него убила девет сиви јунци и девет врани коња.

Стани Павле, да би жив не станал му се обраќа на мажот и кажува што зло сторила неговата сестра. Ни глава не подгинал, па одгорвил нека се тие двајца живи и сестра Мара и јунци и коњи пак ќе спечалат. Народот рекол оти злото ни ора ни копа. Откако со ножот го убила детенцето во колевка, го повикала да види какво зло се сторило. Се колнела пред крвавиот нож оти не го убила бебето. Нека ја однесе в ширно поле, *Отсечи ми моја руса глава; / Дето падне, братко, моја става, / Ако сам го, братко, ја убола, / Тамо, братко, огин ќе изгори; / Дето паднат мои црни очи, / Ако сам го, братко, ја убола, / Тамо, братко, вода ќе однесе; / Ако ле не сам го ја убила, / Дето падне моја руса глава, / Ќе се згради црква Мариица; / Дето паднат мои црни очи, / Там ќе извратт два студни кладенци, / Дето ми се костите разнесат, / Там ќе никне зеленото борче!* Таму била отсечена сестрината глава. Нејзините зборови станале реалност. Во црквата од сите страни доаѓале болни луѓе кои потоа дома се враќале здрави. Митолошката димензија ја заокружува целовитоста на приказната. Се разболела кучката Павлевица и девет години ниту станувала ниту умирала. Решила да појде на црквата. А таа оддалеку и порачала да се врати назад, зашто не можела да дојде тука и да си најде здравје. Според народната мудрост што посеела, тоа и ќе жнее. Да лежи уште девет години, коските в постела да и се распаднат, низ треви да никнат, муви да и се моткаат околу глава и пак душа да не може да испушти.

Семејната трагедија е опеана во *Неда жива закопана.* И во неа препознатлив е епскиот напев на Мазнеова. Чумата го земала семејството на мла-

дата Неда (татко и мајка, браќата и снасите) и останала сама и несреќна. Прифатил да ја чува и да ја гледа чичко и. Од пустата црна чума се разболела и таа. Па тој побарал да го каже домашниот имот, зашто ако умре ќе ја закопа, а ако биде жива ќе ја исчува и одоми. Алчноста нема мера. Си го собрал имањето и Неда била жива закопана. Катадневно на гроб и одела братучетката Темјануга да запали свеќа и да налее вода, да ја исплаче. Од гроб се јавила Неда и рекла оти ако и е жал за неа, не треба да ја тажи и реди, туку нека земела копач и лопата да ја избави од мрачниот и студен гроб. Кога за тоа слушнал нејзиниот татко, а богатството било најмило, одговорил да молчи и да не кажувала на комшиите оти Неда зборувала од гробот. Злото е исконско и во човекот е вечно.

Песните на Зица Цепенкова како една од најпројавените соработнички на Марко Цепенков останале единствено сведоштво за нејзините животни и творечки врвици. Во нив го оставила поетскиот завет; ако ме барате, побарајте ме во моите песни. Тие најповеќе можат да кажат понешто за неа. Тоа симболично се открива во *Тажачка за Аце* составена од 288 стиха. Исписот ја користи јас формата. Жената ја оплакува судбината на својот домаќин кој седум години лежи тешко болен. Но никако да бидат сослушани неговите молби да му биде земена душата и да му се скратат пеколните маки. Директниот говор се нагласува со стиховите: *Одошто мака си имаше; / И ќе си се испотеше / И мене ќе ми речеше.* Обраќањето на болниот Аце оди потаму кога бара од својата домаќинка Зица да го заврти спроти сонце, а душата само што не излетала. Тоа децидно укажува на автобиографскиот карактер на поемата на Цепенкова. Во вториот дел продолжува опејувањето на Христовите маки во кои никако душата да се одвои од телото. Тој и благодари на својата жена за сите непроспиени денонокија со години во кои го гледала и го лекувала несебично. Во оплакувањето на Зица дознаваме дека тие имаат три сина кои се на печалба во туѓина и не можат да ги видат нивните маки. Повикува до дојдат и да ги земат обата.

Во третиот дел од творбата ретроспективно женскиот пев го запишува минатото. Останала таа самата да црнее и да се грижи за домот. Натежнале годините и страшно болат. Поболни се сеќавањата. Додека бил здрав куќата и семејството си ги гледал, имал почит во чаршијата и сите му биле пријатели. Во доброто сите се со тебе, во злото и несреќата остануваш сам и немоќен. Откако паднал болен пријателите го арнисале, ги изгубил честа и почитта. Свратувал во чаршијата и до пријателите. На одење ќе седнел на пет места, на пат за дома ќе сврател на десетина. Ќе се врател дома во живи маки, колнејќи ја кашлицата што го јадела и од векот ќе го сотрела. Во четвртото пеење суптилно наспрема повторувањето се опеани ноќните мори на болниот. Градацијата постапно расте во петото пеење. Проклета е кашлицата, оплакува болниот. Ни со пари ни со еким не и дошол до ак, калта под нокти си ја дал, ја соголил куќата и лекот не го нашол. Мојот лек е умирачка, крикнува, умирачка - куртулачка.

Тажел така мажот, а срцето на жената се парчосувало. Во нејзината исповед дознаваме дека како девојка била цвеќе во татковата градина, а по женачката за Аце *многу арно си поминав*. Но откако паднал болен, судни маки видела. Одела да сади тутун за да извади пет пари да си ја гледала куќата и насекаде барала лек за болниот маж. Вреден не можел дома да седи. Многупати ќе дошол на нивата каде што работела, да ја види и да и помогне, ќе го

нападнела кашлицата, ќе седнел во ендекот и самиот се проколнувал. Над неговата болест луѓето се измејувале и терале шеги. Во седумте стиха одвоени како целина, се јавува молбениот глас на мажот. Вечер да си дојде порано дома, да не умре невидено и без никого. Седмата година кашлицата го кутнала в кревет и му го одмилила векот (осмо пеење). Долгови до гуша а лек не се нашол. Сите пријатели го заборавиле, никој ни да сврати да го види. И во следното пеење таа кажува оти ни на погреб не му дошле. Сами и несреќни и говорел оти таа имала еден брат па да го моли да и се најде, да го суредат и чесно да го погребат. Во оплакувањето од десетото пеење Зица порачува да не жали оти братот постапил така како што тој порачал, само тажи што не можел да си види трите сина и прошка да им даде. Да му дојдат и да го бакнат гробот. Оставил аманет да им пише оти ги оставил сираци и со долгови и со аманет да си ја изгледаат мајката. А таа страдалницата му порачува кога таму ќе ги види нејзините родители да им каже за маките и страдањата кои немаат ниту мера ниту крај.

Деветте народни пејачки на најуверлив начин го посведочуваат македонското женско писмо на 19. век. И го потврдуваат неговото постоење / граѓанство, дејствување и несомнени естетски вредности во традицијата и континуитетот на македонската литература. Го изборуваат сопствениот идентитет. Во овие први и првични страници за него се определивме тоа да се биде направено со антологискиот избор од нивното творештво на Гане Тодоровски. Во него несомнено првите места ги имаат Депа (Деспина) Каваева и Дафина од Просеник. Секако оти притоа покрај деветте македонски поетеси во иднина може да биде придодадено уште некое име. Во првата и најбитна фаза од развојот на новата македонска литература со собирање и афирмација на македонската народна книжевност како единствен камен темелник на уметничката / авторска литература и на нејзината иднина / перспектива посебно место и значење имаат поетесите. Нивните теми и мотиви го опфаќаат целокупниот комплекс од македонствување во 19. век, а спевот како релевантна и препознатлива назнака ги носи женската чувственост и мисла, мудрост и добронамерност. Тие се постојан дел во најголемиот дел зборници на македонското духовно богатство со што не ја потврдуваат само својата рамноправност, туку и сопствените умеења и дарби.

Создавањето на песна за нив не било само задача на денот. Тие активно се вклучувале во сите акции и манифестации на македонствување. Чекореле храбро и бескомпромисно во челните редови. Пееле исклучиво на својот роден мајчин говор. Овој податок има посебно значење во нивното одредување и вградување во македонската книжевност. Наспрема различните струења и мисли за создавање на македонски литературен јазик тие не само го покажуваат, туку и на дело го потврдуваат концептот за потреба на свој сопствен јазик. Мислеле, чувствувале и живееле со мајчиниот збор, па тој како свест и совест и единствено можеле да го користат во создавање на своите поетски творби. Во задоцнетите и забрзани процеси на сопствената национална книжевност народните пејачки Македонки или уште поточно поетеси ќе се јават како неопходна категорија во пресоздавање на човекот, животот и светот во литература. За нив тоа било и проект од животно значење, како за Депа (Деспина) Кавева и Дафина од Просеник. Како секој почеток и првите македонски поетеси не смеат да бидат ниту запоставени, уште помалку маргинализирани и обезвреднети. Националниот знак има непроценлива вредност во долгото помнење.

A WOMAN'S POETIC WRITING OF MACEDONIAN 19th CENTURY

Vasil Tocinovski

Summary

The nine folk singers from the panoramic overview of Macedonian 19th century poetry *Literary revival* by Gane Todorovski witness the forgotten woman`s poetic writing. They confirm its citizenry, action, and undoubtedly the esthetic values of the tradition and continuity of the Macedonian literature. They win trough their own identity. Undoubtly, Depa (Despina) Kavaeva and Dafina from Prosinek hold the first places in it. In the initial and most important phase of the development of the Macedonian literature by collection and affirmation of Macedonian folk literature as unigue cornerstone of the artistic and authorial literature and its future, the poetesses hold special place and significance. They had actively participated in all activities and manifestations of spreading the Macedonian language. They sang only in their mother tongue. This information has a special meaning for their identification and insertion into the Macedonian literature.

316.647.8(497)
прегледен труд

МАКЕДОНСКА САЛАТА ВО БАЛКАНСКАТА КРЧМА: ДРУГОСТ, ИДЕНТИТЕТ

д-р Иван Џепароски

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
Филозофски факултет, Институт за филозофија

клучни зборови: Македонија, Балкан, македонска салата, балканска крчма, другост, идентитет
key words: Macedonia, Balkan, Macedonian salad, Balkan tavern, Otherness, identity

Создавањето стереотипови за другиот - за Западот не е ништо ново.

Ова особено се однесува на земјите од третиот свет и од Ориентот, за што толку успешно и суверено проговорија Франц Фанон (Fanon, 1967) и Едвард Саид (Said, 1978), но овие стереотипови, исто така, се создаваат и за просторот од кој изникнала европската цивилизација, имено за Балканот. Иако Балканот за мнозина истражувачи е изворот на европската наука и култура (Durant, 1939; Jaeger, 1945; Stoianovich, 1967;), тој, сепак, веќе многу од поодамна не се восприма на тој начин, туку многу повеќе, како што покажаа низа книжевно-историски и културолошки дела, е синоним за нешто идеолошки и културолошки негативно (Hammond, 2009; Todorova, 1999; Jezernik, 2007; Mitani, 2007;).

Дека нешто со Балканот не е во ред, дури и таму каде што не би требало да има проблеми, имено во географијата, ни покажува и следниов податок. Ако се обидеме да најдеме дефиниција за поимот „Балкан“ во различни изданија на прочуената *Енциклопедија Британика,* ќе се изненадиме кога ќе утврдиме дека овој географски поим, кој во основа не би требало да создава различност во толкувањето, напротив, тоа го прави. Точно пред сто години, во изданието од 1911 година на *Енциклопедија Британика* (Encyclopaedia Britannica, 1911), Балканот ги опфаќа: Албанија, Босна и Херцеговина, Бугарија, Хрватска-Славонија, Добруџа, Грција, Илирија, Македонија, Црна Гора, Нови Пазар, Србија и Турција. (‘Albania, Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia-Slavonia, Dobrudja, Greece, Illyria, Macedonia, Montenegro, Novibazar, Servia and Turkey.’) За време на дваесеттиот век оваа географска дефиниција доживува поголем број промени за во изданието од 1995 година на *Енциклопедија Британика Макропедиа* (Encyclopaedia Britannica Macropaedia) да бидат вклучени не само Романија и Војводина туку исто така и Словенија и Молдавија, но не и Грција – што е навистина географски чудно зашто полуостровот на тој начин неприродно е осакатен од неговата најјужна страна. Да се

случува ова осакатување од страна на западот или од северот, полесно би било разбирливо, од гледна точка на географијата на полуостровот, зашто „коренот“ на полуостровот и може да се помести, додека за „крајот“ тоа би било невозможно – освен ако не се редефинира поимот „полуостров“. Дали ваквото ново толкување на Балканот е резултат на влезот на Грција во Европската Унија и потребата својата членка да ја претстави во подобра светлина и да ја оттргне од „сеништата на Балканот“, или пак на обидот на Грција самата географски да се дистанцира од Балканот за потем да може да претендира да биде негов политички и економски „лидер“, е отворено прашање што бара пообемни истражувања. Но едно е јасно, сè до дваесеттиот век и Грција ја делела судбината на Балканот, за што говори следниов извадок преземен од согледбите на пасторот Роберт Велш од предминатиот век: „и Грците, дури во најкултивираниот период од нивната историја, извршувале најголеми бруталности и меѓу себе и кон туѓинците, и секогаш очекувале и доживувале слични одмазди“ (Walsh 1836: I, 141).[1]

Дека нешто чудно се случува со географијата на Балканот посведочува и 77. светски конгрес на ПЕН центрите што се одржа неодамна во Белград од 12-17.9.2011 година, значи само пред неколку недели, каде што учествував како делегат на македонскиот ПЕН центар и присуствував, та и дискутирав на средбата на балканските ПЕН центри на која се оформи т.н. балканска мрежа за соработка, во која зедоа учество ПЕН центрите (географски од север кон југ во однос на земјите од поранешна Југославија) на Словенија, Хрватска, Босна и Херцеговина, Црна Гора, Србија, Косово, Македонија, како и центрите на Романија, Бугарија и Турција, а потоа кон оваа група побара да се приклучи дури и Молдавија – што на задоволство на учесниците на пленарната седница го поздравија сите учесници со акламација, но кон оваа мрежа не се приклучи и Грција, како таа да не е на Балканот!

За жал, истово ова може да се забележи и во една прекрасна книга на англискиот професор Ендрју Хемонд посветена на антологиски извадоци од патописите на англо-американските автори за Балканот, во периодот од 1600-тата до 2005-тата година (Hammond, 2009). Инаку и во оваа антологија изоставени се, за жал, патописите што се однесуваат на Грција, а образложението на авторот зашто е тоа така, иако е доста неубедливо, се наоѓа во една фуснота од предговорот на книгата, каде што се укажува на следново: „Иако ситуирана на полуостровот, Грција често била одделувана од патниците од југоисточните европски нации, гледајќи ја нејзината култура и историја на особен и комплексен начин, така што за тоа е потребен засебен том. Следствено, патописите за Грција не се вклучени овде“ (Hammond, 2009: XX).

Ова покажува дека дури и географскиот концепт на Балканот арбитрарно и политички се менува, а за културолошкиот концепт не треба и да се зборува, зашто тој, Балканот, во очите на патниците од Западот, постојано се претставува како „див“ (Jezernik, 2007), или како негативната другост на Европа (Jezernik, 2007a), се претставува потоа и како „сениште“ што создава од себеси и еден нов поим со крајно негативни конотации: „балканизација“. Прочуената историчарка Марија Тодорова затоа и недвосмислено вели: „Едно се-

[1] ‘and the Greeks, even at the most polished period of their history, perpetrated the greatest cruelties both on each other and on strangers, and always expected and suffered a similar retaliation’ (Walsh 1836: I, 141).

ниште кружи над културата на Западот – сеништето на Балканот. Сите сили влегле во свет сојуз за да го избркаат ова сениште: политичарите и новинарите, конзервативните научници и радикалните интелектуалци, моралистите од сите видови, родови и облици. Постои ли барем една соперничка група којашто нејзините противници не ја оцрниле како 'Балкан', или не ја обвиниле за 'балканизација' ? Кој од обвинетите не возвратил жигосувајќи го тој чин како 'балканизам'?" (Todorova, 1999: 15).

Потврда за ваквите ставови на Тодорова наоѓаме и во веќе спомнатата книга на Ендрју Хамонд, каде што тој во предговорот ги пренесува ваквите ставови кои се движат во опсег од „страв до фасцинација" (Hammond, 2009: VII), но и во неговиот јасно изразен критички однос кон ваквите „вистини" на патописците кои најчесто „ги мешаат фактите со фикцијата … станувајќи медиум на најлош вид на расизам и на културен супрематизам" (Hammond, 2009: X).

Балканот во очите на англиските патописци се претставува како „примитивно, варварско општество без ред и поредок", нешто слично на Конрадовската претстава на Африка од неговиот роман од 1902 година „Срцето на темнината", само што сега „овој вид на 'црн континент' се наоѓа на прагот, и очајно бара надворешно администрирање" (Hammond, 2009: XI). На сиве овие негативни одредби врзани за Балканот укажува и Словенецот Божидар Језерник кога ги критикува предрасудите врзани за Балканот кои него го разбираат преку „негативните конотации на валканост, пасивност, недоверливост, непочитување на жените, конспиративност, бескрупулозност, опортунизам, индолентност, суеверие, летаргичност, непринципиелна и преамбициозна бирократија, и така натаму, и така натаму. И во самите балкански јазици наскоро терминот Балкан стана синоним за недостаток на цивилизираност и за назадност. 'Балканот', оттаму, евоцира не толку специфичен простор колку идејата за еден локализиран хаос, на балканизација, на примитивни расправии и праисконски начини за нивно разрешување" (Jezernik, 2007a).

Во однос, пак, на семантиката на зборот „Балкан" и на неговите деривации: „балканство", „балканизам", „балканизација", „балканштина" итн., постојат голем број социолингвистички истражувања меѓу кои едно од последните доаѓа дури од Јапонија и претставува успешно расветлување на зборот „Балкан" и тоа во рамките на јазичната употреба на самите припадници на балканскиот географски простор. Теоретичарот Кеико Митани од универзитетот *Кјото* во Јапонија, со помош на релевантна и обемна библиографија како и на сопствените истражувања од дневниот и од неделниот печат на просторите на поранешна Југославија, во студијата „Балканот како знак" ги анализира јазичните и културолошките стереотипови врзани за Балканот (однадвор внесени но и однатре прифатени), при што неговите заклучоци се прецизни и неоптоварени од типичните предрасуди присутни кај научниците од Западот. Митани јасно укажува дека во неговиот труд се анализирани белезите на „зборот (знакот) *Балкан* во лексикографската традиција, во синтаксата и во семантиката на современите медиумски текстови и во само-идентификацискиот контекст на екс-југословенските луѓе. *Балканот*, ... е *далеку посложена стварност*. ... Околностите во екс-југословенските земји се менуваат. Јазичните и вербалните изведби – продолжува Митани – се менуваат заедно со промените во стварниот свет. Употребата и појавата на (зборот) *Балкан* ќе биде клучот за разбирањето на промените во јазичната изведба и на општеството што го

користи овој збор, а да се продолжи (со иследувањето на) *Балканот* ќе биде и наша идна задача“ (Mitani, 2007: 309-310).

Се разбира, со какви сè нови значења ќе се здобива зборот Балкан и на самиот Балкан но уште позначајно во светот, ќе биде и клучот за промената на самопочитувањето наспроти самопотценувањето на луѓето од Балканот.

Првичниот класичен и традиционален говорот за Балканот, од гледна точка на Европскиот „цивилизиран“ граѓанин, патописец или теоретичар, беше наведен како нужен вовед во она што ќе следува, а ќе претставува обид културолошки да се расветли синтагмата „балканска крчма“ и во неа сервираната благо-солена одредба - „македонска салата“!

Синтагмата-стереотип „балканска крчма,“ која во себе содржи крајно негативни конотации, иако како да е изникната и оформена однатре, зашто мнозина укажуваат на прочуениот опис на хрватскиот значаен писател Мирослав Крлежа (1893-1981), во кој се среќава оваа синтагма, сепак, таа, како што ќе видиме подоцна, непосредно е внесена однадвор, и тоа од Германија. Инаку, дури и местото каде што Крлежа ја употребил оваа лингвистичка колокација е дубиозно, зашто сите извори, до коишто и јас дојдов, укажуваат на авторството на Крлежа, но никој не посочува и во кое негово дело може да се најде овој исказ. Иако некои укажуваат на книгата „Хрватска рапсодија“ од 1918 година (Krleža, 2001 [1918]), таму, и според зборовите на прецизниот јапонски истражувач Митани, ваква сентенција не може да се пронајде (Mitani, 2007: 291). Како и да е, на Крлежа му се припишуваат овие тешки зборови врзани за балканскиот политички и социо-културен менталитет, претставени низ метафората за „балканската крчма“: „*кога во балканската крчма ќе се згаснат светлата, тогаш светкаат ножевите*.“

(Слика 1.)

Инаку оваа крлежијанска слика за Балканот како екфрастички непосредно да ја пренесува сликата за Балканот предадена во германското (берлинско) седмично сатирично списание „Кладерадач“ (Kladderadatsch) од 13 септември 1903 година, односно караикатурата објавена само еден месец по нашето Илинденско востание, карикатурата во која е нацртана балканската крчма во која господарот на крчмата (Турчинот) е само нем сведок на она што се случува во крчмата (Османлиското царство) во која секој со секого, од балканските народи посетители на крчмата, во која веќе ништо не останало на своето место и ништо не е цело, се тепа, се дави, со ножеви се боде и се убива. Двајцата крупни и нервозни полицајци се претставници на Австрија и на Русија, а зад вратата, оддалеку, Американецот, Вујко Сем во адмиралска униформа сè уште само набљудува и не се меша во расправиjата во која полицајците бараат од Турчинот „кафеанџија“ да воспостави ред во „балканската крчма“, а тој, пак, изгубено, исплашено и снисходливо само прашува: „Што треба да сторам, мои господа?“ (види Сл. 1).

На оваа карикатура ѝ претходи една друга карикатура непосредно пред Илинденското востание од 17 мај 1903 година, карикатура во која балканската крчма сè уште е под контрола на крчмарот, султанот Абдул Хамид. Неговата меана, иронично, се именува „Кај чесниот Абдул Хамид“, а тој сè уште ја има моќта да ја контролира крчмата, зашто успева да се справи и од неа да ги избрка раскалашените и наметливи гости Србите и Грците, додека бугарскиот цар Фердинанд е претставен како посетител кој гледа отстрана, и како што вели, при анализита на оваа карикатура, српскиот историчар Милан Ристовиќ во неговата суптилна студија „Црниот Петар и балканските разбојници“, тој се „држи за секој случај за туѓината, како и секогаш дотогаш ’кога нешто се случува дома‘. Но тој е оној што, оддалеку, со камен го крши излогот на Абдул Хамидовата ’меана‘ “ (Ристовиќ, 2003: 20-22). Самата споредба на Балканот со разулавена крчма во која не се знае ни кој пие ни кој плаќа е, всушност, сликата за Балканот и за балканските народи од почетокот на 20 век, слика од која постапно изникнува и другата јазична колокација врзана за „македонската салата“. Затоа, не случајно, во веќе спомнатата студија на Милан Ристовиќ, објавена двојазично на српски и на англиски јазик, едно битно поглавје посветено на состојбите на Балканот околу 1903 година, носи наслов „Македонска салата“, со јасна назнака дека во „балканската крчма“, веќе од 1903 година, па сè до 1914 година, односно до почетокот на Првата светска војна, „се згуснува балканската лута чорба“ (Ристовиќ, 2003: 18), а борбата околу Македонија се претставува како борба околу вкусната „македонска салата“. Заклучоците од студијата укажуваат јасно на моќта на визуелното и на хумористичното, употребени во информативно-пропагандни цели, при што карикатурите објавувани во сатиричните списанија „Кладерадач“, „Улк“ и „Симлицисимус“ „се една од основите за анализата на негативната слика на Балканот како слика на другиот“ (Ристовиќ, 2003: 76).

Од друга страна, како и колку „реално“ изгледала балканската кафеана и тоа во хотел на југот на Балканот, поточно во Ниш, од почетокот на 20 век, можеме да утврдиме од описот што ни го предава во својот патопис англичанецот Хенри де Винд, кој во книгата „Низ дивата Европа“, како што се гледа и од насловот, од позиции на неуспешен кембрички студент, дава темна слика на дивиот и мрачен дел на Европа. Краткиот опис на „Hotel d’ Orient” со неговата крчма од градот Ниш, не е ни најмалку пријатен: „Таканаречениот рес-

торан беше правлив и скуден, јадењата се сервираа на изгнасени чинии, додека мојата соба имаше помошен кревет со чаршафи кои очигледно претходно ги користеле гости со сомнителна хигиена“ (de Windt, 1907: 185).

Но, она што, сепак, ја карактеризира сликата за „македонската салата“ во „балканската крчма“ е фактот на обилноста од разнородни составки што ја градат суштината на салата. Без оглед дали станува збор за разновидна зеленчукова салата прелиена со мајонез, како што ја приготвуваат французите (а која ние ја именуваме како „руска салата“), или пак станува збор за овошна салата составена од голем број најразлични егзотични растенија, како што ја приготвуваат Италијанците, Шпанците и Латиноамериканците, и во едниот и во другиот случај станува збор за мешани салати со голем број различни состојки (од зеленчук или од овошје). Идејата е повеќе од јасна: да се покаже измешаноста на населението, на нациите и на религиите на просторот на Македонија, за оттаму и да може да се посегне по овој хетероген но вкусен предел. Да се изгради слика за другиот како за некој кој е толку различен и хетероген што едноставно и не може да се трансформира во чиста и едноставна салата, да речеме од варени компири. Без оглед што оваа салата не е и не мора да биде толку вкусна, таа е едновидна или монокултурна а повеќевидните или „мултукултурните салати“ иако се вкусни и привлечни, во времето на создавањето на овие стереотипови, не биле на добар глас.

Но, бидејќи денес разновидноста на храната станува идеал на и во нашиот глобализиран свет зошто да не биде можно и пресвртувањето на овој стереотип за „македонската салата“ од нешто лошо и непосакувано, измешано и хетерогено, во нешто совршено избалансирано во составките, нешто што дава прекрасен вкус како резултат на единството во мноштвеноста.

Така „другоста“ и „идентитетот“ ќе можат да се исчитуваат поинаку и од позициите на „храната – како уметност и како идентитет“ и, обратно, на „уметноста и на идентитетот – како храна“! На тој начин вкусот и мирисот на татковината, за кои говорев во еден друг свој текст (Џепароски, 2006), ќе можат да се почувствуваат во сета своја убавина, и за нас и од нас, но и од нас за другите. Изборот, без никакви стеснувања и предрасуди и без никакви негативни стереотипови, сосем неоптоварено да се користат изразите како „Балкан“, „балканска крчма/меана“ и „македонска салата“ ќе наликува тогаш на изборот за кој говори Жак Дерида во однос на тоа што значи да се одбере да се биде „Европеец“. Ставот на Дерида е наполно прифатлив и спроведлив, зашто тој вели: „Јас се чувствувам Европеец *меѓу другите нешта*, ќе значи ли тоа, со ова изјаснување, да се биде повеќе или помалку Европеец? И едното и другото, без сомнение. Нека се повлече една консеквенција од ова. На другите, во секој случај, и на мене *меѓу нив*, е да решам“ (Derrida, 1992: 83).

Би можел оттаму и јас, во духот на Дерида, да кажам: на мене е да решам дали ќе одам во посета на денешниве „балкански кафеани“ и дали таму ќе порачувам „македонски салати“ (овошни или зеленчукови со европска провениенција) или ќе си порачам совршена домашна, ем глобална ем локална, „македонска салата“ од печени пиперки, домати, лук, маслиново масло, магдонос (или македон – како што го именуваат понакаде низ Македонија!). Така би се чувствувал, меѓу другите, секогаш задоволен и сит, а на странците би можел да им речам, со мала доза на латинска надменост останата уште од времето на Плаут и на Јустинијан: ***Sapienti sat!***

Литература:

Ристовиќ, Милан (2003) *Црни Петар и балкански разбојници: Балкан и Србија у немачким сатиричним часописима 1903-1918*, Београд: УДИ-Чигоја штампа.

Џепароски, Иван (2006) „Другиот кака толкувач: возвишениот мирис и вкус на татковината“ во: *Балканска слика на светот* (прир. К.Ќулавкова), Скопје: МАНУ, стр. 185-190.

Derrida, Jacques (1992) *Other Heading: The Reflections on Today's Europe*, Bloomington: Indiana UP.

Durant, Will (1939) *The Life of Greece*. New York: Simon and Schuster.

Fanon, Franz, (1967) *The Wretched of the Earth*, trans. C.Farrington, Preface J.-P.Sartre, Harmondsworth: Penguin.

Hammond, Andrew (2009) *Through Another Europe: An Anthology of Travel Writing on the Balkans*, Oxford: Signal Books.

Jaeger, Werner (1945) *Paideia: The Ideals of Greek Culture I-III,* (trans. Gilbert Highet), New York: Oxford University Press.

Jezernik, Božidar, (2007) *Divlja Evropa: Balkan u očima putnika sa Zapada*, Beograd: XX vek.

Jezernik, Božidar, (2007a) "Europe and its Other (i.e. The Balkans)"***, perifèria*****,** Number 6, June 2007. http://antropologia.uab.es/Periferia/english/number6/Jezernik.pdf

Krleža, Miroslav (1918), *Hrvatska rapsodija*, Zagreb: Đorđe Ćelap; repr. 2001, in *Djela Miroslav Krleža*, vii, Zagreb: Ljevak, Matica Hrvatska, HAZU.

Mitani, Keiko (2007) „*Balkan* as a Sign: Usage of the Word *Balkan* in Language and

Discourse of the ex-Yugoslav People“ in *Regions in Central and Eastern Europe: Past and Present*, Edited by Tadayuki Hayashi and Fukuda Hiroshi, 21st Century COE Program Slavic Eurasian Studies. No.15.

Said, Edward (1978) *Orientalism*, London: Routledge & Kegan Paul.

Stoianovich, Traian (1967) *A Study in Balkan Civilization*, New York: Alfred A.Knopf.

Todorova, Marija (1999) *Imaginarni Balkan*, Beograd: XX vek.

Walsh, Robert (1836) *A Residence at Constantinople, During a Period Including the Commencement, Progress, and Termination of the Greek and Turkish Revolutions.*
London: Frederick Westley and A. H. Davis.

Windt de, Harry (1907) *Through Savage Europe*, London: T. Fisher Unwin.

http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/kla1903/0493 (сл. 1) Последен пристап 15.09.2011

MACEDONIAN SALAD IN BALKAN TAVERN: OTHERNESS AND IDENTITY

Ivan Djeparoski

Summary

The article is an attempt to approach historically and culturally to the collocations “Macedonian salad” and “Balkan tavern” in the context of the questions concerned with the “otherness” and “identity”. All those questions are considered through several examples connected with the view of the Other and from the standpoint of the stereotypes constructed on the Balkans, especially on Macedonia, in the domain of literature (travel writing) and visual representations (cartoons – satirical pictures). The text also, through an ironic and catachrestic approach, offers possibilities for a different reading of the analyzed and formerly established stereotypes.

821.111-992(049.3)
прегледен труд

ЛОВЦИ НА ДУШИ
Џ. Ф. Абот *Приказна за патувањето низ Македонија*

Јасемин Назим

ЈУ Музеј на Македонија, Скопје

клучни зборови: Абот, патопис, 1900 година, Македонија, етнички состав, пропаганди, македонски Словени,национален идентитет
key words: Abbott, travelogue, year 1900, Macedonia, ethnic mixture, propaganda, Macedonian Slavs, national identity

Белешките на странските патописци од минатите векови се извонредно скапоцен извор на податоци за историјата на секојдневниот живот во Македонија. Тие ни ја отсликуваат интимната историја на луѓето во Македонија - социјалните релации, обичаите, верувањата, навиките, вредностите, итн. Секогаш субјективни, честопати површни и оптоварени со стереотипови и предрасуди, патописците напати имаат длабок интуитивен увид во животот и во состојбите на духот кај овдешното население.

Како што пишува Марија Тодорова, во својата книга „Имагинарен Балкан“ (Todorova, 1999:159), патописите имале посебно место во англиската книжевност и неколку векови дури биле на второ место по читаност. Тие ги изразувале националните склоности и националниот карактер на самите Англичани, како и главните трендови на британската надворешна политика. Во XVII и XVIII век, англиските патописци се наклонети кон владејачката османлиска класа. Покрај традиционалната нетрпеливост кон муслиманите, сепак, нацијата која владеела со светот го признавала владејачкиот народ во Османлиската империја која веќе била во залез. Во XIX век, извештаите на британските патници стануваат сè покомпетентни, а некои покажуваат и длабоко разбирање на состојбите како и вистинско човечко сочувство (Todorova, 1999: 162, 167). Мекензи и Ирби, во 60-тите години на XIX век, преку својот патопис и јавните предавања за словенските области во балканска Турција, на англиската јавност ѝ ги откриле Јужните Словени и влијаеле на промената на јавното мислење и будење на интересот за нив (Todorova, 1999: 173).

Пред крајот на XIX век, според Тодорова, постоеле два обрасца на перцепција кај патописците - аристократскиот и буржоаскиот. Аристократите главно биле туркофили, со заштитнички став и сочувство кон селаните, додека либералната средна класа била наклонета кон христијанските народи на Балканот (Todorova, 1999:175, 191, 193). Вториот образец на перцепција ги надградил своите стереотипови на затечените предрасуди. Според Ребека

Вест, англискиот патник од XIX век имал главно неповолно мислење за христијанските поданици на Османлиското царство, оти ги сметале за валкани, неписмени, алчни, негостопримливи и невоспитани.

Кон крајот на XIX и почетокот на XX век, дошло до кулминација на еволуционистичките теории, а посебно на прогресионизмот како една од неговите верзии. Традициите на романтизмот довеле до методично проучување на балканскиот фолклор, а еволуционизмот го фиксирал Балканот во раните степени на човештвото. Буржоаската рационална култура сметала дека селаните се класа која се повлекува од центарот на сцената и останува само како куриозитет и ризница на архаични обичаи и верувања, па така руралната традиција на Балканот за Европа претставувала само етнографски музеј на отворено. Овој музеј бил податен за проучување на фолклорот и на јазикот, кои според Хердер, ја претставуваат суштината на идентитетот на народите (Todorova, 1999: 193-196, 224-225).

Во тој контекст, на преминот на вековите, 1903 година, се појавил патописот „Приказна за патувањето низ Македонија“ од Џорџ Фредерик Абот (1877-1947).[1] Абот бил воен дописник и писател од Англија, школуван на колеџот „Емануел“, во Кембриџ, каде што дипломирал во 1899 година. Бил специјален известувач од југозападна Европа за неколку лондонски весници. Покрај статиите во разни списанија, напишал и повеќе книги. Во 1900 година, универзитетот „Кембриџ“ го испратил во Македонија да го истражува фолклорот во оваа област. Во 1903 година, во Лондон, ги објавува книгите „Приказна за патувањето во Македонија“ и „Македонски фолклор“ (www.flipkart.com/books/1409905896).

Пред да се појави како книга, делови од овој патопис биле објавувани во лондонскиот „Гардијан“. Во нејзиниот предговор, пишува: „Книгата содржи некои од авантурите на истражувачот - можеби преамбициозен опис на неговите скромни искуства - и набљудувањата на мажите, на жените и на државните службеници. Неговата цел е само да ги опише работите, онака како што тие му се претставувале самите пред неговите очи, без благонаклоност и без страв. Трудејќи се да биде фер кон сите, најверојатно успеал сите да ги навреди“ (Abbott, 1903).

Книгата има 337 страници и содржи 39 поглавја, индекс и 9 илустрации, меѓу кои и карта на Македонија. Абот, своето патување го опишува хронолошки, почнувајќи од 27 август 1900 година, од железничката станица во Зубовце, Кумановско, завршувајќи го во декември, истата година, на Света Гора. За време на своето патешествие престојува во Солун, Серес, Дојран, Скопје, Велес, Поројј, Долна Џумаја, Демир Хисар, Мелник, Петрич, Нигрита, Провиста, Ангиста, Драма, Кавала, селата на север од железничката линија меѓу Серес, Демир Хисар и Драма - Радова, Пулиова, Сармусакли, Зихна, Зелиахова, Алистрати и Лиалиова кај Неврокоп.

Абот, кој во времето на своето патување имал само 23 години, себеси се квалификува како „скептичен набљудувач“. Колкави биле неговите предзнаења за Балканот - неговата историја, народи, актуелна политичка ситуација,

[1] Патописот на Абот го пронајде и го фотокопира мојот колега Гордан Николов, во библиотеката на Националниот етнолошки музеј во Осака, (МИНПАКУ), за време на неговиот студиски престој во Јапонија. Искрено му благодарам за пријателскиот гест со кој ми овозможи користење на оваа книга.

не ни е познато. Може само да се претпостави дека како дипломец на *Кембриџ*, испратен да го проучува фолклорот во Македонија, имал одредени познавања и увид во литературата . Не ни е познато и какви се и дали воопшто имал роднински врски со Џон - Џеки Абот, бизнисмен и лихвар од Солун, од средината на XIX век. Џеки Абот бил „Грк по религија, Британец по националност.“ Неговата фамилија живеела во Солун, од почетокот на XIX век, а тој го користел своето богатство стекнато од одгледување и трговија со пијавици, да стане еден од најголемите лихвари во регионот, преку корумпирање на властите. Фамилијата на Џон Абот останала моќна во Солун уште една генерација, но нивните пари бргу ги снемало (Мазовер, 2008 : 137-140). Голема е веројатноста дека Џорџ Абот припаѓал на истото семејство, зашто тој очигледно имал своја база и добри врски во Солун и го говорел грчкиот јазик, иако тоа воопшто не го споменува во својата книга.

И самиот вели дека единствен начин да дојдеш во контакт со луѓето и да ја видиш Македонија е да обезбедиш писма со препораки до одредени луѓе во внатрешноста, очекувајќи дека тие ќе те запознаат со други. При своето патување, Абот зема лажен идентитет на новинар на францускиот *Журнал де Салоник*, кој собира претплатници од внатрешноста. Неговото искуство на патување низ Турција не му препорачувало да го кажува својот вистински идентитет. „Беше потребно да се има оправдување за патувањето кое нема да предизвика сомнеж, нешто подразбирливо за османлиите, како што е истражувањето на книжевноста. Ова ми беше обезбедено од уредникот на локалниот француски весник, кој подготвено ја прифати мојата понуда да патувам како негов дописник. Тој ме назначи за редактор, а јас, за возврат, прифатив да разговарам со претплатниците во внатрешноста и да собирам претплати. „...Пишувањето не е меѓу должностите на дописникот во Турција, бидејќи единствените нешта што заслужуваат да се забележат се забранети теми. Турските власти се крајно сомничави и имаат аверзија кон странците кои ја гледаат голотијата на земјата и нејзината мизерија.“ Особено англискиот престиж прилично претрпел последните години, делумно поради политички причини, оти како што вели Абот тие „лаеле премногу а касале премалку за ерменското и други прашања.“ Во тескерето, што му го обезбедил британскиот конзул во Солун, пишува дека е новинар, и опишан е како многу висок, со светла коса и сини очи, иако „природата го благословила со средна височина, дури и низок, црна коса и темни очи.“ Тој дури си купил и фес за да не отскокнува од средината, но без оглед на тоа, Турците веднаш го препознавале дека е Англичанец по неговиот брз од, кој се разликувал од тромавото одење на Турците (Abbott, 1903 : 41-44, 121, 259, 264, 276). Абот наполно се вклопил во локалната шема на нејасни, скриени, лажни идентитети, кои обезбедуваат побезбеден живот. Цената на животот и на безбедноста е многу посуштествена од вистината.

Несомнено, Абот е талентиран писател, извонреден набљудувач, прилично објективен и непристрастен и ‘опремен’ со типично англиски, колонијален, надмен, но добронамерен хумор. Се интересира, пред сè, за самите луѓе, нивниот начин на живеење, облекување, обичаи и верувања. Големата слика, актуелната состојбата во оваа турска провинција, е дадена во втор план, без големи задлабочувања и анализи, но индиректно, јасно го гледаме распадот на Османлиското царство, несигурноста и стравот кои владеат, корупцијата, борбите на комитите, зулумите на Турците, сиромаштијата на се-

ланите, издигнувањето на христијанската градска класа, нетрпеливоста меѓу разни верски и национални групи, борбите на пропагандите. Тој дава извонредни описи на разни карактери и односи меѓу луѓето, преку опишување на конкретни случки и ситуации. Пренесува цели конверзации, со локални приказни, анегдоти и поговорки. Ги разоткрива притворноста и хипокризијата во односите меѓу христијаните и муслиманите, префинетите манири и церемонии на Турците и сервилноста и додворништвото од страна на христијаните. Ги отсликува националните карактеристики на разни народи кои живеат на територијата на Македонија.

Секако, неговиот приод е оптоварен со предрасуди и стереотипови, но и полн со разбирање и сочувство кон жителите на Македонија. Овој пристап наполно се поклопува со перцепцијата на англиските патописци за Балканот, од крајот на XIX век, како што брилијантно ја опиша Тодорова. Тој со интерес ги опсервира различните етноси кои ја населуваат Македонија, особено нивниот фолклор, а ќе најдеме и симпатија кон потчинетите народи и презир кон корумпираните државни службеници. Иако неговиот вообичаен британски филхеленизам е очигледен, тој е прилично објективен и знае да ги препознае позитивните и негативните особености на луѓето, кои во голема мера се одраз на нивната актуелна позиција во општеството.

Од особен интерес за нас се неговите видувања за етничкиот идентитет на македонските Словени, на самиот премин од XIX во XX век. Абот, Македонија ја третира како географска територија, во рамките на Османлиската империја која, според приложената карта во книгата, на север се протега до Скопска Црна Гора, на запад до Шара и Грамос, на југ до Олимп и Халкидик, на исток до Струма, Доспат и Тасос. Тој го прикажува своето видување за етничкиот состав на населението во секое место низ кое поминува или престојува.

Насекаде, населението живее измешано. Во Скопје, вели Абот „... жителите се главно Срби, Албанци и Бугари, со мало, но влијателно грчко малцинство. Околната земја ја обработуваат Словени, а ја поседуваат т.н. Турци. Муслиманите се често исламизирани Словени. Мешаниот состав е причина за бескрајни борби. Оваа заедница ги нагласува разликите во статус и вера и поттикнува вистинска братска омраза“ (Abbott, 1903 : 8). Во Велес, според него, „Христијаните, од кои поголемиот дел се нарекуваат Бугари, ги има двојно повеќе од муслиманите. Во директен антагонизам со Бугарите стои бројно малата грчка колонија, која ги вклучува најбогатите и најцивилизирани жители“ (Abbott, 1903: 9,10). Солун, според официјалната статистика, има 70 000 Евреи, како и бројно турско население, многу мал број на Срби, Романци и Бугари, како и европска колонија. Според Абот, пописот кај османлиите е необичен израз на ориенталниот хумор. Се прави заради даноците и, според еден државен службеник, не може да се очекува луѓето да бидат многу расположени да ги дадат своите имиња. Во Солун, пишува Абот, „секоја националност се облекува, зборува, лаже и се моли на свој начин, сосема различен од оној на своите соседи, и секој од нив негува традиционална антипатија кон сите други“ (Abbott, 1903 : 18-26).

Во Дојран живеат Турци и христијани, но иако минаријата даваат видлив доказ за верата на мнозинството од населението, не ја прецизираат неговата националност. Неговите жители, христијани и муслимани, како и повеќето луѓе долж железничката линија до Демир Хисар, зборуваат бугарски, иако

турскиот не е непознат во поголемите градови (Abbott, 1903 : 59-60). „Конфузна маса на колиби и неколку бели минарињa го отсликуваат муслиманскиот дел на селото Пороj, но има уште два Пороја, еден грчки и еден бугарски, или би требало да кажам, еден православен и друг шизматичен, така што овде се гледа целото македонско прашање во ореова лушпа - Словените дигнати против Грците, и обата народи соочени со заедничкиот непријател, против кого, сепак, тие ниту можат ниту ќе се здружат“ (Abbott, 1903 : 61).

Во Долна Џумаја, христијанската заедница, главно, ја сочинуваат Власи и Бугари, припадници на Патријаршијата. „Џумаја претставува феномен, секако не единствен, на население кое зборува влашки или бугарски и се смета себеси за Грци“ (Abbott, 1903 : 63). Иако изгледот на Серес е несомнено турски, христијаните се исто толку бројни како и муслиманите. Христијаните се зафатени со расни недоразбирања, засилени со религиска омраза. Грците се мнозинството на христијанскиот елемент, а малцинството го сочинуваат Бугарите, Србите и Власите (Abbott, 1903 : 75). Во Демир Хисар, помеѓу двете маала, тече поток, „симболизирајќи го јазот кој ги дели крстот и полумесечината, две сили кои егзистираат една покрај друга, а сепак никогаш не се среќаваат.“ Во грчкото маало има само по некој Бугарин, „доволно колку да биде вредно да се живее“(Abbott, 1903 : 98). Во селата Радова и Пулиова, како и во целата област на двете страни од реката Струма, како и во поголемиот дел на централна Македонија, словенскиот јазик преовладува во селата, додека во градовите тоа е грчкиот (Abbott, 1903 : 110).

„Мелник е главно грчки град, оаза на хеленскиот јазик, култура и традиција, сред областа населена со словенски селани и малку турски службеници“ (Abbott, 1903 : 120). Петрич е населен со половина христијани, најмногу Бугари, и половина муслимани, од кои мнозинството се „сунетисани Словени“. Пазарот во Петрич е „една шарена збирштина, која претставуваше колоритна панорама на национални носии и дијалекти, особености и вери“ (Abbott, 1903 : 154-182). Селата долж железничката линија, блиску до езерото Тахино: Сармусакли, Зихна, Зелиахова и Алистрати, се со мешано население, „христијани кои зборуваат бугарски, го користат турскиот, но само што почнуваат да учат грчки, христијани кои го усвоиле турскиот, како дел од мешањето или од самозаштита.“ Овие четири села ја формираат граничната линија помеѓу дискутабилната територија на север кон чисто хеленската област, која се простира до брегoвите на Егејот и која, иако има неколку муслимански населби, нема ниту една словенска заедница. Во Лилиалова, близу Неврокоп, се муслимани кои доскоро го користеле грчкиот јазик (Abbott, 1903 :227).

Во оваа вавилонска кула на јазици, носии и обичаи, каде што „со-цијалните класи се така споени како никаде во Европа, а ниту еден човек се чини не е на своето право место“ (Abbott, 1903 :228), прашање е дали и како Абот ги препознава и им го одредува идентитетот на македонските Словени. Најчесто тој словенското население во Македонија го именува како Бугари. „Во Велес, поголемиот дел на христијани се нарекуваат Бугари, барем во времето за кое зборувам, но би било избрзано да тврдам дека сè уште е така; бидејќи на Балканот националноста е променлива категорија, со која таквите поими како чувство, крв или јазик имаат малку заедничко“ (Abbott, 1903 : 9-10). „Како што минарето е сигурен знак за присуството на Турците, така кафеаната е за Грците, но Бугаринот, смета Абот, е прененаметлив по природа за да има сомнителен бец... Неговите религиски и политички чувства немаат

доволна боја, не се изразуваат гласно“ (Abbott, 1903 :59-60). „На моите испрашувања за националноста на овие луѓе добив два одговора, контрадикторни навидум, но сепак соодветни за оние кои се блиски со источниот начин на мислење и изразување. Комесарот, Турчин, ги нарече Грци, или поправо, Рум. Тој мислеше на нивната религија. За него, христијанин и Грк се заменливи термини. Инженерот, Европеец, ги нарече Бугари мислејќи на нивниот јазик. Но, со едноставна алгебарска операција, се добива збирниот резултат - христијани кои зборуваат на словенски идиом, што е најдалеку што еден внимателен истражувач може да отиде со чиста совест“ (Abbott, 1903 :60).

Понатаму, Абот пишува: „Ретко е можно на Словените во Македонија да им се припише посебна националност со каков било степен на сигурност. Нивниот јазик е несомнено словенски дијалект, почист на северот, и сè поизмешан со грчкиот, како се оди кон југ. Ризично е да се каже нешто повеќе од ова. Македонскиот Словен му е подеднакво разбирлив или неразбирлив и на Србинот и на Бугаринот. Во некои области сличноста е поголема со едниот идиом, во други со другиот ...невозможно е да се обележи цврста линија помеѓу ривалските сфери на влијание... За самите македонски селани, освен оние од крајниот југ, чија хеленска националност е недискутабилна, тешко може да се каже дека имаат каква било национална душа, или поточно, каква било душа. Ако како млади ги зафати бугарската пропаганда и се школуваат во нивните школи, тие се надоени со идејата дека се Бугари. Ако први стигнале Србите, тие стануваат Срби. Побрзите и побогатите ја одредуваат националноста. ... Во едно исто домаќинство, понекогаш, ќе се најдат претставници на сите гранки на човечкото семејство; таткото тврди дека има српско потекло, синот се колне дека во неговите вени тече само бугарска крв, додека ќерките, ако воопшто им се даде глас, подеднакво се сигурни дека се наследнички на Елена од Троја или на Катерина од Русија. Старата мајка е главно задоволна да ги изрази своите национални убедувања со изјаснување дека е христијанка. Вистинска комедија на забуни, каде што никој не знае кој е, но секој инстинктивно чувствува дека секој е некој друг. ...Македонија може да се опише како област населена со новородени души кои талкаат во потрага по тело и се губат себеси во таа потрага“ (Abbott, 1903 : 80-81).

Иако забележува дека словенскиот јазик преовладува во селата низ поголемиот дел на централна Македонија, Абот смета дека „јазикот не може да служи како непогрешлив водич за истражувачот на националностите, бидејќи има голем број на селани кои зборуваат бугарски, но сметаат дека имаат грчко потекло објаснувајќи дека нивниот говор се должи на контактите со бугарските соседи: Тие не го учат нашиот јазик, така што ние мораме да го научиме нивниот.[2] „…Но, различните народи се така безнадежно испреплетени и измешани во овие централни области, што не би било сигурно ниту научно да се извлечат какви било позитивни заклучоци од нивниот надворешен изглед. Може само општо да забележиме дека земјоделецот и селанец кој, иако може да се нарекува себеси Грк, Бугарин или Србин според чувството или случаен интерес или состојбата на политичкиот барометар, во своето држење има печат на нехеленско потекло. Колку се оди кон север толку се понагласени овие

[2] Ова би го споредила со една современа појава кај исламизираните Македонци од кои дел се сметаат за Турци, и мислат дека не го говорат турскиот јазик бидејќи не го учеле на училиште.

карактеристики“ (Abbott, 1903 : 110). „Околината на Мелник е населена „со словенски селани: чесни, вредни, сериозни, но глупави, троми, неартикулирани и малку неинтересни.“ Положбата на селаните, Абот ја опишува како гладување насред изобилство. „Длабок впечаток ми остави непобедливото трпение и незгасливата верба во иднината. Нивното чувство за правдина се побунува против идејата дека тие се предодредени да го влечат ланецот на ропството засекогаш и сè уште го држат запален факелот на надежта. Тоа е единственото светло што ја осветлува пеколната темнина на нивните животи“ (Abbott, 1903 : 148).

Во Петрич, христијаните се поделени на Бугари и Грци, а Бугарите го претставуваат мнозинството, кое „…се одликува со трпелива штедливост и непретприемлива работливост, особена за селаните од оваа раса. Нивниот начин е бавен но сигурен. Тие се емпатични синови на земјата, во која, се чини, се толку длабоко вкоренети како и дрвјата и пченките меѓу кои живеат. Нивните лица се загрижени, спечени од сонцето, со длабоки брчки; грбовите им се повиени од постојано свивање. Не се елоквентни, но затоа се облагородени со капацитет за постојана, непрекината работа, која нивните брилијантни грчки соседи ја немаат... Бугаринот никогаш не сонува дека има свет зад границите на неговата нива, или има бледа претстава за неговото постоење, но нема желба да оди таму. Има некоја добра, солидна, иако помалку груба состојка во овие славо-татарски селанчишта, и во подобар режим тие несомнено би се развиле во крајно корисни и продуктивни, иако неорнаментални членови на општеството. ...Тиранскиот јарем под кој живеат ги присилува да ја проституираат својата фина интелигенција за да се самозаштитат. Принципот на христијанската понизност е вграден во поговорките од типот: „Стапот што се витка не се крши“; „Ведната глава сабја не сече.“ Населението е учено да не очекува ништо и да се задоволи со малку. Но, кога се меѓу своите, си даваат оддишка на чувствата со прилично остри зборови. Коџабашијата во Петрич му рекол на Абот: „Ова не е живот. Ние сме робови. Трпеливоста е нашето единствено прибежиште. Нема никаква надеж за спас. Ние страдаме последниве пет века и ниту еден христијански владетел не ни подаде рака да нè спаси. Но, ќе дојде денот на пресметка. Господ е голем.“ Муслиманите во Петрич се во најголем број сунетисани Словени, кои се разликуваат од своите христијански соседи само по начинот на живот наметнат од верата (Abbott, 1903 :182).

На крајот на XX век, Македонија била регион без јасни граници во рамките на османлиската држава, и дури не била формализирана како посебен административен ентитет. Опкружена со новосоздадените држави - Грција, Србија и Бугарија, таа влегла во фокусот на нивните експанзионистички амбиции. Сите тие можеле да посочат „неослободени браќа“ или историски територии надвор од границите што им ги определиле големите сили. Религијата, особено христијанското православие, станала значаен фактор на Балканот, по колапсот на Османлиската империја и белег на националниот идентитет. Сер Чарлс Елиот, во 1900 година, напишал: „Во Македонија расата е само политичка партија“ (Мазовер, 2003 : 102, 106, 132). Користејќи ја верата и црквата и со нив поврзаните училишта, Бугарите, Грците и Србите водат безмилосна борба за придобивање и приклучување на македонските Словени во своите национални атари.

Абот има јасен увид во дејноста на бугарската, грчката и на српската пропаганда како и во нивните методи на работа. „Во Солун, пишува Абот, Бу-

гарите имаат свои школи, како опозиција на грчките, но иако нудат бесплатна храна и сместување, не можат да се пофалат со некој забележителен напредок. Нивните установи го посакуваат престижот на антиката и високите стандарди на ефикасност кои ги имаат достигнато нивните хеленски ривали, и нивната цел, се чини попрво политичка отколку образовна. И Романците и Србите се обидуваат да ги промовираат своите политички интереси преку образованието, но нивните резултати се помалку охрабрувачки од оние на Бугарите“ (Abbott, 1903 : 21). „Серес е центар на активноста на сите пропаганди кои се борат да ги востановат своите барања во Македонија. Тука се бугарската, српската и романската мисија“ (Abbott, 1903 :77). „Македонските селани, забележува Абот, се задоени со идејата дека се Бугари, но ако први стигнале Србите, тие стануваат Срби. Побрзите и побогатите ја одредуваат националноста... Интересите на Србите и Бугарите често се судираат, но немаат проблем да се помират поради заедничките интереси. Посилна е борбата меѓу Словените и Хелените“ (Abbott, 1903 : 81-82).

„Петрич е едно од местата во Македонија каде што кавгата помеѓу Грците и Бугарите е најсилна. Борбата за надмоќ помеѓу Словените и Хелените, битка стара колку и ридовите, тука, повеќе од каде било, се идентификува и се загорчува со религиозната борба која беснее помеѓу следбениците на бугарската Егзархија и на грчката Патријаршија – шизматичката и ортодоксната страна. Овој анимозитет ги опфаќа и ги труе сите односи во животот, приватниот, не помалку од јавниот. Еден Грк, под никакви услови нема да зборува или да се ракува со Бугарин. Ниту пак некој Бугарин ќе претпочита дуќан што го држи Гркот. Антипатијата помеѓу двете националности се крева речиси до физичка одбивност. Таа го надминува на големо непријателството и на двајцата кон Турчинот, кој ги има фрлено во правта веќе пет века на најлошо замислива опресија... Страста од пазариштата често се пренесува во самото семејство. Во Петрич, како и во други делови на Македонија, најдов многу куќи каде поделбите се меѓу самите членови на семејството, едни ја поддржуваат едната, а други спротивната кауза. Не дека поделбата е секогаш заснована на искрено разминување на политичките или религиозни погледи. Патриотизмот, во премногу случаи, може да се поистовети со паричникот. Бугарската пропаганда не штеди сили и средства за придобивка на приврзаници, и многу следбеници на бугарската партија во Петрич, и во други области на централна Македонија, добиваат месечна плата. Ова е една од методите која ја применуваат овие нови ловци на души; практична, но прилично скапа метода, која не секогаш е и успешна. Има дури и во Петрич луѓе кои нема да си ги продадат душите за сребро. За нивна конверзија се користи друг, потежок и поевтин метал. Еден високо почитуван жител на Петрич ме уверуваше дека веќе извесно време во минатото и двете методи биле применувани врз него. Му биле понудени околу 6 фунти месечно ако ѝ се придружи на Егзархијата – ова веројатно е пазарната вредност на првокласна македонска душа – или слободен премин во бесмртноста, доколку одбие. Тој одбил, и оттогаш живее во постојан страв, кој е потврден со судбината на другите... Со мудра комбинација на овие две методи – корупција и застрашување, бугарската пропаганда веќе успеала да придобие повеќе од ¾ на христијаните во градот, од нивната мајка црква. Тие веќе присвоиле една од двете цркви, и во времето на мојата посета, се бореа напорно да ја земат и другата“ (Abbott, 1903 :156-158). Политиката на турските власти била да одржува добри односи со двете страни од кои тие примале поткуп (Abbott, 1903 :172).

И руските панслависти имале свој удел во оваа пропаганда. На Света Гора постоела долгогодишна борба меѓу хеленизмот и славизмот, а сесловенското движење напредувало, финансирано од Русија (Abbott, 1903 :330 - 333). „Жителите на селата близу устието на Струма ми кажаа дека не многу одамна руски поморски офицери истражувале дел од брегот и се изненадиле, слушајќи како се говори грчки во областа која пансловенските памфлетисти ги учеле дека се бугарски. Но, географијата не е единствената тема која се третира како политичко прашање во овој чуден агол на Европа. Во своите прокламации, водачите на Славо-македонскиот комитет го сметаат Александар Велики за свој национален херој“ (Abbott, 1903 :278).

Во времето кога Абот патувал низ Македонија, свеста на христијанските селани во османлискиот систем не била обликувана ниту со училишта ниту со војска, двете клучни институции преку кои модерната држава го пропагира националниот идентитет. Преминот на вековите е токму тој период кога носителите на модерната етничка политика, во селата сретнале еден преднационален свет, каде султановите христијански поданици имале чувство на припадност на една заедница дефинирана со религијата, а јазичните разлики биле помалку важни од нивната заедничка православна вера. Поради тоа, во официјалните истории на Балканот, кои им служеле на интересите на националните држави, не влегувале колебливите, двосмислени гласови на селаните (Мазовер, 2003 : 68-69). Роднинските, селските, регионалните и верските колективни идентификации биле за нив побитни од етничките.

Не само кај Абот туку и кај сите други набљудувачи однадвор, мултиетничката слика на Македонија, религиската фундираност на османлиската држава, преднационалната свест на голем дел од населението и делувањето на соседните пропаганди придонесувале за формирање на една матна претстава за етничката припадност на словенското население во Македонија. Тоа и не е за чудење, со оглед на тоа што македонската национална свест во тој период е во фаза на формирање, пред сè, во редовите на македонската интелигенција, буржоазија и на револуционерното движење. Оваа свест, не била сè уште јасно дефинирана меѓу широките народни маси и доминантното селско население.

Абот тешко се снаоѓа во динамичниот процес на формирање на националните идентитети, кои кај балканските нации се формираа врз база на предмодерните етнички идентитети или етнии, во процеси со кои демотските етнии се преобразуваат во етнички нации. Овој процес станува важна, дури и најбитна категорија меѓу колективните идентитети во XIX и XX век (Smit :197). Етничкиот идентитет, пак, според етнолозите, антрополозите и филозофите, не е еднаш засекогаш зададена категорија. Според руските теории за етносот, западноевропските за етницитетот, етничките групи, заедници и категории, етниите и слично, се работи за променлива и динамична категорија која е производ на посебни историски сили и оттаму е подложна на историски промени. Етнијата е сè друго само не исконска, примордијална категорија (Широкогоров, 1998; Putinja , Stref-Fenar, 1997; Smit, 2010; Крамариќ, 2010). Етничката припадност, според Биенен, не се усвојува со раѓањето (Крамариќ, 2010 : 15) и како што се менува религијата може да се смени и етничката припадност (Smit, 2010: 39-44).

Очигледно, на Абот не му се познати овие категории, а не му е позната ниту дејноста на македонските просветители и преродбеници од XIX век (Корубин, 1970; Паликрушева) ниту пак на македонската револуционерна органи-

зација, кои несомнено ќе одиграат пресудна улога во етничкото себеосознавање и обособување на Македонците и ќе ги постават основите за формирање на македонската нација. Но, факт е дека дејноста на сè уште скромната македонска интелигенција во овој период, не била доволно длабоко навлезена меѓу доминантната селска словенска популација во Македонија, за да може да биде препознаена преку „скромните искуства“ на овој истражувач.

Соочен со разноликост на народи кои ја населуваат Македонија, каде „националноста е променлива категорија, со која таквите поими како чувство, крв или јазик имаат малку заедничко“ (Abbott, 1903 : 9-10), Абот има доволно доблест и научничка чесност да констатира дека припадниците на словенското население во Македонија се христијани кои зборуваат на словенски идиом сомневајќи се дека не се работи ниту за Бугари ниту за Грци ниту за Срби.

Овој трпелив и вреден народ, како што го опишува Абот, кој ја користи својата фина интелигенција за да се самозаштити и да преживее, станува цел на ловците на души на соседните пропаганди. Многу веројатно, и овој лов на души придонел кај Македонците да се искристализира свеста дека се нешто друго, поинакво од сите нив. Абот, кој е образуван и квалификуван истражувач, со релативно неутрален поглед однадвор, документирајќи ја актуелната состојба во Македонија во овој турбулентен премин на вековите, преку конкретни и илустративни примери, дава една за нас скапоцена, иако не сеопфатна, слика за развојот на идентитетските процеси кај Македонците, како и пречките и предизвиците кои стоеле пред нив. Овие субјективни описи на интимната историја на Македонците во 1900 година обезбедуваат историско разбирање на промените кои ќе настанат во првата половина на XX век - Илинденското востание, распаѓањето на Османлиското царство, балканските и двете светски војни, кои ќе бидат дополнителен импулс во мобилизирањето на народните маси во Македонија, во нивната етничка консолидација и во градењето на колективниот македонски национален идентитет.

Литература:

Abbott, G.F. 1903. *The Tale of A Tour in Macedonia*, London, Edward Arnold, Publisher to H.M. India Office

Kiznije, Ž. 1996. *Etnologija Evrope*, Beograd, Biblioteka XX vek

Крамариќ, З. 2010. *Идентитет, текст, нација, интерпретации на црнилата на македонската историја,* Скопје,Табернакул

Корубин, Б. 1970. *Националноста, националната свест и јазикот*, Скопје, Нова Македонија

Мазовер, М. 2003. *Балканот, кратка историја*, Скопје, Евро-Балкан Прес

Мазовер, М. 2008. *Солун град на духови, Христијани, Муслимани и Евреи*, 1430-1950, Скопје, Аз-Буки

Паликрушева, Г. 1996*. Развој на македонската етнологија*, во *Етнологија на Македонците,* Скопје, МАНУ

Putinja F., Stref-Fenar Ž. 1997, *Teorije o etnicitetu*, Beograd, Biblioteka XX vek

Todorova, M. 1999. *Imaginarni Balkan*, Beograd, Biblioteka XX vek

Smit, A.D. 2010. *Nacionalni identitet*, Beograd, Biblioteka XX vek

Широкогоров, С. М. 1998*. Етнос*, Подгорица, ЦИД

FISHERS OF SOULS
G. F. ABBOTT *THE TALE OF A TOUR IN MACEDONIA*

Jasemin Nazim

Summary

George Frederick Abbott was an English correspondent and writer. He described his travel in Macedonia during 1900 in the book “The Tale of a Tour in Macedonia”, published in London in 1903. An excellent observer and talented writer, Abbot presented a rather objective picture of the people and life in Macedonia.

Abbott describes the life and interrelationc of the people of various ethnicities and religious beliefs living on the territory of Macedonia during the last years of the Ottoman rule. His observations on the ethnic identity of the Macedonian Slavs are of special interest for us. Most often he names them as Bulgarians, but he is honest enough to conclude that it is rarely possible to assign to the Slavs of Macedonia a distinct nationality with any degree of certainty. “Christians speaking a Slavonic idiom is as far as the cautious student can go with a clear conscience”, writes Abbott. These patient and laborious people, as he describes them, who used their fine intellect for self-protection and survival, were targets of the “fishers of souls” working for the interests of the neighboring Balkan nations: Bulgarians, Serbs and Greeks. According to Abbott, the faster and the richer determined the nationality.

The multiethnic picture of Macedonia, the religious foundation of the Ottoman Empire, the prenational state of mind of the majority of the population, as well as the ambitions and actions of the neighboring states, contributed to the creation of a blurred notion for the nationality of the Macedonian Slavs, not only to Abbott, but also to the majority of the contemporary European observers.This is not surprising, as in that turbulent period of the turn of centuries, the Macedonian national self-consciousness was still in the process of formation, primarily among the Macedonian intelligentsia and the revolutionary movement. The dominant rural population had probably not yet clearly defined its identity in that particular period. By describing the situation in Macedonia, through exact an illustrative examples, Abbot provides an important contribution for understanding the identity processes of the Macedonians, as well as the obstacles and challenges they confronted .

811.163.3:323.1
стручен труд

НАЦИОНАЛИЗМОТ НА МИСИРКОВ: ЈАЗИК, ИДЕОЛОГИЈА, СЕНТИМЕНТ

д-р Ангелина Бановиќ-Марковска

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
Филолошки факултет „Блаже Конески“

клучни зборови: Мисирков, национални идентитети, етнички национализам, македонски сепаратизам
key words: Misirkov, national identity, ethnical nationalism, macedonian separatis

Во некои претходни текстови се занимавав со прашања кои третираат национални теми. Сметав дека појавата на последниот етнички бран во многу делови од светот, особено во државите со полиетнички карактер, повторно ги отвори прашањата за *нацијата, националниот идентитет* и *национализмот* како колективни појави кои не треба да се третираат само како политички, општествени и идеолошки, туку и како *културни* и *идентитетски* феномени. Не го велам ова само поради митовите за националните идентитети кои се во тесна зависност со културните матрици, со територииите и предците кои ги поставиле темелите на етничките политички заедници, туку и поради свеста дека како елитни појави, национализмот и националните идентитети, можат да се читаат тројно: како идеологии, како јазици и како сентименти (Smit: 1998). Тие не се својствени само за интелектуалните елити кои ги потхрануваат стремежите на етникумот за стекнување автономија туку, како масовни чувства со когнитивна и експресивна димензија, тие се карактеристични и за широките народни слоеви кои веруваат дека претставуваат реална или потенцијална нација. Затоа, не само како политички идеал туку и како етички императив, борбата за автономија го подразбира правото за самоопределување и на поединецот и на колективот, како автентична национална волја која води кон сопствена држава (Smit: 1998; 123). Можеби за западните европски држави овие размислувања се одамна затворени прашања (се разбира во една деветнаесетвековна, национално-романтичарска смисла), но за земјите од (Југо)источна Европа (Балканот) тие сè уште се отворена и болна тема. Ќе се обидам затоа, преку текстовите на македонската интелигенција од почетокот на 20 век, да појаснам зошто поимите „национализам“ и „национален идентитет“ го подразбираат и чувството за политичка заедница (или барем една условно дефинирана територија со која се поистоветуваат нејзините припадници како со историска земја, татковина или колепка на родот), како трезор на историски сеќавања и асоцијации за колективната судбина и за културата на

сопствениот етникум. А како што стојат работите денес, тоа не значи друго освен дека националните идентитети отсекогаш биле тесно сврзани со етничките, поточно со *идентитетот на етничката заедница*.

Потврда за овие согледби најдов во текстовите на нашите интелектуалци од почетокот на 20 век, но најмногу кај извонредниот Крсте Мисирков[1], филолог, историчар, публицист, аналитичар на национално-политичките состојби на Балканот, културен деец и емигрант во Србија, Бугарија и Русија, чија книга „За македонцките работи[2]“ (Софија, 1903) претставува предлог-програма за македонското национално и ослободително движење, која ја разоткрива асимилаторската политика на соседните земји против македонскиот народ, неговиот јазичен, културен и етнички идентитет. Но, не само книгата – и одделните текстови на Мисирков објавувани во руската и во бугарската периодика, третираат слична проблематика. Ќе издвојам затоа неколку, за мене клучни ставови, кои го вбројуваат овој културен деец во највисоките редови на македонската „разбудена“ политичка интелигенција, на која ѝ припаѓал и неговиот современик и истомисленик, Димитрие Чуповски[3]… и не само тој.

[1] Тој е основоположник на македонските научно-литературни и национално-политички друштва во Белград, Санкт Петербург, Одеса и Софија, кодификатор на македонскиот литературен јазик и правопис, уредник и основач на првото списание за наука, литература и политички прашања, напишано на македонски јазик, раководител на ТМОК (Таен македонско-одрински кружок) и идеолог за поврзаноста на македонскиот народ со интелигенцијата, собирач и проучувач на народното творештво, со еден збор – личност на македонскиот 20 век. Роден е на 18 ноември 1874 година, во Постол (Егејска Македонија), а умрел на 26 јули 1926 година, во Софија.

[2] Во неа Мисирков ја обработува тогаш актуелната политичка и етнографска состојба во Македонија и на Балканот. Мошне значаен дел од таа книга е последното поглавје насловено „Неколку зборои за македонцкиіот литературен іазик“, во кое јасно е даден предлогот за формирање на стандарден македонски литературен јазик, базиран врз централните говори. Важно е и тоа што Мисирков користел азбука која послужила како основа за денешното македонско кирилично писмо. Книгата била отпечатена во т.н. „Либерален клуб“ на тогашното Кнежевство Бугарија. Четири од петте поглавја се заправо говори, кои Мисирков ги читал на состаноците на Македонското научно-литературно другарство „Свети Климент“, во Петроград. На своите редовни седници, членовите на ова другарство испраќале барања до руската и до другите европски влади, за признавање на правото за самостојност на македонскиот народ, правото на литературен јазик и обновување на Охридската архиепископија.

[3] Општественик, политичар, дипломат, револуционер, филолог, историчар, публицист, картограф, лексикограф и што уште не, од крајот на 19 и почетокот на 20 век. Заедно со Мисирков, еден од најистакнатите афирматори на македонската национална мисла и самобитност; основач и претседател на Македонското научно-литературно другарство во Санкт Петербург (1902–1917), претседател на Македонскиот револуционерен комитет во Петроград /Санкт Петербург/ (1917–1924), на Словеномакедонското национално просветно друштво „Св. Кирил и Методиј“, на Руско-македонското благотворно друштво и на други руски асоцијации. Како претседател на МНЛД, Чуповски настапувал на јавни собири и бил присутен во рускиот печат со цел да ја запознае руската и европската јавност за вистинската состојба во Македонија. Водел разговори не само со руските власти туку и со турската и австро-унгарската амбасада. Во 1905 и 1911 година патувал низ Македонија заради подготовки за отворање училишта на македонски јазик. Српските, грчките и бугарските власти, го протерале од земјата. По враќањето, Чуповски се појавил во рускиот печат со статии за македонската државност. Во март 1913 година ја објавил првата карта на македонски јазик во боја, „Карта Македониіа“ и заедно со „Меморандумот на Македонците“, од 1 март 1913 година, ги доставил до Лондонската конференција. Три месеци подоцна, „Меморандумот на Македонците“ е испратен до владите во Софија и Атина и објавен во првиот број на списанието „Македонскій голосъ“ („Македонски глас“), најзначајната периодична публикација на

Имено, во текстот насловен „Македонски национализам“ и објавен 1925 год., во весникот „Миръ“, (XXXI; 7417, Софија, 12.III 1925, 1), Крсте Мисирков пишува: „Ние, македонската интелигенција, без сомнение, ја носиме најголемата одговорност за положбата во која денеска се наоѓа нашата татковина. Меѓутоа, има околности што ја намалуваат нашата вина, нѐ оправдуваат пред нашите несреќни сонародници... Македонската интелигенција се оддаде, пред сѐ, на револуционерна дејност. Но имаше и такви што наоѓаа дека има и други патишта и можеби не помалку важни од револуционерната борба за успехот на македонското дело... Дел од македонската интелигенција барала и наоѓала и други средства за борба, а имено *самостојната македонска научна мисла* и *македонската национална свест*. Јас не се каам што уште пред 28 години се објавив за македонскиот сепаратизам. Последниов беше и си останува за мене единствениот излез, најдобриот пат по кој македонската интелигенција би го исполнила и ќе го исполни својот долг пред татковината и пред нашиот народ… Јас сум Македонец, со македонска свест, и како таков си имам свое македонско гледиште врз минатото, сегашноста и иднината и на мојата татковина и на целото јужнословенство и затоа сакам и нас Македонците да нѐ прашаат за сите прашања што нѐ засегнуваат нас и нашите соседи...“ (http://mk.wikisource.org/wiki/Автор:Крсте_Петков_Мисирков/_Македонски_национализам).

Велат дека национализмот е измислена европска доктрина од крајот на 18 и почетокот на 19 век. Се разбира, јас не мислам тука на негативниот национализам кој има територијални претензии, туку на позитивниот *етнички национализам* – како специфичен облик на граѓанско образование и историолошка културна свест, која во замена на старите облици на семејна по(д)ука и верска култура, развива чувство на континуитет од генерација до генерација, свест на поседување заеднички сеќавања за историјата и за колективната судбина на еден народ. Затоа и велам дека како јазик, митологија, свест и идеологија, национализмот не е само политичка доктрина туку и културен феномен кој одиграл клучна улога во формирањето на националните идентитети. Но во услови на политичко и духовно ропство, покрај етничкиот, а во некои случаи и верскиот, се јавил и *јазичниот идентитет*. Потпрен врз сферата на комуникација и социјализација и поттикнат од сличноста на јазиците, митовите и културните кодови кај соседните и блиски народи, јазичниот идентитет креирал една супраемпириска стварност која, во услови на политичко ропство, развила кај Македонецот еден специфичен пансловенски духовен контекст, како противтежа на грчката „мегали идеја“ за нејзино проширување во границите на некогашна Византија, идеја на која се надоврзала и грчката националистичка пропаганда којашто, во одредени облици, трае и до денеска. Оттаму, се чинело сосема разбирливо, што на крајот од 19 и почетокот на 20

македонската национална мисла, пишувана на руски јазик. Нејзините 11 броја се единственото историско сведоштво за настојувањата околу националната слобода и територијалната целост на Македонија. Покрај многуте официјални акти, Чуповски подготвувал и македонско-руски речник кој заедно со ракописот на лексиконот за македонската историја, етнографија, јазик, фолклор и култура, исчезнал во бомбардирањето на Ленинград, во 1942 год., две години по физичката смрт на Чуповски. Неговиот ковчег бил прекриен со знамето на македонската колонија, а на крстот биле испишани зборовите *„Борец за правата и слободата на македонскиот народ“.* Посмртните останки на Чуповски се пренесени во Скопје, во 1990 година.

век, некои интелектуалци од Македонија, меѓу кои и Крсте Петков Мисирков, свесно се приклониле кон „услугите“ на соседните словенски држави. Но прифаќајќи ја најпрво стипендијата на српското друштво „Свети Сава“, а потоа и можноста за школување во соседна Бугарија, Мисирков не ни сонувал дека таа одлука можела да предизвика дополнителни потешкотии при дефинирањето на националната свест кај Македонецот продуцирајќи, при тоа, еден специфичен облик на *идентитетска криза* поттикната од дилемата на „двојното легитимирање“. Имено, постоела, од една страна, опцијата да се прифати (од нужда!) јазикот и културата на соседната словенска држава, како би се избегнала асимилацијата од соседна Грција, а од друга страна, тлеела желбата за легитимирање базирано врз една историолошка свест која обезбедува легитимитет преку идентификација со колективниот национален и културен идентитет. Затоа денационализаторската политика на српската и на бугарската власт, Мисирков ја доживеал како директна закана и јасен сигнал дека секое прифаќање на понудените придобивки од соседните држави водело кон откажување од сопствената националност. Тогаш решил да емигрира во Русија, каде не само што академски се образовал туку развил широка и плодна политичка активност, една зрела етно-националистичка размисла која праќала јасна порака според која, ако народите се тоа што се заради својата историска култура, тогаш и во отсуство на државност, идејата за нацијата (или идејата за народ со своја политичка! татковина), не може да исчезне. Имајќи ја затоа предвид *локалноста на самата култура* како „облик на живеење покомплексен од поимот ‘заедница’ посимболичен од поимот ‘општество’, поконотативен од поимот ‘земја’, помалку патриотски од *patria*… помалку хегемон од хегемонија, помалку центриран од граѓанин, поколективен од поимот ‘субјект’...“ (Baba: 2004: 261), ќе се обидам (слично на Хоми Баба), низ примерот на Мисирков да ги дефинирам сложените стратегии на дискурзивно обраќање со кои, во име на поимите „народ“, „нација“ и „национална преродба“, *културно* се идентификуваме себеси. Еве што изјавил Крсте Мисирков на првата седница на Македонското научно-литературно другарство, во Санкт Петербург[4]: „Ние - македонската интелигенција ќе треба да направиме уште нешто, а тоа ќе биде и најважното: да ги вложиме сите свои физички, интелектуални и морални сили во нашата *национална преродба*... Досегашното наше работење, особено востанието, беше необмислена младешка работа, но тоа ни се простува, прво, зашто досега *ние бевме млад народ кој само што се појавил со свое национално самосознание*, а второ, зашто досега, *не живеејќи како одделна национално-религиозна единица, бевме под влијание на разни национални и религиозни пропаганди*. Но тоа што ни се проштаваше досега, не може да ни се прости во иднина. Ние не можеме веќе да гледаме на себе и на својот народ како на еден недораснат народ без политички опит. Во својот историски развој ние веќе поминавме важни стадиуми кои можат да изградат епоха во историјата на кој било народ. Но новата епоха ни налага нова потреба – *културно работење*... Ќе речат некои оти културната работа е можна са-

[4] Текстот е вклучен во книгата *За македонцките работи* (Софија, 1903), како прво поглавје насловено „Шчо напраифме и шчо требит да праиме за однапред?“, веднаш по „Предговорот“ на Мисирков. Мојот цитат е преземен (и адаптиран на современ македонски литературен јазик) од фототипното јубилејно издание објавено во Скопје, 1974 година, од страна на Институтот за македонски јазик „Крсте Мисирков“, по повод стогодишнината од раѓањето на авторот.

мо во услови на политичка слобода... Вистина, во таа забелешка има и дел вистина, но само еден дел. Главниот услов за културна работа не е целосната политичка слобода, ами моралното воспитание на народот и на неговата интелигенција, сознанието за морален долг пред народот, кај секој негов член... Во последно време ние истапивме и со барање за политичка слобода, без да се прашаме дали сме созреани за неа и дали ни е сега таа најпотребна?... *За мене е поважно прашањето за нашата национално религиозна и економска преродба; а тоа може да се случи само со изучувањето на сопствениот народ, прво како одделна единица, потоа по однос на другите македонски и балкански народи и најпосле како членка на словенското семејство од народности*... И така, работењето наше ќе треба да почива врз *народното просветување: мирно, легално, еволуционо*; тоа ќе има за цел интелигенцијата да стане вистинска слугинка на народот, а не опаку... *Потребна ни е интелигенција со јасна свест за моралниот долг на човекот пред сопствената татковина и народ.* Потребна ни е морално и уметствено совршена интелигенција“ (Мисирков: 1974: 38-43; курзивот е мој).

Треба да се напомене дека, не само по однос на јазикот, верата и културната припадност на сопствениот, на соседните и на другите народи кои живеат во Македонија, програмските текстови на Мисирков се одликуваат со изразена демократичност и толерантност, без и трошка национал-шовинизам карактеристичен за овој историски период и контекст. Во своите текстови, Мисирков често ги употребувал поимите „Македонци“, „македонски народи“ и „македонски народности“ за означување на сите жители на Македонија, а синтагмата „Македонски Словени“ за означување на Македонците како припадници на македонската нација, оти за него „народ не е ништо друго, освен едно големо другарство засновано на крвно сродство, на општ произлез и општи интереси... Долгот кон народот е тесно сврзан со долгот кон татковината... а тоа е народен идеал кон кој треба да се стреми секој свесен човек… Така разбирајќи го долгот кон татковината, јас се решив прво, да го изложам своето разбирање за народните идеали на Македонците... а потоа и да ги напечатам во оваа книга... Со тоа сакам да исполнам еден дел од својот долг кон народот и татковината… Како проследувач на идејата за целосно одделување на нашите интереси од интересите на балканските народи, и на идејата за самостојно културно и национално развивање, јас ја напишав (оваа книга) на централното македонско наречје, кое за мене, од сега натаму, ќе биде литературен македонски јазик...“, стои во „Предгоорот“ на книгата *За македонците работи* (Мисирков; 1974: III-IV-XI).

Јасно е дека секоја расправа за културната различност на сопствениот и на соседните народи, го проширува политичкото поле на дејствување. Еве што напишал во текстот „Македонска култура“, објавен во 1924 година, во споменатиот весник „Миръ“ (XXX, 7155) и потпишан со псевдонимот К. Мисирков-Македонец: „Ќе праша некој: има ли навистина македонска национална култура и македонска национална историја... Велам, за среќа, има македонска национална култура и историја, зашто тој факт го вооружува македонскиот народ со непобедливо оружје во неговата борба за човечки права и за слободен национален живот како рамноправен член во бројот на културните народи“ (Мисирков: 2008; 285). И не е чудно што заедно со членовите на Македонското научно-литературно другарство „Свети Климент“ во Петроград, Мисирков испраќал барања до руската и до другите европски влади, во кои го

застапувал мислењето дека Македонија не треба да им робува на туѓите политички интереси, туку треба да си има наполно самостојно постоење. Свесен за тоа, во статијата под наслов „Македонскиот и Бугарскиот национален идеал“, објавена во 1914 година, во списанието „Македонскій голосъ“ (Македонски глас), авторот на следниве редови, потпишан со псевдонимот К. Пелски, застанал зад овие зборови: „Време е да му се докаже на целиот свет – вели Мисирков – дека во Македонија живее македонски народ, а не српски, ниту бугарски, ниту пак грчки, дека овој народ си има своја историја, свои национални достоинства, свои крупни историски заслуги во културната историја на словенството... Македонија е земја со древна словенска култура и никој нема да успее да ја искорени оваа древна словенска култура и на пустина да ги утврди своите интереси... и за Македонија ќе дојде светлата иднина кога таа обединета и ослободена ќе влезе како рамноправен член во семејството на балканските народи“ (Мисирков; 2008: 201).

Во книгата *Националниот идентитет*, Антони Д. Смит разликува два модела на нација: граѓанско-територијален и етничко-генеалошки. Првиот модел е моделот на аристократските елити, кои го избираат хоризонталниот пат на бирократска инкорпорација манифестирајќи огнен територијален национализам. Вториот е оној на средните граѓански слоеви, или, ако сакате, на дисидентската етничка интелигенција образувана во дијаспората, која избирајќи го патот на *вернакуларна мобилизација* настојува да создаде „историска“ територија како резултат на етничкиот сепаратизам од старите империи (Smit; 1998: 193-194). Во тоа свое настојување за автономија и самоопределување, таа се потпира врз моќни културни средства (јазикот, верата, етноисторијата...) остварувајќи ги посакуваните цели: формирање хомогена „органска“ нација и создавање елитна култура која од немобилизираниот, пасивен етникум ќе создаде „историски субјект“ (Smit; 1998: 198), со политичка, етничка и културна самосвест.

Што се донесува до нашиот Мисирков, сакам да напоменам дека во своите рани текстови тој го застапувал мислењето според кое Македонците треба да добијат верска и јазична автономија, полна рамноправност во рамките на европска Турција. „Нам не ни треба присоединување кон Бугарија, ниту кон Србија, ниту кон Грција – вели тој на своето прво обраќање пред членовите на Македонското научно-литературно другарство во Петроград – Турското поданство и зачувувањето на целоста на Турција ни дава право нам, на Македонците, да го ползуваме и правото на граѓанство. А тоа може да ни донесе голема материјална полза... И вистина, каква полза би имале ние од присоединувањето кон Бугарија, Србија или Грција?... Може да се случи поделба на Македонија помеѓу малите државички или нејзино окупирање од Австрија. Но може ли да има поголема несреќа за Македонците од поделба или окупација?“ (Мисирков; 1974; 24-26). Десетина години подоцна, во сосема нови историски околности на Балканот залагајќи се за самоопределувањето на Македонците, Мисирков пишува: „Најважниот услов за соработката помеѓу Србите, Бугарите и Македонците е полната слобода во самоопределувањето на Македонците. И ете, за последново прашање, јас го истакнав принципот на *македонскиот патриотизам и национализам*... Дајте ни да си имаме свои, македонски национални чувства и да создаваме македонска култура, како што сме го правеле тоа со векови и кога нашата татковина не влегувала во една држава со вашата. Како Македонци, ние ќе бидиме пополезни и на Ма-

кедонија, и на Бугарија, и на Србија, воопшто на целото јужно словенство, отколку како Бугари или Срби... Ние можеме да ја констатираме близоста на српските, бугарските и на македонските интереси, но сѐ треба да биде оценувано од македонско гледиште. Беззаветната и безгранична љубов кон Македонија, постојаното мислење и работење за интересите на Македонија и полниот конзерватизам во појавите на македонскиот национален дух: јазикот, народната поезија, наравите, обичаите – ете ги главните црти на *македонскиот национализам*...“ (Мисирков: 2008; 345-347 – курзивот е мој). Се разбира, станува збор за една позитивна националистичка појава, за класичен етнички национализам кој дошол како одговор на империјалистичкиот за да ја поттикне политичката и етничката самосвест кај колонизираниот Македонец: *правото да се поседува политичка автономија и диференциран културен идентитет*, без сила и агресија, ами со политички средства.

Покажувајќи ја на тој начин својата приврзаност кон идеите на еволуционизмот, реформизмот и пацифизмот и изложувајќи ја својата македонска теорија во време кога и видни научни имиња од светски ранг покажувале голем интерес за македонското прашање (како Пипин, Лавров, де Куртене, Драганов...), Мисирков, во континуитет од 25 години, ја застапуваше тезата дека, без оглед на нејзината задоцнета појава, самобитноста на македонската нација не е ничиј импорт, некаков идеолошки или политички каприц, туку резултат на историски процес, вернакуларна[5], автохтона визија, специфична во својот развиток. Со своите политички размисли, публикувани во 93 одделни текстови и посветени на горливи национални, културни и политички теми, Крсте Петков Мисирков се промовираше себеси во теоретичар на македонскиот сепаратизам кој остави траен влог во националната свест на македонската интелигенција која, и денес еве, ги бие истите вековни битки на полето на светската дипломатија.

Литература:

Мисирков, Крсте П. (1974): *За македонците работи (јубилејно издание по повод стогодишнината од раѓањето на авторот)*, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Скопје

Мисирков, Крсте Петков (2008): *Собрани дела 3, Национално политичка публицистика (1910-1926)*, Македонска академија на науките и уметностите, Скопје

Baba, Homi K. (2004): *Smeštanje kulture*, Beogradski krug, Beograd

Smit, Antoni D. (1998): *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Zemun / Čigoja štampa, Beograd

[5] Во смисла на нешто бесценето, нешто што изникнало и пораснало на сопствена почва, па не може да се купи за пари, но има право на законска заштита...

THE NATIONALISM OF MISIRKOV: LANGUAGE, IDEOLOGY, SENTIMENT

Angelina Banovich-Markovska

Summary

The text "*The Nationalism of Misirkov: language, ideology, sentiment"* refers to the positive nationalist manifestation, classical ethnic nationalism which appears as a response to imperialist nationalism in order to encourage the political and ethnic consciousness among colonized Macedonians: the right to possess political autonomy and differentiated cultural identity without force and aggression but with political means. Revealing its relationship with the ideas of evolutionism and exposing his Macedonian theory in continuum for 25 years, Krste Misirkov represents the thesis that a self-consistency of the Macedonian nation is not somebody's import or some ideological or political caprice but the result of historical process, vernacular, autochthonous vision, and specific by its development. With his political reflections published in 93 separate articles and devoted to the eager national, cultural and political issues, Krste Petkov Misirkov promoted itself in theorist of Macedonian separatism who left a lasting investment in national consciousness of Macedonian intellectuals.

37.014:949.717”1903/1912”
прегледен труд

ПРЕГЛЕД НА ПРОСВЕТНИТЕ СЛУЧУВАЊА ВО МАКЕДОНИЈА ВО ПЕРИОДОТ 1903 – 1912 ГОДИНА

д-р Силвана Сидоровска - Чуповска

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
Институт за национална историја

клучни зборови: Македонија, црковно-просветни пропаганди, Егзархија, Патријаршија, учители, училишта, амнестија, младотурски режим.
key words: Macedonia, parish edicational propagands, Exachate, Patriarchat, schoolsmasters, schools, amnesty, Yang Turk regime.

Низ вековите, образованието во Македонија имало свој континуитет. Манастирските и ќелијните училишта, кои егзистирале по градовите и по поголемите села, ја претставувале основата за идното современо образование. За цело време на нивното функционирање, овие училишта немале посебни училишни згради, туку работеле во просториите на метосите од манастирите и црквите, како и во приватни куќи. Грижата за училишни простории била во надлежност на оној кој го отворал училиштето, односно манастирот, црквата или првиот учител. Тие простории биле обично мали и темни, со недоволно светлина, тешко се одржувала хигиената и не можеле да ги задоволат потребните барања за образовни установи, зашто во суштина тие биле една просторија (Стојковски, 1987:232).

Од средината на 19 век, кога преродбата во Македонија го бележи својот подем, за напредокот на образованието најголема улога имале економски зајакнатато македонско граѓанство и црковно - училишните општини. Во нивна надлежност, покрај здравствено-социјалната, семејно-брачната, имотно-правната и други, била и комунално-градежната, во што се вбројуваат и градењето на цркви, манастири и нови училишни згради. Главен движечки фактор во развојот на образованието биле и еснафите. За нивната активност на ова поле, за пример би ги посочиле еснафите во Прилеп, кои на број биле 38 и го држеле рекордот во својата средина по својата организираност. Кога од страна на општина било решено да се гради нова училишна зграда, во договор помеѓу еснафите биле собрани 1266 т.л., колку што било потребно за градба на училишната зграда (Трајановски,1980:142-143).

Есанафите енергично се застапувале и за прашањето за употреба на народниот јазик во училиштата и отфрлање на влијанието на грчкото духовенство и влијание врз населението во градот. До 70-тите години од 19 век, во зависност од општествените, социјално-економските односи, како и влијание-

то на соседните пропаганди, се одвивала и дејноста на еснафските организации и црковно-училишните општини во останатите градови на Македонија. За нивната поставеност во овој период може слободно да се каже дека дејствувале како две различни институции со ограничено самоуправување, во рамките на османлискиот феудален систем. И покрај тоа што биле изградени врз различни односи и егзистирале независно една од друга, без нивна помош граѓаните не можеле да се грижат за образованието, односно да градат училишта и да ги финансираат учителите и учителките.

Со економското слабеење на градовите, најголем број од македонските црковно-училишни општини потпаднале под егзархиска контрола. Меѓутоа, и во вакви околности, побогатите општини и понатаму ја задржале надлежноста околу плаќањето на учителскиот кадар. За пример би се посочила црковно-училишната општина во Штип и Ново Село, кои до крајот на османлиското владеење издржувала 4 училишта и ги исплаќала платите на 20 учители. Само тројца добивале плата од Егзархијата. Така, за учебната 1907-1908 година, штипската општина за училишни потреби потрошила 470 т.л., додека Егзархијата 93 т.л. (Божинов, 1982: 242).

Во периодот 1903-1912 година, образованието во Македонија се наоѓало во исклучително тешка положба. По Илинденското востание, најголем дел од културно-просветни установи, цркви и црковно-училишни општини престанале да функционираат и тоа особено во местата каде биле центри на востаничките превирања. Не постоеле услови за нормален училишен развој. Животот, имотот и честа на Македонецот се наоѓале во рацете на заптиите, војниците, собирачите на даноци, а црквите, училиштата и општините во најголем дел биле во рацете на Егзархијата и на Патријаршијата. Во овој период, образовниот кадар кој бил во надлежност на Училишниот оддел на Егзархијата, се соочил со ригорозни мерки од страна на османлиските власти. За да се надмине овој проблем, бугарскиот трговскиот агент во Битола дал предлог со кој во селата се назначувале само одбрани свештеници и учители, на кои главна задача ќе им била да го „зацврстат духот на бугарштината", како и да се назначи инспектор за училиштата во тој крај"[1]. Кон крајот на септември 1904 година, за директор во егзархиското женско училиште во Битола бил поставен Ефтим Спространов. Набргу потоа, на брутален начин бил протеран надвор од границите на Империјата. Погоден од ваквиот однос на османлиските власти, во октомври истата година, за настанот го известил рускиот цивилен агент во Македонија, Гирс (Дракул, 1997: 467-469) и генералниот инспектор Хилми паша од Софија[2]. По наредба на Хилми паша, на Е. Спространов му било дозволено да се врати во Македонија и бил назначен за инспектор на егзархиските училишта во солунскиот вилает.

Имало и бројни случаи за што сведочат и изворите дека најголем број од учителите кои по политичката амнестија биле ослободени, неколку години потоа и понатаму имале забрана да продолжат да работат како учители. Дел од нив биле интернирани во родните места, а оние кои во тајност продолжиле да работат, откриени од власта плаќале глоба или биле затворани. Особено била тешка положбата на учителите во костурскиот крај, каде што најголем број од нив биле убиени или се наоѓале во затворите, а трети спасот го гледа-

[1] ЦДИА, ф. 176, оп.1, а.е. 2051, л. 27, 28
[2] ЦДИА , ф. 176, оп.1, а.е. 2036, л. 37, 38.

ле преку границата. Без учители останале селата: Смрдеш, Рулја, Лобаница, Четирок, Дренчево, Нестрем, Бобишта, Мокрени, Тихоништа, Габреш и други (Божинов, 1982: 218).

Најголем број од учителите се наоѓале затворени во солунскиот и во скопскиот затвор. Кон крајот на 1906 година, во солунскиот затвор имало повеќе од 800 осудени затвореници, распределени во 10 одделенија. Претрупаноста со затвореници била „до крајни граници, без да имаат место да легнат дури и на подот". Истата судбина ја имале и повеќе од 600 затвореници, кои ги чекале пресудите, затворени во четири соби „во услови на неиздржливи санитарни услови". Меѓу нив имало и голем број на учители осудени за револуционерна активност, а во затворот се наоѓале од август 1903 година (Божинов, 1982: 225). Слично било и во скопскиот затвор, за кој францускиот општественик Рене Пинон пишувал дека бил: „единствениот подобар затвор во Македонија" и во октомври 1907 година, кога го посетил, се наоѓале 595 затвореници. Најголем број од нив биле учители, професори, студенти, свештеници (Божинов, 1982: 226).

Од вилаетските власти постојано се правеле пречки при назначувањето на учители. На многумина не им било дозволено да започнат да работат и со присила биле принудени да се враќаат во родните места или пак да заминат во странство, без притоа да им се изложи причината. Генералниот инспектор Хилми паша, насила ја пуштил забраната со која не требало „да се вработуваат учители кои веќе биле означени дека учествувале во револуционерна агитација". Започнале да се спроведуваат и наредби со кои секој учител, посебно, во секое училиште, требало да ја достави дипломата, програмата за обука, учебниците, како и да даде клетва за верност кон државата, нешто кое дотогаш не се барало. Без исполнување на тие формалности, дозвола за отворање училишта не се издавала (Божинов, 1982: 216).

Поради ова започнал да се намалува егзархискиот учителскиот кадар по селата. Освен тоа, Егзархијата наидувала на тешкотии и при пополнување на учителскиот кадар во средните и во класните училишта. До 1906 година, Егзархијата можела да поставува предавачи и директори од Бугарија, како и од Турција. Од оваа година, од османлиските власти започнале да се бараат посебни свидетелства за „подобност", издадени од османлиската амбасада во Софија, за истите да можат да учителствуваат во Македонија. Егзархијата на овој план почнала да соработува со османлиските власти отстранувајќи ги учителите, за кои се сомневале дека се членови на револуционерната организација. За таа цел биле испратени две писма, едно потпишано од егзархот и второто, од Училишниот оддел при Егзархијата. Во првото, строго се пишувало дека секој служител (учител или свештеник) кој се чувствувал недоволно подготвен да работи во духот на Егзархијата, односно чии убедувања не биле како оние на егзархот, за целите на Егзархијата и со зацртаниот од неа пат за дејноста на црковно-училишните претставници, „за нив не може да има место и треба да бидат ослободени од должноста". Писмото од Училишниот оддел било поконкретно и во интерес на „црковно-училишното дело" го предвидувало следново:

1. Да не бидат ангажирани учители кои за тоа имале забрана од власта;
2. За селските училишта кои немаат „рухсатнаме" (б.м. дозвола), власта забранува да се отворат и да не се назначуваат учители; 3. при

назначување на учители да се има во предвид нивното поведение од минатото и да се постапува според „окрижното" во кое се велело: „Правата и задолженијата идат заедно: неисполнување на последните води кон одземање на првите" (Божинов, 1982: 247).

По 1903 година, се чувствувало влијанието на социјалистите во поголемиот број гимназии во Македонија. Прифаќајќи ги нивните идеи, учениците започнале да организираат бунтови против егазархискиот режим. Во 1905 година, во Скопското педагошко училиште, била организирана литературна дружина која ги прифаќала социјалистичките идеи и имала единствена задача да дејствува против врховистичката група во гимназијата (Димевски, 1960: 63-72). Наспроти ваквите позитивни случувања, пропагандите на просветен план и понатаму успешно дејствувале, притоа не избирајќи форми и начини за прибирање на македонските деца во своите училишта. Црковно-просветната дејност спроведувана од пропагандите била со исклучиво политички карактер. Во извештајот на српскиот конзул во Битола, Михајло Ристиќ, од 1903 година, пишува дека: „…училиштата се отвораат за македонските деца и дека македонските верници – христијани ги посетуваат храмовите и се наоѓаат во голема мака и притисоци…" (Извештаи од 1903 година, 1954:347). Дотогаш, српската просветна пропаганда имала мали успеси со придобивањето на патријаршиските и егзархиските учители. Тоа што на просветната пропаганда не ѝ успеало, го сторила вооружената. Така, во 1905 година, по пат на притисок, особено во северниот и во централниот дел на Македонија, вооружени српски чети принудиле многу села во околината на Паланечко, Кумановско, Скопско, Велешко, Прилепско, Битолско и Кичевско да се искажат за „српски". Ваквиот начин на дејствување, од страна на пропагандите одело до таква безобзирност, што кога некоја од нив почувствувала дека ја губи подлогата, применувала сила до физичко уништување не само на противниците туку и на месното население, кое се спротивставувало. Под силен притисок и тортура од грчките вооружени чети во Битолскиот и во Солунскиот вилает, до 1912 година, работеле и грчките училишта. Грчкиот историчар Ст. Пападопулос, за Битола пишувал: „дека грчкиот елемент во градот бил најпрогресивен и го имал првото место во културниот живот" и дека Крушево било „акрополот на елинизмот"; за Битолската каза пишувал дека била „населена со мнозинство Грци". Грчките училишта во Битола, Крушево, Магарево, Трново, Нижополе, Маловишта, Гопеш, Ресен и во некои села во Битолската, Охридската и во Прилепската каза, биле издржувани од грчките силогоси, а гимназијата во Битола и некои класни училишта од богатите поклони од погрчени Власи кои се занимавале со трговија во границите на грчкото кралство (Божинов, 1982: 252).

Младотурската револуција и веста за паѓањето на апсолутизмот биле пречекани со воодушевување и надеж за подобра иднина. Истовремено, прогласувањето на уставот, при што државните функционери морале да се заколнат на верност кон него, локалната власт поминала во рацете на младотурците, кои не ги презеле административните служби, туку под своја контрола ги поставиле локалните власти и ги суспендирале најомразените чиновници на султанот. Во новата влада не влегле преставници на младотурците. Нивната умереност ги терала да побараат само враќање на уставот и свикување на парламентот. Со уставот, султанот ги задржувал старите прерогативи. Програмата и уставот не успеале ни да го постават, а уште помалку да го

отворат патот за решавање на националното прашање во Империјата. Во Програмата од 1908 година се определува да се зачуваат дадените во минатото „основни права и привилегии на различните религиозни заедници“ (чл. 10), потврдено и во Програмата од 1911 (чл.11) (Пандевски, 1987: 77). Вака донесените закони од страна на младотурците и понатаму им давале можност на црковно-пропагандните институции - Бугарската егзархија, Грчката патријаршија и други да продолжат со својата црковна и просветна пропаганда сред македонското население.

Образовниот кадар бил орудие во рацете на верските институции, а просветата сведена во интересите на пропагандата. Сите полиберални појави биле казнувани со откази од работните места или испишување од училиштата. На ваквите мерки најчесто демонстративно настапувале ученицте – членови во револуционерните кружоци при егзархиските гимназии. Во 1908 година, учениците од машката гимназија во Солун испратиле резолуција до директорот на гимназијата Антон Поп Стоилов, во која поставиле три барања: 1. враќање на учителот Христо Делчев; 2. измена на училишниот режим и 3. измена на принципите на воспитување и премавнување на калуѓерскиот начин на живеење во интернатот. Негативниот одговор од директорот и отпуштањето од работа на учителот Димитар Влахов, кој бил и организатор на незадоволството на учениците, прераснало во бунт. Два дена по бунтот во машката гимназија, демонстрирале и ученичките во женската гимназија извикувајќи ги паролите „Долу езуитизмот не сакаме да живееме во Еди Куле!“ (Димевски, 1960:73-82). Санкциите и заканите, поставени како алтернатива од директорите на гимназиите, ги терале учениците да попуштат пред притисоците.

Позитивна насока во вакви неповолни моменти на просветното дејствување е појавата на Народната федеративна партија, која никнала од нејзиното лево револуционерно и демократско крило. Таа како организирана политичка партија на македонскиот народ постоела две години, но силите и кадрите што ја сочинувале ја продолжиле својата активност до крајот на османлиското владеење. Во својата Програма барала воведување на национална рамноправност за сите народи и малцинства во Македонија. НФП ги насочувала акциите на масите кон остварување на следниве свои најблиски цели: укинување на сите национални, сталешки, класни или религиозни привилегии; одделување на црквата од државата со тоа што црковните организации би се трансформирале од туѓи национални и пропагандни, какви што биле во верско-национални институции, воведување на задолжително, сеопшто, лаичко и научно засновано образование на мајчин јазик и др.

Залагајќи се за остварување на своја училишна политика, НФП постигнала определени, иако скромни резултати со општинските училишта. Во учебната 1909-1910 година, во редица околии (Мелничка, Неврокопска, Драмска и други) од надлежност на Егзархијата биле одземени околу 70 училишта и предадени на месните црковно-училишни општини (Матов, 1911:119). Од акциите што потоа уследиле се гледа дека НФП поорганизирано почнала да ја остварува општинската учителска политика. На учителите, кои биле членови и приврзаници на Партијата, им било сугерирано преку испратени окружници да се обраќаат до месните турски власти и да бараат издршка на училиштата. Како услов, притоа, се поставувало учителите да бидат назначувани и отпуштани од работа од општините, а плаќани од турските власти преку општините („На-

родна воля“, 1910: 12). Ова барање било сосема логично бидејќи, по 1903 година, бил наметнат и посебен данок – за просвета, т.н. меарифски данок („Вести“, 1909: 1). Партијата го наметнала и прашањето за јазикот во просветата и барала наставата да се изведува на мајчиниот јазик, а официјалниот јазик (турскиот) да се изучува како наставен предмет само во средните училишта (Пандевски, 1987: 169). Напорите на НПФ и на македонските општини за добивање средства за училиштата продолжиле и по 1910 година, но тие дале сосем мали резултати. Активноста на НФП за намалување на дотогашната превласт на Егзархијата и на Патријаршијата над просветата во Македонија имало широка поддршка од македонското прогресивно учителство, организирано во Учителската организација (1909-1912), како и од демократското граѓанство.

Во учебната 1909-1910 година, младотурската влада издала еден закон кој во голема мера го засегнал учителкиот кадар кој доаѓал од Бугарија, Србија и Грција. Според законот, учителите кои не се поданици на Империјата, морале да ја напуштат наставата. Меѓутоа, ова е период кога започнуваат и преговорите помеѓу балканските монархии за поделба на Македонија. Затоа, спроведувајќи ја политиката на сопствените влади, Егзархијата и Патријаршијата започнале со затворање односно со отворање на училиштата кои биле во сферата на една од засегнатите страни. Во почетокот на учебната 1909/1910 година биле затворени голем број на српски училишта во Јужна Македонија (Солунската полна гимназија, чиј кадар бил преместен во Скопје, потоа училиштата во Дојран, Ениџе Вардар, во некои гевгелиски села и др). Есента 1911 година, Егзархијата затворила низа училишта во западна и во јужна Македонија. Тоа била највидлива манифестација на отстапување на соодветни зони на приоритетно влијание на другите двајца партнери – Србија и Грција.

Пред балканските војни, од училиштата кои биле отворени од страна на туѓите просветни пропаганди, најбројни биле егзархиските. Според една српска статистика, во учебната 1910/1911 година, во Македонија имало 746 егзархиски основни училишта, од кои 84 градски и 662 селски, со вкупно 50 704 ученици. Од нив, во Вардарска Македонија имало вкупно 457 училишта (60 градски и 397 селски), со 30 965 ученици. Бугарски извор соопштува дека пред балканските војни постоеле 1 068 егзархиски основни училишта, 72 прогимназии, 5 стручни (занаетчиски), 1 свештеничко, 2 машки и 2 женски гимназии, 2 женски петкласни училишта и 2 педагошки, со 68 238 ученици и 1 860 учители. Според друг бугарски извор, во 1912 година, во Македонија имало 1 141 егзархиско училиште, со 1884 учители и учителки и 65 474 ученици (Јовановиќ, 1983: 21).

Во учебната 1911/1912 година, во Вардарскиот дел на Македонија работеле 178 српски основни училишта со 241 учител, 290 егзархиски основни училишта со 493 учители, 47 грчки основни училишта со 141 учителa, 16 романски основни со 50 учители, 167 турски основни училишта со 268 учители и 10 други основни училишта со 52 учителa. Освен основни, постоеле и неполни и полни средни и стручни училишта и тоа: српска нижа гимназија (Битола), осумкласна гимназија, четирикласна учителска школа и петкласно домаќинско училиште (Скопје); егзархиски еднокласни прогимназии (Гостивар, село Блатец, село Оризари, село Ваташа, село Лазарополе), двокласни прогимназии (Виница, Св. Николе), трикласни прогимназии (Скопје, Прилеп, Кочани, Куманово, Кратово, Крива Паланка, Тетово, Кавадарци, Гевгелија, село Га-

личник, Дебар, Кичево и Охрид), трикласно женско училиште (Прилеп), четирикласно женско училиште (Битола), седумкласна гимназија (Скопје, Битола – класична, Велес – машка и женска), педагошко училиште (Скопје), богословија (Прилеп) и двокласно домаќинско училиште (Прилеп, Битола); грчки двокласни и трикласни граѓански училишта (Магарево, Трново, Нижополе, Гевгелија, Битола, Скопје), седумкласна учителска школа и вишо женско училиште (Битола); романска седумкласна гимназија и петкласна учителска школа (Битола), турска нижа и седумкласна гимназија (Скопје) и учителска школа (нижитригодишен курс во Дебар и виш – двегодишен курс во Скопје); еврејско граѓанско училиште во Скопје (Тодоровски, 1981, 296-301).

Имајќи ја превласта над просветата, Егзархијата применувала најразлични средства за да ја испразни Македонија од домашната интелигенција која се спротивставувала на нејзината политика. Учителите биле разместувани и отпуштани од работа. Македонските учители биле протерувани и со мерката: намалување на платата. За положбата на македонскиот учителски кадар и на училиштата во овој период, најумесна констатација дава весникот „Учителски глас“, органот на Учителската организација во која било забележано: „Денес училиштата се претворени во полициски участоци, а органите на училишната власт, особено некои инспектори, вршат една чисто заптиска и полициска улога спрема учителите. Нивната прва работа е да шпионираат... Некои директори прибегнуваат кон инсинуации и обвинувања против оние учители што појавуваат самостојност спрема одделни прашања“ („Учителски глас“, 1912). Од учителите Македонци требало да се направат „прости посматрачи“ и се предлагало нивна замена со учители однадвор. На ваков начин, Егзархијата најактивно се ангажирала во работата да го прочисти патот на воените завојувања.

Разгледувајќи ги настаните поврзани со просветните прилики во Македонија, во годините 1903-1912 година, може слободно да се извлече заклучокот дека ова е период кој претходи на претстојната воена окупација. Балканските војни, конечно, го довршиле процесот на ликивидирање на османлиската доминација и го означиле почетокот на спроведување на воено-полициски мерки и специјални уредби за управување од страна на балканските држави, кои меѓусебно ја поделиле територијата на Македонија. Една од уредбите се однесувала за просветата, преку која и најуспешно ја воделе денационализаторската и асимилаторската политика над македонскиот народ.

Необјавени извори:

ЦДИА (Централен државен историски архив-Софија, Р. Бугарија)
- **Фонд 176:** (Архив на Министерството за надворешни работи и верски прашања)

Литература:

Божинов, В. 1982. *Българската просвета во Македония и Одринска Тракия*. София.
Димевски, С. 1960. *Просветната политика на Егзархијата и училишните бунтови во Македонија*, Култура, Скопје.
Дракул, С. 1997. *Македонија меѓу автономијата и дележот*, Скопје, том трети.

Извештаи од 1903 година на српските конзули, митрополити и училишни инспектори во Македонија, 1954. Редакција и коментар на Љубен Лапе, Скопје.
Јовановиќ, М. 1983. *Просветно-политичките прилики во Вардарска Македонија (1918-1929)*, Скопје.
Матов, Х. 1911. *Впечатлеята од Македония на д-р Кр. Раковски*, Съвременна мисъл, София, год. II, кн.2.
Пандевски, М. 1987. *Македонското ослободително дело во XIX и XX век*, Мисла, Скопје.
Стојковски, М. 1987. *Просветните прилики во Прилеп и прилепските села од крајот XVIII до почетокот на XX век (до 1912 година)*, НИО Студенски збор, Скопје.
Тодоровски, Г. 1981. *Македонија по Балканските војни*, Скопје.
Трајановски, А. 1980. *Просветната дејност на Прилепската црковно-училишна општина во времето кога нејзин член бил Марко Цепенков*, Историја, XV/1, Скопје.

Периодика:

Вести, 1909. Цариград, бр.22, 23.10, с.1.
Народна воля, 1910. Солун, бр. 23, 23.01. с. 12.
Учителски глас, 1912. Солун, бр. 24, 1. 05.

REVIEW OF THE EDICATIONAL EVENTS IN MACEDONIA IN PERIOD 1903-1912

Silvana Sidorovska - Chupovska

Summary

The works presents the educational events in Macedonia in the first years after the Uprising and up to Frst Balkan War, when the situation in the educational terms was complicated. The governments of Bulgaria, Greece and Serbia each set out to faund schools and churches under their control across as wide as possible an extent in Macedonia. Armed detachments constantly had arrived into the Macedonia. The population in the Macedonia was subjected to violence and terror. Its cultural and educational instutions and organizations – schools, reading rooms, churches, etc, suffered terribly consequence. The ranks of the Macedonian intellectuals were thinned.

323.1
прегледен труд

ПОЈАВАТА НА МАКЕДОНСКИОТ ПРОТОНАЦИОНАЛИЗАМ: УПОТРЕБАТА НА ТЕРМИНОТ МАКЕДОНСКИ ЈАЗИК ВО ГРЧКИТЕ ИЗВОРИ ОД ПОЧЕТОКОТ НА XX-тиот ВЕК

д-р Страшко Стојановски

Универзитет „Гоце Делчев“, Штип
Правен факултет

м-р Димитар Љоровски

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
Институт за национална историја

клучни зборови: македонски јазик, грчка пропаганда, македонски протонационализам
key words: Macedonian language, Greek propaganda, Macedonian protonationalism

Прашањето за посебноста на македонскиот јазик преставува секојдневна тема на „научна“ и политичка дискусија кај државите - соседи на Р. Македонија. Користењето на застарена и несоодветна терминологија е често употребувана практика, со цел истиот да се дисквалификува, и покрај неговата кодификација[1], со која станал национален јазик на македонската нација. Најчесто употребувани термини за неговото именување, поврзани со национални и политички цели на националната идеологија на соседните нации-држави, се: „дијалект“, „наречје“, „идиом“ или некаква си „мешавина на разни јазици“. Ваквото тенденциозно наметнување има за цел да го негира македонскиот национален идентитет, во кој јазикот зазема значајно место како критериум во неговото обликување. Така на пример, денес, како и во минатото, грчката интелектуална и политичка елита одбива да признае постоење на македонски јазик тврдејќи дека тој е „само дијалект“ или „идиом“ на бугарскиот (понекогаш на српскиот, па дури и на грчкиот јазик), со недостаток на „синтакса“ и „грама-

[1] Кодификација преставува прифаќање и систематизација на јазичните правили и закони и пропишување на задолжителна јазична форма. Кодификацијата на македнскиот јазик е поврзана со следниве истриски настани: Со решението на Првото заседание на АСНОМ (2 август 1944) за воведување на македонскиот, како службен јазик во македонската држава; со решението на Президиумот на АСНОМ од 5 мај 1945 г. за македонска азбука; со официјалното усвојување на македонскиот правопис - 7 јуни 1945 година.

тика“ (Karakasidou, 1993:11). Грчкиот политичар Стелиос Папатемелис со „доказите“ оди еден чекор понапред. Тој „тврди“ дека македонскиот јазик во основа е грчки. Ваквата констатација ја засновал на „фактот“ дека македонскиот колоквијален има само „300 до 500 зборови, кои биле користени од страна на овчари за да комуницираат меѓусебно, додека остатокот е грчки јазик“ (Σκιαδοπουλος, 1988:44).[2] Сепак, најчесто употребувана дефиниција е дека македонскиот јазик бил „комунистичка конструкција“, политичка „манипулација“, чија цел е иредентистичка, т.е. да отцепи одредени територии од грчката држава. Секако дека ваквите неосновани националистички конструкции не содејствуваат со реалните историско-лингвистички етапи во создавањето на македонскиот јазик и имаат исклучиво, како што кажавме, политичка и национална позадина.

Во секој случај, неоспорно, јазикот претставува жива материја, подложна на различни модификации во историското време. Истото можеме да го кажеме и за македонскиот, но тоа секако дека важи и за останатите балкански јазици. Во таа насока, а тргнувајќи од фактот дека грчката нација воглавно се базирала на религијата и на јазикот, и тенденцијата на грчкиот национализам за максимална национална хомогенизација, грчкиот јазик во историјата поминал во неколку развојни етапи, како пред формирањето, така и во периодот кога истиот станал национален јазик на грчката нација-држава. Јазичното планирање, како кај останатите балкански нации, било очигледна појава и во грчката држава. Тоа се случило преку две преклопени хронолошки фази, однесувајќи се на *катаревуса* и *демотики*. Разликите меѓу овие два типа на грчкиот јазик не биле толку големи како кај оние кои имале тенденција да постојат меѓу два сродни, но одделни јазици. Но, очигледно било дека јазичната промена од еден во друг тип, донела и до одредена промена на идентитетот на Грците (Mackridge, 2009:20). Тоа, сепак, не му дава право, секако, ако го тргнеме настрана изливот на балканскиот национализам, на некој да го нарекува со некакви термини од типот на „вештачка творба“ или „конструкција“. Сето ова упатува на теоретската основа на нациите и на национализмот и неговата инкорпорација во регионот на доцноосманлискиот Балкан.

Според гледиштето на Гелнер, национализмите се етнички идеологии кои стојат на гледиштето дека нивната група треба да доминира во државата. Ова води кон интеграција и асимилација, иако тој смета дека постојат „нетопливи групи“ коишто тој ги нарекува *entropy resistant groups* (Eriksen, 2002: 98). Експанзивното дефинирање на граѓанството го инкорпорира тврдењето дека, по автоматизам, втората генерација, емигрантите ги трансформира во граѓани (Brubaker, 1999: 3). Понатаму според Брубакер, француското разбирање за националноста е „асимилационистичко“, а германското „диференцијалистичко“ (Ibidem, 5). Ова значи дека граѓанството е внатрешно инклузивно, но надворешно ексклузивно. Сепак, во своите теоретски претпоставки, тој ја истакнува постоечката разлика на застапеност на територијалниот и на етничкиот модел, при што германскиот и словенскиот пример се исклучени од први-

[2] Спротивно на ова, уште во 19 век, „Филмерајер теоретизирал дека словенската инвазија довела до исчезнување на грчката раса. Оттука, луѓето на Македонија, имале блиски крвни и културни врски со Источните Словени“ (Brooks, 2005: 88, 75).
Ј. П. Филмеререр во “*Greschichte der Halbinsel Morea wahrend des Mittelalters (1830-36)*”, тврди дека класичните Грци биле избришани во време на периодот на варварската инвазија и дека модерните Грци не се наследници на Елините (Вилкинсон, 1992: 53).

от.[3] Сепак, во значајна мера, ако не и целосно, тврдењето не важи во однос на моделот на формирањето на балканските нации, кај кои територијалноста (можеби со извесен исклучок кај албанскиот пример) е основата на формирање на националната свест, која во оваа прва фаза се гради врз основа на историски „втемелената" висока култура на одредена територија и на културната мобилизација изведена врз база на истата за да, преку институциите на системот, веќе следната генерација е убедена во „своето" органски втемелено потекло на конкретната нација.

Оттука, во рамките на османлискиот контекст, првата фаза на формирање на балканските нации- држави инкорпорира асимилација на различните „други" кои се наоѓаат на нејзина територија, или територијата на која се претендира за да, во втората фаза, се конструираат граници на ваквите групи во однос на нив сличните други групи. Како пример може да се наведе односот на Грција кон т.н. „славофонско" население, за кое, и покрај очигледните културолошки разлики, се пласира органската теза за припадност кон грчката нација, паралелно конструирајќи виртуелни граници на различност во однос на нивните „лингвистички браќа", во рамките на другите нации-држави. Истовремено, грчката национална хомогенизација ги вклучува и двата пристапа - асимилација и диференцијација, проследена со механичко иселување на нееднородните. Во средината на 19 век Папаригопулос, на асимилацијата или на преобратувањето, или со други зборови, на „елинизацијата" на Словени, Власи, Албанци и други „народи без национално самосознание", гледа како на неразделен дел на грчката идеологија, како создавање на нова концепција на разбирање на историјата на основа на „Духот" (грчкиот Дух ги надминува различните и културни разлики) (Константинова, 2006: 67).[4] Спротивно на ова, по

[3] Брубекер тврди територијалниот- асимилационистички модел, иако има обиди во Прусија, е неспроведлив во рамките на зоните на етничкиот модел, како што се германските или словенските земји. Како пример се наведени германските заедници во источна Европа кои, иако во мал број, лингвистички опстојуваат на исток, во словенските зони (Brubaker, 1999: 5, 6). Ова е делумно точно во однос на конкретниот пример бидејќи лингвистичкиот опстанок не важи за германските Саси (Саксонци) кои, во 14 век, се населуваат во компактни заедници во Србија и Македонија, а денес, иако постојат некакви културолошки индикации за нивното присуство, па дури и значаен број на германски топоними, лингвистички, населението целосно се претопило во словенската маса.

Сфаќајќи ја својата моќ по победата на Русите над Наполеон, Александар Безтузхев му пишува на Николај I: „дури тогаш разбудено во сите наши срца чувството на независност, отпрвин политичко и конечно национално" (Greenfield, 2003: 262).

[4] Желбите одат до степен, овој „грчки дух" да триумфира и да стане носител на цивилизацијата како единствена одбрана од Панславизмот. Така, Јоанис Колетис пишува: „Грчката идеја, националното единство и националната гордост можат да претрпат најтежок - смртоносен удар, ако во Македонија и Тракија надвладее Славизмот" (Константинова, 2006: 67-69). Во рамките на истиот контекст, релативизирајќи го правото на нацијата - држава да спроведува асимилација, Калиопулос ќе забележи: „Се разбира дека Грците не ја измислија асимилацијата и исто така не останаа приврзани кон таквите национални визии подолго од другите на Запад. Но, потиснувањето на словенскиот македонски говорен јазик доаѓа многу подоцна, за разлика од „асимилацијата" на „Другите" на западот, како на пример: Хугенотите, Морискотите, Ирците, Баските, Евреите и Циганите" (Kaliopoulos, 2002: 234).

Во истиот контекст може да се наведе и бугарскиот пример кој, иако мобилизацијата ја врши на база на јазикот и на културата, истите ги става во функција на „вискоката култура" која, иако во однос на грчкиот пример се создава релативно подоцна, има за цел преку наметнување и nation building да создаде хомогенизиран национален идентитет. Така, Дечев ќе

Балканските и Првата светска војна, низ серија договори, Грција механички ги отстранува етнички различните. Ваквиот процес продолжил и по Втората светска војна, во екот на Граѓанската војна, од Грција е иселен значаен дел од македонското и албанското малцинство.

Примерот на Грција покажува дека на Балканот се присутни и етничкиот и територијалниот модел на градење на нацијата, кои или циклично се надополнуваат или се одвиваат во фази. Ваквиот заклучок упатува на интервенцијата на агенцијата, во насока на остварување на единственоста на државната мисија - интеграција и создавање на единствена нација на дефинираната територија.[5] Притоа, државната мисија[6] се состои во:

- да се создаде национална митологија од средновековното минато;
- воспоставување на историските корени на националните сентименти, чувство за припадност кон градот преку: државната воена облека, знамиња, национални химни, воени стандарди и сл.;
- „измислената традиција"- терминот се врзува со формирањето на практики и ритуали, дизајнирани да вклучат некои национални вредности и народни норми на социетално однесување, преку константно повторување и

забележи дека „ставен во рамките на европскиот контекст, бугарскиот дискурс за „расата" и за „потеклото" бил, главно, прифаќање, прилагодување и асимилација на расниот дискурс и воспоставување во рамките на расната хигиена на Западот" (Detchev, 2009: 241).

[5] Кога се зборува за грчкиот пример, вака дефинираната замислена или реална територијалност, се темелела на неколку основни столбови:

1. Религијата или, поточно, источното христијанство е основната квалификација и критериум за грчкиот национален идентитет (се поклопува со значењето на развојната етапа на панправославие, види 2.2.2);
2. Живеењето (жителство) во „грчкото опкружување" е втората квалификација, иако во однос на истата, подоцна (во 19 век), се поставуваат повеќе прашања како: Што го гради грчкиот свет, како и тоа, кои територии ги опфаќа;
3. Определбата на грчкиот идентитет, преку јазикот, „иако грчката нација-држава никогаш отворено не признала дека јазикот е моќен инструмент кој истата го користи во насока на спроведувањето на хегемонизација во рамките на мултикултурните земји одземени од Османлиската империја";
4. Свеста за припадност во многу случаи е издигната на ниво повисоко дури и од јазикот и од културата. Притоа, истата е искористена како аргумент во насока на спроведување на асимилација и национална хомогенизација. Токму „недостатокот на самосвест " кај Словените, Албанците и Власите е аргумент дека нивната хеленизација е „легитимна" (Kaliopoulos, 2002: 251-254).

[6] Државата создава институционална рамка, дизајнирана за соочување со народните маси во методолошки организиран процес на индоктринација. Меѓу државните приоритети, во процесот на конструирање на нацијата, биле:

- Имплементацијата на конституционалните закони, кои го регулираат животот на граѓаните;
- Спроведување на попис;
- Регистрирање на браковите, раѓањето и смртта;
- Бирократизацијата на локалната и на централната администрација;
- Развојот на националната армија;
- Развојот на националниот образовен систем;
- Охрабрувањето на модерните медиуми;
- Политиката на охрабрување на приврзаноста кон земјата со намера да се подобри економската ситуација;
- Институцијата на монархијата и личноста на монархот како симболичка и прагматични функции во овој процес (Abazi, 2007: 140).

намерна пропаганда меѓу сите граѓани. Притоа, не ретко, историските средновековни настани се реификувани, па дури и фалсикувани во рамките на националистичката идеологија.

„Националните фикции не треба да бидат сметани како рефлексија на идеологијата, но како активни и креативни компоненти на идеологијата која се креира“ (Abazi, 2007: 121-124). Сето ова, во рамките на балканскиот национализам, се спроведува преку „агресивна митологизација“ (Ibidem, 134);

- улогата на печатот (пишаната култура) која, често државно спонзорирана и контролирана, има значајно место во величањето на националниот дух, преку претставување на животот на царското семејство.

За Гелнер, „*национализмот... проповеда и го брани културното разнообразие, а едновремено наметнува хомогеност, во рамките на, но и во помал степен, меѓу политичките единици. Неговата слика за себеси и неговата вистинска природа се обратно пропорционални и со иронична уредност, ретко постигната кај другите успешни идеологии. Оттука ми се чини дека за национализмот нема многу да научиме од учењето на неговите сопствени проповедници*“ (Гелнер, 2001: 179). Во оваа насока, продолжетоците на хеленскиот идентитет, во рамките на Римската империја, Карас ги врзува за:

- сентиментот кон претходните класични постигнувања;

- јазикот, кој од антички коине прераснува во јазик на новата христијанска религија (Karas, 2004: 304).

Притоа, за христијанското свештенство се користат називите „грчко говорни“ и „латино говорни“, што во добар дел не одговара на фактичката состојба и првенствено се однесува на јазикот на црковната служба. Имено, во едно мултиетничко и мултилингвистичко општество, какво што е Рим, било потребно да се користи заеднички јазик на службата, затоа што христијанскиот екуменизам на едно место обединувал различни јазични групи. Коине бил одбран за таков јазик на Истокот бидејќи за неговата употреба била создадена основа во претходниот Македонски период, кога истиот активно и системски бил промовиран. Терминот „Византија“ и „византиски“ е промовиран како таков во корелација со Империјата на која се однесува, во Германија од 16 век. „Византиската“ историја може многу полесно отколку „Ромејската“ да биде видена како продолжение на хеленската антика – како период кој буди поголем восхит (Ibidem, 318).

Територијалноста во однос на Грција има двоен ефект, кој не значи едноставна интеграција на етнички еднородните групи и сегрегација на оние кои етнички не се вклопуваат во основниот модел, туку доведе и до обратна ситуација, каде што оние, со поинакви етнички карактеристики, мораат да бидат интегрирани, најчесто преку асимилација, а постојат случаи на масовно исклучување на припадниците на сопствената група од националниот државен контекст.[7] Така, она што е граѓанство, во првата половина на 19 век, многу често, претставуваше и национална припадност (најчесто грчка), кое заедно

[7] За Гелнер, етничките граници не треба да преѓдат преку политичките. Национализмот неминовно се врзува со државата, во која доминира една етничка група, чии маркери на идентитет (јазик, религија итн.), се често нејзини официјални симболи. Ова води кон интеграција и асимилација на граѓаните, иако Гелнер смета дека нацијата може да содржи „не-стоплив“ луѓе, што тој го нарекува ентропи (entropy) - отпорна група (Eriksen, 2002: 98).

со Патријаршискиот Милет, втората генерација ја претвори во Грци. Но, од друга страна, по промовирањето на реформите во Танзиматот, во остатоците од Империјата, многу Грци мигрирале од новоформираната грчка држава во Мала Азија и на западниот брег на Анадолија. Овој регион, токму во периодот на 19 век, станува доминантно грчки. Овој факт се подвлекува како пример за спротивност на разбирањето на класичните теории за национализмот (Poulton, 1995: 46).[8]

Идејата за постоењето на замислената татковина вклучува дефинирање на нејзините граници, во чии рамки егзистираат замислените заедници. Но, она што кај балканските национализми е примарно, во дефинирањето на националноста не е идејата за постоењето на население кое има слични или идентични карактеристики, туку дефинираната територија, во рамките на која ваквото население егзистира. Во случајот на грчкиот национализам, проекцијата ја опфаќа идеализираната територија на Византиската империја, а населението по дефиниција е опишано, или се подразбира, како демографски или културно „грчко“. Идеите на бугарската и на српската државност се поклопуваат со границите на средновековните империи на „Бугарите“ и „Србите“, додека македонските граници, иако во основа се економско-функционална целина, во својата суштина, ја содржат и античката претстава за моќната Империја на „Македонците“.

Оттука, балканските национализми во 19 век се поклопуваат со големодржавните идеи стимулирани или активно промовирани од матичните држави. Кај грчкиот пример, јадрото на „Мегали Идејата“ е во претпоставката за разобновување на Византиската империја како грчка нација (Abazi, 2007: 303). „Мегали Идеја“ е особено врзана со византискиот Комненски период од дванаесетти век, кој е период на последните проширувања на Ромејската империја. Ваквата програма официјално настанува во 1844 година, кога во Првото народно собрание на Грција, промовирана од Јоанис Колетис – при што политиката од просветителската традиција не е во голема мера поврзана со Византија (Karas, 2004: 295, 296).[9] Подоцна, кон крајот на XIX век, грчката пропа-

[8] Од османлиска гледна точка, Грчкото востание, исто така, не било национално движење. Во насока на потврда на ова тврдење оди фактот дека востанието не започнува во Грција, туку во рамките на дунавските кнежевства (Adanar, 1998: 234).

[9] Во политичка смисла терминот „Мегали Идеја“ е употребен во јануари 1844 година, со цел да се основа неопходноста за единство на автохтоните (Грците родени во рамките на Кралството Грција) и етерохтоните (Грците во рамките на Османлиската империја). Максималистичките идеи на оваа програма ги вклучуваат Грција, Епир, Тесалија, Македонија, Јонските и Егејските острови, Крит, Албанија, но и Србија, Бугарија, Дакија, Источното Средоземноморје, Мала Азија, Сирија и сите области во кои живее „великиот грчки народ“ (Константинова, 2006: 64).

Концептот на „Големата идеја“ се стреми кон создавање на голема Грција, од реката Мендерес во Мала Азија, до градот Едремит, длабоко во западните региони, со вклучување на градовите Измир, Ајдин и Мармара. Северна Тракија со Одрин, Галиполскиот полуостров, со вклучување на островите Имброс, Западна Тракија, Јужна Македонија до Прилеп, Јужна Албанија со регионот на Гирикастро, блиските острови и големиот медитерански остров Кипар. Главниот пропагатор на оваа идеја е Венизелос, кој станал и грчки премиер. Грчкиот историчар Кофос, пишува дека меѓу оние кои се застапувале за оваа идеја, се издвоиле две тенденции. „Идејата за панхеленизам, или „Мегали Идеја“, која не ги зема во обзир правата и барањата на останатите балкански народи“ и конзервативниот поглед, „кој активно се застапува за промоција на грчките национални интереси без да се води сметка за оправданоста на потребите и на барањата на другите балкански држави“ (Kofos, 1964: 30).

ганда ќе ги пласира ваквите територијални проекции во однос на Македонија. Притоа, главниот предизвик ќе биде насочен кон македонското „не-грчко говорно“ население.

Терминологијата на официјалното именување на етничките Македонци и на македонскиот јазик, од страна на грчката држава и на нејзините пропагандни институции во Македонија, кон крајот на XIX и почетокот на XX век, пред сè зависела од тогашните политичко-пропагандни околности и од судирот со другите држави-претенденти за територијата и за населението на Македонија.[10] Во градењето на националниот идентитет меѓу не-гркофоното население во Македонија, грчките пропагандни институции најмногу се повикувале на припадноста кон Вселенската црква. Исто така, потеклото и свеста станале еден од пресудните фактори за „докажување“ на грчкото потекло на македонското население, кои заедно со православието овозможиле да се минимизира улогата на јазикот како критериум во одредувањето на националниот идентитет. Тоа се должело пред сè на погрешната перцепција, според која сите православни христијани кои го употребувале грчкиот јазик во литургијата, независно од нивниот мајчин јазик, се сметале за дел од „грцизмот“ (Κωφος, 1977:380). Но, ваквата категоризација во најголем степен се променила со формирањето на Бугарската егзархија (1870), кога во одредени епархии на Македонија грчкиот јазик веќе не претставувал главен во литургијата, а двете национални идеологии, особено после формирањето на Кнежевството Бугарија (1878), влегле во директна конфронтација. Во таа насока, грчката историчарка Софија Вури, со право, „нетенденциозно тврди“ дека „како јазикот, така и националната свест на разните христијански групи, преставувале ‘ахилова пета’ на новородените [балкански] национализми во Македонија“ (Βουρη, 1992:20). Оттука, за грчката национална идеологија, јазикот почнал да го губи значењето на фактор во определувањето на грчкиот национален идентитет во Македонија. Официјална Атина тврдела дека оние кои останале под јурисдикција на Патријаршијата биле вистински „Грци“, ако не по јазик, тогаш според нивното потекло и национално чувство (Livanios, 2006:60, 66).

Како што ќе видиме, минимизирајќи го значењето на јазикот во обликувањето и во дефинирањето на мнозинското христијанско население во Македонија, официјална Атина, во целиот овој период, користи различни имиња во именувањето на македонскиот јазик. Грчката држава, во периодот кога веќе бил формиран бугарскиот национален јазик и согласно со пропагандниот судир меѓу двете држави во Македонија, делот од Македонците кои црковно припаѓале на Бугарската егзархија ги нарекувала „Бугари“ или „Бугарофони“, додека нивниот јазик - „бугарски јазик“ (Κωστοπουλος, 2000:41). Од друга страна, Македонците патријаршисти биле окарактеризирани како „Словени“, „Славофони“, „Славомакедонци“, па дури и „Македонци“, а нивниот јазик како „сло-

[10] Во почетокот на 20 век, Брејлсфорд ќе забележи:

„Словените во европска Турција, сè уште немаат високо развиена национална свест, а онаа малку што ја поседуваат е скорешна. Немаат страст за нивната националност, туку за нивната земја. Тие се народ врзан за почвата, вкостени во своите исконски села, со ограничен опсег на чувства кои побожно се вртат околу нивните планини, нивните реки и нивните древни цркви. Нацијата на селани со вакви конзервативни одлики, бргу ќе се развие во вистински локален патриотизам“. Ова и се случило - „нивните балади за бунт, во кои зборот „Македонија“ се јавува во секој рефрен, докажуваат дека тие веќе имаат татковина“ (Брејлсфорд, 2003: 184).

венски јазик".[11] Според Павлос Воскопулос, грчките пропагандни институции во Македонија, како и во Грција, Македонците патријаршисти најчесто ги именувале со терминот „Славофони", што според нивните сфаќања значело дека тој дел од населението имал „словенска припадност", со „грчка национална свест" (Воскопулос, 1997:4). Сепак, оваа поделба не била фиксна. Честопати доаѓало до испреплетувања како меѓу црковните припадници од македонскиот етникум, т.е. преминување од Патријаршијата во Егзархијата, и обратно, така и во користењето на гореспоменатата терминологија од страна на тогашната грчка политичко-национална елита, која немала јасна етнолошка слика за Македонија.

Како и да е, целта на овој текст е да се презентираат дел од досегашните достапни грчки извори од почетокот на XX-тиот век, во кои експлицитно се споменува постоењето на македонскиот јазик. Ваквата појава најраспространета била во текот на грчката „Македонска борба" (1904-1908), период кој изобилува со архивски материјал (официјални документи на грчката држава, мемоари, дневници, извештаи, итн.), кој нуди мноштво на докази за посебноста на македонскиот етникум, но и за мерките и за средствата кои биле или кои требало да бидат преземени од грчките пропагандни институции во Османлиската империја, со цел да се грцизира македонското население.

Периодот во грчката историографија познат како „Македонска борба" (1904-1908), преставувал организирана вооружена интервенција на грчката држава против структурите на Македонската револуционерна организација. Радикален пресврт во полтиката на грчката држава кон македонското население и МРО настанал по почетокот на Илинденското востание. Масовноста и вплотеноста на Македонците околу програмата на македонското револуционерно движење најсликовито се покажала во текот на Востанието. На Грција ѝ станало јасно дека неколкудецениските интензивни напори за асимилација на Македонците преку црквата и училиштата претрпеле фијаско. Направените анализи од најкомпетентните национални фактори покажале дека преку тие две институции не било можно ниту да се асимилира месното македонско население а уште помалку, грчката држава да се надева, во блиска иднина, на македонската територија. Се дошло до заклучок да се употребат други, поефикасни средства за постигнување на целта (Битовски, 2001:93). Грчката намера била трансформација на селаните во Грци, со помош на вооруженото насилство како врвно достигнување на градењето на „националната" припадност. Целна група им била македонските селани, кои во преднационалното општество на Османлиската империја, поделени во црковните-милет заедници, и немале некаква развиена свест за национална припадност, со единствен стремеж за ослободување од османлиската доминација. Така на пример, во 1908 г., еден британски автор го презентира следниот опис на еден македонски селанец: „Андони Станков, [од селото] Ранци (Франгоци). Не збо-

[11] Кога зборува за селото Арменско, Брејлсфорд не го користи називот „Бугари" и вели „...Населението, по крв и говор, му е словенско, но ѝ припаѓа на грчката партија и не зело учество во бугарското движење" (Брејлсфорд, 2003: 225), „...старешината, попот и учителот се „Грци"- т.е. тие се Словени кои ѝ припаѓаат на грчката фракција" (Ibidem, 195). Ова покажува дека терминот Грци се употребува за сите Патријаршисти, исто како што терминот Бугари се користи за припадниците на Егзархиската црква...исто така тој забележува - „Половината место (Дојран) во политиката беше „грчко", иако воопшто не се проговори грчки..." (Ibidem, 204).

рува грчки. Патријаршист. Не ја знае разликата меѓу патријаршистите и егзархистите. Страда од измачувањата на Турците. Не сака никакви банди во неговото село. Не претпочита никој меѓу Грците и Бугарите, сè додека Турчинот не си замине“ (Livanios, 1999: 198). Сепак, во потрагата по животен простор на грчката држава, неопходен за нејзино економско и национално опстојување, на националните структури во Атина во прв план им била територијата на Македонија, а не и нејзиното население. Во таа насока, преставник на грчкиот „Македонски комитет“ од Атина, кој формално и стоел позади „Македонската борба“, на двочлена делегација од Македонија која пристигнала во главниот град на Грција во 1905 г. да се жали на непримерното однесување на грчки андарти во Битолскиот округ, им одговорил: „Ние немаме потреба од Македонците, туку имаме потреба од Македонија“ (Καραβιτη, 1994:937).

Пред официјалното започнување на грчката „Македонска борба“, грчката држава испраќала во Македонија доверливи луѓе, цивилни и вооружени, со задача, на самиот терен да направат истражувања, кои подоцна биле користени за креирање на идната пропагандна политика во Македонија. Резултатите од ваквите истражувања биле крајно спротивни од желбите и од очекувањата на државните институции во Атина. Така на пример, во пролета 1904 г., во Македонија бил испратен Георгиос Цорбазоглу, службеник и преведувач во грчката амбасада во Цариград. За време на неговата обиколка во Воден и во Воденската околија, во извештај до грчката влада од 27 мај 1904 г., напишал: „Првенците на градот (Воден, б.н.) и младите, надвор повеќе зборуваат на грчки, отколку на македонски [јазик].“ Опишувајќи ја етнолошката физиономија на Серската околија, истиот забележал дека таму постојат „две фамилии-групи“ каде што можело и требало да делува грчката пропаганда, а тоа биле „македонофонската *(*македонојазичната, б.н.*)* од православни *(*Македонци - патријаршисти, б.н.*)* и шизматици *(*Македонци - егзархисти, б.н.) *и* елинофонската (гркојазичната, б.н.) група.“ Во еден од своите следни извештаи до грчката влада, со датум од 26 јули 1904 г., во делот каде што го опишува Илинденското востание, Цорбазоглу прави јасна диференцијација меѓу ВМК, кој го нарекол „чисто бугарски комитет“ и МРО, кој според него бил „македонски комитет“. Опишувајќи го вториот, констатирал: „македонските подводачи, а можеби и самите водачи, под еден и единствен договор со земјата, условно речено, ја извлекоа досега нивната голема моќ: од условот да не си постават друга цел, освен ослободувањето на Македонците како Македонци“ (Литоксоу, 2004:32).

Следен пример од грчката историографија, каде што бил употребен терминот македонски јазик, но и потребата од меѓусебно разбирање меѓу двата етникума, се разбира во тој период првенствено за потребите на грчката пропаганда во Македонија, се писмата на грчкиот офицер Павлос Мелас, испратени до својата жена Наталија Мела, објавени во 1926 г., во книгата „Παυλος Μελας“. Одобрувањето на грчката влада за започнување на конкретни подготовки за организирање на вооружена интервенција во Македонија, против структурите на МРО, значело и испраќање на четворица грчки офицери во извидничка мисија во Македонија, со цел на лице место да ги проучат условите за организирање на вооружената помош на грчката пропаганда во Македонија. Во составот на оваа група на офицери, кои тајно ја поминале грчко-османлиската граница, кон крајот на февруари 1904 г., бил и Павлос Мелас. Тие биле придружувани од поткупени месни Македонци, предводени од добро познатиот за нас - Коте од с. Руља, чија првенствена цел била безбед-

ното пренесување на офицерите од село во село, но воедно, и да бидат преведувачи меѓу месното македонско население и грчките офицери. Во писмо од 16 март 1904 г., за време на нивниот престој во костурското село Габреш, Павлос Мелас запишал: „се искачуваме ние кон шталата и 'добровечер' на македонски [јазик] од жените (не знаат ниту збор грчки) и 'добредојдовте браќа' од мажите на грчки [јазик] постојано се слушаат" (Μελα, 1926:241). Истиот ден, по покана од Коте, во куќата во која престојувале офицерите, биле собрани 12 првенци од селото, дискусијата течела на следниот начин: „на нив, течно и убедливо им се обрати Коте на македонски, а на нас ни преведуваше Пирзас" (Ibidem, 243). За време на престојот во родното село на Коте, Павлос Мелас на својата жена, на 17 март 1904 г., ѝ соопштил дека го посетиле селското училиште, во кое учениците им испеале песна, но тие не можеле да разберат „дали јазикот беше македонски или грчки" (Ibidem, 247). Потребата од комуникација со месното македонско население го натерало Мелас да научи и неколку македонски зборови, така што во писмо од 21 март 1904 г., за престојот во с. Оштима, на својата сопруга ѝ напишал: „научив малку македонски зборови што им ги кажувам на жените и на мајките…" (Ibidem, 258).

Следниот историски извор кој ќе го претставиме, а во кој децидно се потенцира постоењето на македонскиот јазик, како и потребата од преведувачи за меѓусебно разбирање меѓу Македонците и Грците, е дневникот на главниот андартски водач во Македонија, во текот на грчката „македонска борба", Георгиос Цонтос-Вардас, публикуван во 2003 год., од независниот грчки издавач Георгиос Пецивас. Во предговорот, издавачот на делото констатира дека: *македономахите* (грчки борци за Македонија, б.н.) „кои навлегуваат во македонската земја не се судираат со проблеми на комуникација кога доаѓаат до Сјатиста (јужната, елинофона зона на Македонија, б.н.) и малку посеверно, каде што жителите зборуваат грчки. Но, пред Костур и секако, посеверно, имаат потреба од преведувачи" (Τσοντου-Βαρδα, 2003α:ΚΑ). Ваквите негови констатации биле базирани на податоци од дневникот на Вардас. Но, во исто време, современикот од тоа време и подоцнежен грчки историчар, Георгиос Модис, на следниот начин ни ја опишал ситуацијата на *македономахите*, пред сè на критјаните во Македонија: „Можеби некои не знаеја каде се наоѓаат. Им кажаа дека далеку во Македонија се случува една посебна и чудна патриотска војна, за која се потребни храбри и решителни борци. И истрчаа…, не е тешко некој да си го претпостави првиот впечаток кога стигнаа во Стребено (село во Леринско, б.н.). Дотогаш од своите дедовци имаа научено само за еден непријател, Турчинот, тука главен непријател беше Бугаринот. Различна беше и целата област. Планините, дрвјата, природата, беше место, каде што воопшто не вирее маслинката. Различни беа и луѓето кои зборуваа на туѓ јазик" (Μοδη, 2007:178,179). Вардас, за време на обиколката со својата чета по селата од битолската околија (Градешница и Св. Петка), на 11 октомври 1906 г., запишал: „подоцна, на моја покана, доаѓаат селаните на кои им зборувам со преведувач и им давам разни препораки" (Τσοντου-Βαρδα, 2003β1: 247). Потребата од изучување на македонскиот јазик ја констатирал и самиот Вардас. Последниот, движејќи се и пропагирајќи меѓу месното македонско население, сфатил дека единствено со знаењето на јазикот што го говори месното население, полесно ќе ја пласира големогрчката идеја. Во таа насока, на 22 октомври 1906 г., во својот дневник, запишал дека ќе бара од грчката држава да му „испратат некоја книга на македонски (јазик), ако постои, за да

го научам“ (Ibidem, 272). Само три дена подоцна, на 25 октомври, Вардас констатирал: „се обидувам да го научам македонскиот (јазик), но многу ми е тешко, за жал, не постои никакво правило и никакво менување, и не можам да сфатам на кое менување припаѓа“, се разбира, мислејќи на непостоењето на македонска граматика (Ibidem, 275). Сепак, тој не се откажал од изучувањето на јазикот, напротив постојано го усовршувал во контактите со месното население, и тоа го обелоденува за време на неговиот престој во битолското село Драгош, на 28 октомври 1906 г.,: „вечерта отидоа сите оние што беа со мене во засолништето во некоја куќа, јас останувам сам со жените и разговарам со нив вежбајќи го тешко јазикот“ (Ibidem, 283). Вардас, за време на неговиот престој во Македонија, постојано добивал весници од Грција. На 14 август 1907 г., во својот дневник, забележал дека во в. Пирон (Πυρρον), од 9 јули 1907 г., бил критикуван дека „сé уште не успеа да го научи јазикот на местото, македонскиот“. Одговарајќи на ваквите тврдења, Вардас напишал дека тоа не било возможно, бидејќи „не постои никаква книга ниту учител за овој (јазик)“, но и јавно кажувал дека сите идни грчки офицери и андарти кога ќе пристигнат во Македонија, ќе мора да го познаваат македонскиот јазик (Τσοντου-Βαρδα, 2003β2:866). Најголема вредност за нас од оставштината на Георгиос Цонтос-Вардас, поврзано со македонскиот јазик, се наоѓа во папката 18 од неговата архива. Имено, во напорите да го научи македонскиот јазик, направил речник за сопствена употреба, во кој запишал голем број на зборови и дијалози на грчки јазик, преведени на македонски со грчка транскрипција. Речникот ги содржел броевите до 1000, годините, месеците и деновите од неделата. Потоа, под посебен наслов – „Како се вели“ - биле поместени општи фрази за секојдневно комуницирање (Τσοντου-Βαρδα, 2003α:ΚΓ).

Еден од најактивните андарти, водач на чета, бил критјанинот Јоанис Каравитис. Тој, во неговите спомени, неколкупати споменува постоење на „славомакедонски“ јазик. Но, што е уште поинтересно, Каравитис за јазикот на македонското население го употребува само горенаведениот термин, а не и „бугарски“, што било карактеристично за останатите спомени или дневници на андартите. Во есента 1904 г., четата предводена од Павлос Мелас, во која се наоѓал и Каравитис, влегла во с. Стребено со цел да се одмазди за убиството на Вангел[12]. Заробувајќи 2-3 селани, за кои се сомневале дека се комити, групата на Мелас заминала кон с. Лехово. Таму, откако им било „одржано предавање“ на заробениците дека во иднина треба да ја напуштат МРО, тие дале потврден одговор со главата, „десно и лево, за да изјават дека се согласуваат, бидејќи зборот ’малиста’ (μαλιστα) го нема во славомакедонскиот речник. На крај, Мелас им ја престави библијата и дадоа заклетва дека во иднина ќе станат добри луѓе“ (Καραβιτη, 1994:81). Во есента 1906 г., во битолското с. Буково, се случила средба, со посредништво на грчкиот конзул од Битола, Николаос Ксидакис, меѓу Каравитис и италијанскиот новинар Патерносо. Согласно со стратегијата на грчкиот „македонски комитет“, Каравитис се претставил дека потекнува од јужната, елинофона зона на Македонија. На прашањето на новинарот - „Што јазик зборувате таму?“ Каравитис одговорил - „грчки“.

[12] Вангел Георгиев, или попознат како Вангел од Стребено, бил поранашен четник на МРО, а подоцна привлечен кон грчката пропаганда од страна на костурскиот митрополит Германос Каравангелис. Убиен бил на 12 мај 1904 г. во околината на с. Ајтос - Леринско од четата на војводата Александар Турунџев.

Веќе на следното прашање, кое се однесувало за јазикот кој се зборува во тој дел од Македонија, Каравитис одговорил дека тој бил „македонскиот“, како што го „нарекувал“ тамошното население, но и не заборавил да ја додаде познатата грчка теорија дека истиот бил „мешавина од разни јазици“. Тој го негирал значењето на јазикот во определувањето на етичката припадност на населението додавајќи дека: „Но училиштата се грчки, како и светите книги и натписите на надгробните плочи, и античките пари кои ги наоѓаат селаните се со грчки букви: ’Александрос’, ’Филипос’, и посебно нивната свест, тоа е главната карактеристика“ (Ibidem, 587).

Од извештај на грчкиот конзулат од Битола дознаваме дека во 1907 г., во битолско Скочивир, конзулот на Русија повикал еден селанец да зборува на грчки, „но тој му одговори дека не го зборува грчкиот јазик ниту бугарскиот, и дека неговиот говорен јазик е македонскиот, несфатлив за оние во Бугарија“ (Καλοστυπης, 1991:69). Истиот случај се повторува во еден разговор на македонски селанец со англискиот новинар Ален Апворд (Allen Upward), во с. Владово - Воденско: „го прашав што јазик зборуваат и грчкиот преведувач ми кажа, незаинтересирано, ’бугарски’. Но, истиот човек имаше кажано ’македонски’, му обрнав внимание на овој збор, а мојот сведок објасни дека не го сметал земјоделскиот дијалект, кој се употребува во Македонија, ист со бугарскиот, и одбиваше да го нарече со ова име. Македонски е (на грчки јазик, б.н. - μακεδονικη), зборот кој го кажа е со словенска форма и е ’македонски’, но и дека уште посеверно имав среќа да слушнам дека се нарекува со грчката форма ’μακεδονικη’“ (Upward, 1908:204, 205).

Во романот на еден од главните идеолози на големогрчката идеја во Македонија, од почетокот на XX век, Јон Драгумис, со наслови „Μαρτυρων και ηρωων αιμα“, издаден во 1907 г., повторно бил употребен терминот македонски јазик во дискусијата меѓу главниот лик во романот - Алексис, со еден бугарски офицер. Противејќи му се на офицерот за бугарските претензии кон Битола и Битолската околија, Алексис тврдел дека „таму се наоѓаат неколку села во кои зборуваат македонски јазик, кои вие го нарекувате бугарски“ (Δραγουμης, 1907:98).

Следниот пример за употреба на терминот македонски јазик, кој ќе го претставиме во овој текст, а датира повторно од времето на грчката „македонска борба“, се спомените на Атанасиос Суљотис – Николаидис, со наслов „Ο Μακεοδνικος αγων; Η ’Οργανωσις Θεσσαλονικης’ 1906-1908“ („Македонската борба; ’Солунската организација’ 1906-1908“). Да не дојде до недоразбирање, под поимот „Солунска организација“ не станува збор за Македонската револуционерна организација, туку за грчка пропагандна организација која ја формирал Николаидис, со цел да дејствува во Солун и во македонските села околу Солун. Подготвувајќи се да замине за Македонија и очекувајќи го повикот на грчкиот конзул во Солун, Ламброс Коромилас, Николаидис во своите спомени запишал: „се зафатив да научам малку славомакедонски, турски и влашки, и сè друго што можеше да се научи во Атина за борбата“ (Σουλιωτης-Νικολαϊδης, 1984:293). За време на престојот во Солун, откако веќе ја формирал грчката „Солунска организација“, Николаидис во рамките на т.н. „мирна пропаганда“, што ја спроведувала организацијата меѓу македонското население во Солун и солунско, во своите спомени се присетува дека: „имав напишано и некои ’Пророштва на Александар Велики’ со објаснување од јеромонахот Атанасие... Преведена на македонословенски во 1907 год. од Јон Комботекрас и

Александрос Нециос“ (Ibidem, 324). Целта на оваа книга, која била напишана на дијалектот кој го говореле солунските Македонци, а напишана со грчка транскрипција, според авторот, била да му се покаже на македонското население дека Македонија не било „можно да се ослободи од никој друг, туку само од Грција“. Книгата во тајност била разделувана меѓу македонските селани, за кои се разбира и била наменета оваа книга, бидејќи грчкиот јазик за нив бил непознат. Целта, како што видовме, била да се наметне во свеста на Македонецот големогрчката идеја.

Како и да е, интересни информации, исто така, нуди и тогашниот грчки весник Σκριπ (Скрип). Во него, на 8 јули 1905 г., била објавена „алармантна“ вест, дека „нова македонска граматика, која ќе се употребува во бугарските училишта во Македонија“, однесувајќи се секако на егзархиските училишта. Понатаму се вели: „ ... Пред неколку месеци, во Битола, била формирана една комисија од страна на Македонската организација, која има задача да создаде македонска граматика. Комисијата се состои од седум професори по лингвистика. Како основа на оваа граматика ќе се земе дијалектот кој се зборува во битолскиот вилает. Овој дијалект веќе е прогласен од страна на Комисијата како македонски јазик. Учителите, во словенските училишта во Македонија, имаат наредба да го учат овој јазик наместо српскиот или бугарскиот и преку него да се постават основите за создавање независна Македонија. Наскоро на овој јазик ќе се испечатат училишни и други книги, а Орга-низацијата потоа размислува да ја забрани употребата на српскиот и на бугарскиот јазик“ (Σκριπ, 1905:1).

Во османлиска Македонија, како и на други територии од Империјата, кон кои претендирала грчката држава, постоела добро разгранета мрежа на грчки (патријаршиски) училишта, чија цел била ширење на грчкиот јазик меѓу не-гркофоното население и наметнување и градење на грчка национална свест меѓу најмладата популација во македонскиот простор. „Славомакедонскиот“ јазик се сретнува во извештај на надзорникот на грчките училишта, Ангелос Папазахариу, во солунската околија, од 17 јануари 1906 година. Папазахариу направил обиколка во неколку солунски села, од 10 ноември до 2 декември 1905 г., по што и го составил извештајот со детални информации и анализа. Јазикот кој го говореле жителите, покрај грчкиот, турскиот, влашкиот и ромскиот, во селата Каваларци, Сиричево и Сухо, се споменува и „славомакедонски“ (σλαυομακεδονικη) (Βουρη, 2005:262-285). Исто така, надзорникот констатирал дека училиштата во с. Сухо „се наоѓале во жална состојба“ и поради тоа „околу 150 деца од предучилишна возраст“ не посетувале никаква настава. Тој предлагал, „за да има добри резултати националната работа и дефинитивно да се погрчи Сухо, откорнувајќи го засекогаш расипаниот говорен славомакедонски јазик“, да се формира забавиште и да се изгради нова училишна зграда (Ibidem, 274, 275). Во списокот на грчки стипендисти, во централниот машки интернат во Битола, за учебната 1910/1911 г., се поместени основните податоци на 155 ученици до 18-годишна возраст. Покрај „влашки“, „грчки“, „грчковлашки“ и „албански“, во колоната каде што бил напишан јазикот кој го говореле стипендитите, стои и „македонски“ јазик (Ibidem, 416-422).

Од погоре приложените факти во текстот може да се заклучи дека грчките „национални херои“ од тој период биле добро запознати со фактичката ситуација во Македонија. Во контактите со месното македонско население, тие лесно ја воочувале етничката посебност на Македонците и на македон-

скиот јазик, од соседните, на нив блиски народи. Затоа денес, еден век после овие констатации, е неразбирливо да се негираат историските факти поради одредена национална идеологија, која, пред сé, е базирана на еден неаргументиран националистички мит, карактеристичен за минатото.

Литература:

Abazi Bozeva, Katrin. 2007. *The Shaping of Bulgarian and Serbian National identities, 1800-1900s*. Skopje: INI.

Adanar, F. 1998. *The Socio- Political Environment of Balkan Nationalism: The Case of Ottoman Macedonia 1856-1912*. Nederland's: L luver Law International.

Αθηναις, Εφ. Σκριπ. 1935. 8 Ιουλιου 1905, αριθμος φυλλου.

Битовски, Крсте. 2001. *Грчката „Македонска борба"*, Скопје.

Брејлсфорд, Х. Н. 2003. *Македонија*. Скопје: Култура.

Brooks, J.A. 2005. *"Shoot the Teacher!" Education and The Roots of the Macedonian Struggle*. MA Theses, Department of History: Simon Fraser University.

Brubaker, R. 1999. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. USA: Harvard University Press.

Вилкинсон. 1992. *Картите и Политиката*. Скопје: Култура.

Воскопулос, Павлос. 1997. „Македонското прашање и грчката надворешна политика", *Нова зора*, бр. 2, Лерин.

Βουρη, Σοφια. 1992. *Εκπαιδευση και εθνικισμος στα Βαλκανια; Η περιπτωση της βορειοδυτικης Μακεδονιας 1870-1904,* Αθηνα.

Βουρη, Σοφια. 2005.*Οικοτροφεια και υποτροφιες στη Μακεδονια (1903-1913)*, Αθηνα.

Гелнер, Е. 2001. *Нациите и национализмот*. Скопје: Култура.

Greenfield, L. 2003. *Nationalism, Five Roads to Modernity*. London: Harvard Un. Press.

Detchev, S. 2009. „Who are the Bulgarians? "Race", science and politics in fin- de- sciecle Bulgaria". In Mishkova, Diana (ed.) (2009). *We, the People, Politics of National Peculiarity in Southeastern Europe*. Budapest, New York: CEU Press.

Δραγουμης, Ιων. 1907. *Μαρτυρων και ηρωων αιμα*, εκδ. Μαλλιαρης-Παιδεια.

Eriksen, H. T. 2002. *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto press.

Kaliopoulos, J. 2002. *Greece, The Modern Sequel, from 1831 to the present*. London: Hurst & Company.

Karas, C. (2004). „Greek Identity: A Long View". In Todorova, M. (ed), *Balkan Identities*, *Nation and Memory*. New York: New York University Press.

Karakasidou, Anastasia. 1993. Politicizing Culture: Negating Ethnic Identity in Greek Macedonia , *Journal of Modern Greek Studies*, 11:1.

Καραβιτη, Ιωαννου. 1994. Ο μακεδονικος Αγων, Απομνημονευματα, Τομος Α', Εισαγωγη, Επιμελεια, Σχολια Γιωργος Πετσιβας, Αθηνα.

Καλοστυπης, Ιωαννης. 1991. *Μακεδονια, ητοι μελετη οικονομολογικη, γεωγραφικη, ιστορικη και εθνολογικη, (1886),* Θεσσαλονικη.

Константинова, Ю. 2006. „Превръщането на Мегали идея в държавна доктрина на Кралството Гърция". Во *Историческо Бъдеще*, Брой 1-2. София: Асоциация Клио.

Κωστοπουλος, Τασος. 2000. Η απογορευμενη γλωσσα, Αθηνα.

Κωφος, Ε., 1977. „Η ζωη και η δραση των υποδουλων Ελληνων 1833-1881: Μακεδονια". την Χριστοπουλος, Γεωργιος. *Ιστορια του ελληνικου εθνους*. Αθηνα

Kofos, E. 1964. *Nationalism and Communism in Macedonia*. Thessaloniki.

Литоксоу, Димитрис, 2004. *Грчката антимакедонска борба I; Од Илинден до Загоричани (1903-1905)*, Скопје.

Livanios, Dimitris. 2006. „The Quest for Hellenism: Religion, Nationalism and Collective Identities in Greece (1453-1913)", *The Historical Review*. Vol 3.

Mackridge, Peter. 2009. *Language and National Identity in Greece: 1766-1976*, Oxford: Oxford University press.
Livanios, Dimitris. 1999. 'Conquering the Souls: Nationalism and Greek Guerrilla Warfare in Ottoman Macedonia, 1904-1908', *Byzantine and Modern Greek Studies*, vol. 23 pp. 195-221 (ΧΜ).
Μελα, Ναταλια. 1926. *Παυλος Μελας*, Αθηνα.
Μοδη, Γεωργιου. 2007. *Ο* Μακεδονικός Αγών *και η νεώτερη μακεδονική ιστορία*, εκδ. Β' Εταιρίας Μακεδονικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη.
Poulton, H. 1995. *Who are the Macedonians?*. London: Hurst & Company.
Σκιαδοπουλος, Αρης. 1998. „Στελιος Παπαθεμελης: Πρεπει να δρασουμε οπως δρουν τα Σκοπια": *Ταχυδρομος*, p. 38-50.
Σουλιωτης-Νικολαϊδης, Αθανασιος. 1984. „Ο Μακεοδνικος αγων; Η 'Οργανωσις Θεσσαλονικης' 1906-1908", *Ο Μακεδονικος αγωνας: Απομνημονευματα*, Θεσσαλονικης.
Τσοντου-Βαρδα, Γεωργιου. 2003. *Ο Μακεδονικος αγων; Ημερολογιο 1904-1905*, Τομος Α`, Εισαγωγη-επιμελεια-σχολια Γιωργος Πετσιβας, Αθηνα.
Τσοντου-Βαρδα, Γεωργιου. 2003. *Ο Μακεδονικος αγων; Ημερολογιο 1906*, Τομος Β1, Εισαγωγη-επιμελεια-σχολια Γιωργος Πετσιβας, Αθηνα.
Τσοντου-Βαρδα, Γεωργιου. 2003. *Ο Μακεδονικος αγων; Ημερολογιο 1907*, Τομος Β2, Εισαγωγη-επιμελεια-σχολια Γιωργος Πετσιβας, Αθηνα.
Upward, Allen. 1908. *The East End of Europe,* London.

THE APPEARANCE OF THE MACEDONIAN PROTONATIONALISM: THE USE OF TERM OF THE MACEDONIAN LANGUAGE IN THE GREEK SOURCES OF THE BEGINING OF XX-th CENTRY

Strashko Stojanovski, Dimitar Ljorovski

Summary

Linguistics is basic characteristic of the ethnic groups. In the system of building identity, except self-identification, important role has and social categorization, i.e. recognition from other groups of outsiders. In the case of the early stages of Macedonian protonationalism we can see clearly defined categorical attributes by which the Greek representatives and propaganda agents in late Ottoman Macedonia recognize the native population as “Macedonian”, “Macedonians”, and their language as “Macedonian language”. Even in the example of Macedonian nation, the codification of Macedonian literature language is in relatively late stage, this usage in the early twentieth century is a strong proves for its existence and recognition as a separate language, and with that recognition of the separate character of the people.

821.163.3.09
прегледен труд

НАЦИОНАЛНИОТ ИДЕНТИТЕТ И ЕТНИТЕТ КАЈ ДРУГОЈАЗИЧНИТЕ МАКЕДОНСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ТВОРЦИ

д-р Науме Радически

Универзитет „Св.Кирил и Методиј“, Скопје
Филолошки факултет „Блаже Конески“

клучни зборови: Македонија, македонски народ, македонска литература, македонскиот литературен творец, национален идентитет, етнитет, литературна другојазичност.
mots clés: Macédoine, peuple macédonien, littérature macédonienne, auteur macédonien littéraire, identité, nationale, ethnicité, littérature macédonienne créée à une autre langue.

I

Самото промислување на националниот идентитет, во најопшта смисла, подразбира зафаќање со вистински предизвикувачки, но и со не малку сложени, а не ретко дури и тешко разрешливи и ризични прашања. Особено на просторите на југоисточна Европа, каде што сè уште се и поактуелни и поживи прашањата ако не толку за можно недовршените, тогаш и особено за планирано пренасочуваните и затемнети процеси во развојот на некои од националните култури, а со тоа и на самите нации – една вистинска гама од испреплетени национални и народносни процеси и односи во минатото (Мыльников, А. С., 1984: 220-226), ако не дури и невозможно можни прелевања на едни во други етноси. Најмногу, пак, дискусиите за тие прашања се подгреваат веќе со самото вадење на маса на аргументите на/за македонскиот национален идентитет и етнитет. Сложеноста на македонското на-ционално прашање најшироко резултира од долговековната бездржавност и политичка потчинетост на Македонија. Во најдиректна причинско-последична врска со бездржавноста, пак, е не само отсуството на сопствени национални институции, особено на сопствен училишно-образовен систем, а посебно и најмногу од тоа неделивите оневозможености на природниот пулс и развоен ритам на македонската национална култура. Во прашање е, значи, долгорочната национална и социјално-економска обесправеност на Македонците, која во деловите на македонската етничка територија што се наоѓаат надвор од границите на Република Македонија не престанале ни до денес.

Се додадат ли на тоа уште и централната позиционираност на македонскиот народ на овој дел од Европа и особено долгорочните различни и континуирани дејства на сите и секогаш подобро позиционирани соседи за присвојување на македонски територии, а со тоа присвојување и на македонските национално-културни вредности, дури тогаш би можело да се тргне кон можно детектирање, се разбира, на претпоставките за, поради надворешните фактори, попречуваниот и усложнет национален развој на македонскиот народ. Со тоа, всушност, би се откриле далеку повеќе јазолните преплетувања на сметките и на интересите на во таа сфера заинтересираните и жестоко ангажирани соседи, а преку нив и на големите европски сили. Прашањето за македонскиот национален идентитет и етнитет извонредно успешно може да се разгледува низ објективот на оној дел од литературата на Македонците што настанува на други јазици. Така е бидејќи литературата може да биде најсуптилен регистратор на политичките игри на соседите врз националната свест и потсвест на Македонецот во изминатите два века. Респектирајќи ги сознанијата и ставовите во компаративистиката за примарноста на јазикот на кој е создаден текстот во определувањето на авторот и на делото кон една и(ли) кон друга национална литература (Доровски, И. 1995: 60) за нас сега и овде воопшто не се неважни ниту историските, политичките, социјално-економските, културните и особено психолошките околности во кои е настанато литературното дело. Посебно, пак, ни е важно во кои пошироки околности е остварена токму неговата предметна јазичност, односно кои се и какви се причините за неговата другојазичност или зошто не е реализирано на јазикот на народот од којшто произлегува авторот.

Сосема разбирливо дека камерниот карактер, како и работниот предмет на овој прилог, ниту имаат цел ниту пак можат да ја зафатат пошироко оваа и досега често и широко и авторитетно, а не ретко и не без предиспозиции разгледувана проблематика. Нашето сегашно внимание, затоа, е сконцентрирано исклучиво врз аналитичкото трансферирање на прашањето за националниот идентитет и етнитет од бескрајните политиколошко-социолошки теоретизирања кон живиот материјал што го пружа литературата. Затоа и се определивме за пристап и разгледување на ова прашање во делата и во личните примери барем на некои претставници на другојазичниот дел од македонската литература. Таа, пак, поради погоре спомнатите предуслови, широко се опредметува во XIX и уште повеќе во XX век и, колку што дава одговори на некои од извонредно чувствителните прашања на/во македонскиот национален развој, не помалку отвора и некои поспецифични и нови. Особено поради тоа што многу автори од македонски национален происход целосно, а некои само делумно, не само во минатото туку и денес сè уште се остваруваат не само на позициите на инојазичноста туку и на инонационалноста.

Во пристапот кон оваа проблематика не можеме да влегуваме несвесни дека националниот идентитет на литературниот творец и на литературниот текст не може да не се проблематизира веќе со самото тоа што се остварува на некој друг јазик. Особено, пак, и најмногу е така поради тоа што во својата другојазичност, на глобално рамниште, македонските автори се остваруваат како во својата, така и надвор од својата национална средина. Некои од нив на друг јазик се остваруваат во туѓи земји и во туѓи национални средини, а некои во делови од македонската етничка територија што се насилно приклучени кон некоја туѓа национална и државна организација. Така е, се разбира, ко-

га е во прашање реализацијата на македонските творци на јазиците на соседните народи, но не е исто кога таа реализација е на јазиците на некои подалечни земји и народи. Позициите на македонската литературна другојазичност се усложнуваат веќе со самиот факт што во сите нејзини варијанти се работи за делумно или, што е исто така веројатно, во некои случаи и за целосно прекинување од неговиот примарен, уште подобро речено, природен комуникативен, рецепционен ареал. Во македонските специфичности на овој план, се разбира, има и некои финеси кои ќе настојуваме да ги детектираме понатаму, и тоа врз поконкретните примери на одредени автори и на нивните остварувања.

Па сепак, уште овде можеме да додадеме дека најпрво со нејзината јазична изместеност, а потоа и со изместеноста од својата примарна и природна територијална, егзистенцијална, а со тоа уште и социолошко-идеолошка и особено културна основа, македонската другојазична литература, односно литературата што ја создаваа или што – под некои околности и надвор од државно оформениот дел од македонската етничка територија – сè уште ја создаваат Македонците на други јазици (прашање кое, вообичаено, во светот не предизвикува толку многу потреси и возбудувања), претставува вонредно суптилен барометар, не само за сопствената национална идентификација на Македонецот во минатото и во современоста туку и на сложените состојби во кои се наоѓал или се наоѓа тој, особено надвор од неговата матична етничка територија.

При самото зафаќање со овие толку многу суптилни специфичности во долгорочното одржување на македонскиот национален идентитет, ако не дури и во опстојувањето на македонското национално битие, воопшто не сме несвесни за деликатноста, за недостапноста, ако не дури и за табуираноста на некои прашања и теми кои сè уште и никако не сакаат да останат како специфичност само за некои периоди од нашето подалечно или поблиско минато. Независно од тоа што на политиколошко-социолошки рамништа тие се постојано актуелни и постојано, со помала или со поголема резултатност, се говори за нив (Рудометоф, В., 2003). И не само што не остануваат во минатото туку, во духот на модерната и актуелна глобализација или лажна (де)вавилонизација на современиот свет, нè следат и денес. Во сето ова, не сме несвесни ни дека за да се пристапи аналитички кон прашањето за националниот идентитет и етнитет кај македонските другојазични писатели, како и кога би бил предмет на разгледување македонскиот национален идентитет и етнитет воопшто, претходно треба да се биде соочен или барем секогаш да се има предвид и воопшто не помалку сложената гама од познато-непознати недореченост во врска со идентитетот и етнитетот и на останатите народи на Балканот. И тоа е особено така поради тоа што тоа се, главно, оние народи на чии јазици, во за македонскиот народ редовно неповолни околности, се остварува еден голем дел од неговата литературна продукција.

Освен тоа, не толку проблемот на литературната другојазичност колку проблематиката на идентитетот воопшто, проблематиката на македонскиот национален идентитет бара аналитичката сонда да се спушта и многу подлабоко во минатото, ако не уште подлабоко, тогаш барем до/во времето кога во Македонија сè уште не беа активирани пропагандните експанзионистички машинерии на младите држави од нејзиното соседство. До толку млади и експанзионистички агресивни бидејќи беа создавани пред да бидат оформени наци-

ите што требало да ги создаваат нив (Рудометоф, В., 2003: IX). Ова последново подразбира да се биде соочен со извонредно сложени прашања, а потоа правилно да се детектираат особено и пред сè насилните упади во процесите на македонскиот национален развој. Така е бидејќи тие секогаш биле со тенденција за дестабилизација на тие процеси, но и за промена на нивниот тек, т.е. за негово пренасочување кон другите национални текови и матици. Никако не би требало да се дезавуираат притоа, особено нивните истовремени интенции за можно чистење, бришење на сите траги што останале од нив како резултат на македонската препознатлива културна и духовна развојност. Воопшто не е непознато дека во прашање биле вистински идеолошки војни, за кои се чини дека денес немаат доволно слух ниту со воено-политичките процеси преоптоварената историографија ниту пак редовно со наднационални прашања, веројатно не без право, презафатената филозофија, не пак некои други аналитички дисциплини што не можат да им се посветат главно поради скоро финално исчистениот фактографски терен за соодветни аналитички шпекулации. Мноштвото актуелни дискусии и студии што настануваат во наше време, пак, знаат само за, од суровите дејства на историјата и на политиката, исчистениот простор, на кој одвај ако се препознава неговиот автентичен лик.

Големиот број литературни творци кои воопшто или делумно не создаваат на мајчиниот македонски јазик и дома, во својата национална средина, туку на наметнатиот јазик и јазик на нивното училиште, односно творци кои создаваат на официјалниот јазик на нивната втора или нова татковина, значи, се поконкретниот предмет на нашево сегашно набљудување. Се разбира дека воопшто не може да се исклучи ниту создавањето на јазик што би можел да се позиционира на рамништето на нужна, ако не и на обврзна прифатливост преку некоја друга одредница, а најчесто тоа е јазик кој е во некоја надредена позиција. Со насловот на овој прилог, меѓутоа, директно поставеното прашање воопшто не ни ветува и не ни помага на планот на некаква олеснителна ниту пак поконкретно насочена пристапност кон извонредно широко зафатениот работен предмет во прилогов што настанува. Особено доколку сакаме аналитички да се движиме до изнаоѓањето на некој можен одговор и на прашањето за одразот на практикуваната другојазичност врз свесната, а не помалку и врз латентната позицонираност на авторот по линијата на неговиот основен и примарен, а некогаш дури и навистина непроменлив, зошто да не, национален идентитет и ентитет. Така е бидејќи таквата сложеност најмногу и пред сè резултира од далеку посложените (особено во однос на соседните народи) состојби во кои опстојуваше и се развиваше македонскиот народ веќе во претходните векови. Попречувањата во неговиот национален развој беа особено тешкопоследични веќе во XIX век, времето кога многу и поблиски и подалечни народи далеку понепречено, послободно и посамостојно го започнуваа својот државен развој, а пред или паралелно со тоа, национално се дефинираа и се доизградуваа. Во XX век, пак, веќе на почетокот, покрај таквите атаци врз природните текови на националниот развој, македонската земја и македонскиот народ се соочија со делења и со масовни селења, а на одделни делови и со вистински геноцид.

Нашите сегашни тешкотии, дополнително и посебно се во врска уште и со недофатливиот квантум на другојазичната литература што ја создаваат Македонците во подалечното и во поблиското минато. Дотолку повеќе што

станува збор за автори и дела што се реализирале не на еден, туку на повеќе туѓи јазици, како во сопствената земја, во татковината, далеку повеќе во многу поблиски и подалечни другонационални и другојазични средини, а со тоа уште и во секогаш извонредно различни околности. Во тие различни околности и би можело да се бараат основните предуслови за реализацијата на тие автори на некој или на некои од повеќето можни туѓи јазици.

Тоа значи дека, со намера за целисходно аналитичко промислување од конкретна аналитичка позиција, сега сме застанати пред еден голем дел од литературното наследство на Македонците настанувано во минатото. Пристапувајќи му, најпрво, en bloc, не можеме да не констатираме дека пред нас се испречува пред сè и особено неговата апсолутна несинхронизираност – во секој поглед. Тоа воопшто не е неочекувано, бидејќи во прашање е работна материја и проблематика со извонредно сложена и испреплетена хронологија. Тоа значи и дека застануваме пред проблемски сложените и за вистинска вредносна анализа не лесно податливи појави и вредности, не пак за една скоро невозможна систематизација на овој така крупен, а сепак специфичен дел од литературната продукција на еден делен и пределуван, на еден поробуван, раселуван и многустрано угнетуван народ. Тешкотиите во пристапот кон овој дел од неговата литературна продукција се во најдиректна врска, односно дел од глобалниот аналитички пристап кон него. Сето тоа нè води кон констатацијата дека на едно исто прашање, на прашање какво што е и прашањето на националниот идентитет и етнитет кај другојазичните македонски литературни творци, треба да му се пристапува за секој случај, т.е. за секој автор, а понекогаш и за секое негово дело, настап или позиција посебно и поразлично. Различно и за автори што создаваат во исто време, различно и за автори што создаваат на ист (туѓ) јазик или во иста другојазична, па и иста другонационална средина. Дотолку повеќе што, сосема очекувано, зависно пред сè од околностите и од притисоците, некои автори покажуваат различности на планот на своето национално идентификување, односно манифестираат промени од време до време или од едно до друго нивно остварување, јавно дејствување и слично.

II

Извонредно широк радиус на проблемски детекции и на аналитички експликации е потребен веќе при еден само навидум елементарен и едноставен зафат на позициите во врска со националниот идентитет веќе кај некои македонски литературни творци од/во XIX век. Така е најмногу поради тоа што XIX век – и тоа на целиот простор на Југоисточна Европа – сè уште не можеме да го набљудуваме, ниту пак да го дооткриваме или преоткриваме поинаку, освен како еден, на прв поглед нетипичен развоен вртеж, во кој се испреплетуваат цел ред процеси низ кои се дефинираат, или се редефинираат ред народносно-национални развојни процеси и субјекти. Таквиот вртеж, поедноставен како актуелна мапа на идеи, е карактеристичен, помалку или повеќе, за сите народносно-национални средини на Балканот, особено за оние што влегуваат во, или што го сочинуваат јужнословенскиот ареал како негов централен и најголем дел. Но, така е особено и до колку овој простор се набљудува en bloc и до колку не се имаат предвид развојните специфичности на секој народ од регионот посебно. Така е и до колку не се знае и до

колку не се чита посуптилно и аналитички она што на овој план се случуваше и во текот барем на неколкуте претходни векови.

Ова последново е нужно да се рече, т.е. да се има предвид за да се допре особено до вистинските состојби на македонскиот културен простор, со оглед на неговата најнеповолна, централна, просторна позиционираност на Балканот. Веројатно нема да бидеме многу далеку од вистината ако констатираме, ако речеме дека таквата неповолност најмногу ги збунува, ги изместува и дестабилизира токму македонските творци во XIX век. Тие беа изложени на дејствата на моќни надворешни фактори, при што се засегнати, ако не и зафатени во некои подолгорочни и територијално пошироки инонационални и инојазични културни процеси. Некои како да биле дури и предодредени да бидат производ, дериват и однапред дадени жртви на/во/за/од тие пошироки и инонационални процеси. Дека главните потези во тие процеси ги влечеле, а со тоа и ги насочувале или ги пренасочувале уште во тоа време, веќе далеку поповолно позиционираните соседи и нема што да се зборува. Воопшто не е ни чудно што во XIX век, дури и пред довршувањето на процесите на национално осознавање кај нив, поповолно позиционираните соседи ги формираа нивните (национални) државни творби.

Таков веројатно најмоќен – и подолгорочен и територијално извонредно широк процес беше елинистичкиот, кому македонскиот народ му плати висок данок. Се постави ли, пак, како прашање македонскиот креативен влог кон грчката култура, не може да не се види дека најскапа, најдрагоцена жртва на Македонците во/од елинистичката националистичка пропаганда од претходните 2-3 века на литературно рамниште, бездруго беше веќе раниот и, секако, во име на вистината, креативно највисоко остварениот Григор Прличев, кај кого имаме неспорно прифаќање на елинистичкиот културен идентитет, како што имаме подоцна и неспорно одрекување од него. Оттука, се разбира, наспроти високата цена, никако не може да се превидува неговото формирање како производ на грчката култура и на нејзиниот широк дејствен и експанзионистички радиус.

И производи и потенцијални партиципиенти во исто време на грчката културно-експанзионистичка прогресија и агресија на почетокот, а потоа исто така отстапници и нејзини жестоки противници беа и Миладиновци, особено Димитрија. Во прашање е, значи, прифаќање, а потоа откажување и заменување на еден инонационален, односно инонародносен културен идентитет. Не е непознато дека експоненти на, во тоа време извонредно моќниот, грчки културен експанзионизам беа некои високо остварени културни дејци и творци и кај другите народи во јужна Европа. На македонски терен, затоа, тоа не се случува само со, на грчки јазик високо остварениот, Прличев, односно со Миладиновци, и тоа кај нив само на просветно-образовен, а не и на креативен план, туку уште и со многумина други од редот на разностраните културни дејци.

Подоцна тоа се случува и со Кузман Шапкарев, односно со за нас сè уште пошироко недоволно познатиот Евтим Спространов и уште со безброј други Македонци, кои, под секогаш или кај секого различни околности и скоро никогаш прецизно и докрај отворено изјаснети, се брануваат повеќе меѓу македонскиот и бугарскиот јазик, отколку меѓу македонската и бугарската национално-културна позиција и идентитет. Најчесто тоа е еден непрецизно изјаснет, зад кој стои еден друг, по малку прикриен, недоречен и особено оневоз-

можен национален идентитет. Така е бидејќи тие не беа несвесни дека се жртви на, односно заплеткани во или редовно се наоѓаат под третманот на еден веќе друг национално-културен експанзионизам – бугарскиот, кој започнува значително подоцна, но како и елинистичкиот, имаше целосна поддршка од најмоќните европски сили, во случајов од Русија.

Одличен пример, инаку, не само за деструктивните упади во прогресивниот процес на македонската национална идентификација и целисходно планирани упади од страна на помоќниот, па уште и отстрана поддржуван процес на бугарската национална експанзија е преименувањето на Зборникот на Миладиновци, пред самото негово излегување. Ако тоа така се случи со националниот потфат на Миладиновци, веќе на почетокот од 60-тите години на XIX век, и тоа во Хрватска, која уживаше културна автономија во границите на австриското царство, може само да се претпостави практикуваната моќ на тој експанзионизам во самата Бугарија, особено по нејзиното ослободување и државно конституирање скоро две децении подоцна.

Македонските литературни творци, како и културните дејци пошироко, во XIX век, особено во неговата втора половина, се скоро исклучиво со, ако не веќе целосно формирана, тогаш во својот развој дефинитивно насочена, македонска национална свест. Тоа е нивната примарна идентификација. Без тој предзнак никако не се и сите нивни асоцијации – како Словеномакедонската книжевна дружина, која во 1888 година беше основана во Софија и чиј претседател беше Ѓорѓија Пулевски, така и нејзината наследничка – Младата македонска книжовна дружина и уште цело мноштво други. Нејзиниот печатен орган, списанието „Лоза“ е извонредно показателен пример дека станува збор за крупен чекор на македонската национално-културна развојност, особено со преку него изразениот и испробан стремеж за создавање на македонска јазична норма. Тој чекор е реализиран во круговите на македонската емиграција и претставува пример кој е извонредно илустративен кога се во прашање насилните спречувања на тој процес, како и обиди за негово пренасочување кон туѓа национална матица и според друга национално-културна матрица. Јазикот за индивидуалната творечка реализација, на протагонистите на „лозарството“ пак, и покрај присилбата, е диктиран уште и од нивното образование, од ненормираноста на нивниот мајчин македонски јазик, ако не и од некои други околности и предуслови. Така е бидејќи предусловите за креативната реализација на некој друг, на некој туѓ јазик се еден вистински спектар од пошироки состојби и процеси, кои не ги исклучуваат ни присилните средства, како ни индивидуалните можности на создавачот. Затоа воопшто не е чудно што меѓу тие предуслови најмалку се пронајде себеси на креативен план најмоќниот, Прличев. Но, сега не Прличев од/во елинистичката, туку од/во неговата постелинистичка творечка развојност, кога тој, немајќи свое поприште, како што вели, долгорочно луташе и се брануваше меѓу пошироκословенските и општословенските јазични фикции.

За разлика од Прличев, Кузман Шапкарев како фолклорист, како просветен работник и особено како учебникар, на почетокот, односно во годините додека дејствуваше на македонски терен, и покрај почетната елинистичка училишна подготовка, стоеше на безрезервни македонистички позиции. Доволно е да се потсетиме на неговата тогашна учебникарска дејност. Но, со него, понатаму, во Бугарија, оперираше, него тактички го кршеше и од прекршениот и скршен Шапкарев свое смирено и послушно орудие, подоцна напра-

ви, тогаш веќе и од позициите на државата, т.е. со државна моќ спроведуваната големобугарска идеологија. Погоре, пак, само спомнатиот Спространов, кој креативно се реализира целосно во Бугарија, понекогаш манифестира забележлива двојбеност (Тодоровски, Г., 1968: 79), т.е. променливост кога е во прашање не толку неговата народносна, односно национална идентификација, колку неговиот јазик. Затоа, неговата национална идентификација понекогаш треба да се разгледува независно од променливоста на јазикот на неговите дела. Навистина, тие се создаваат час на македонски час на бугарски јазик, но тоа, зошто да не, може да биде поврзано, односно резултат на безброј креативни, интелектуални и какви ли сè не други предуслови (Миронска-Христовска, В., 2004: 39-55). Дотолку повеќе што, на планот на тематиката, Спространов е извонредно доследен на татковината. Веројатно најмногу токму поради двојазичноста, авторите од неговиот вид ги немаа, па би се рекло и дека сè уште не ги добиле своите вистински реципиенти. Спространов не е вистински позициониран во бугарската, а сè уште не е ниту преведен ниту објавен на македонски, што е основна мерка за неговата поцелосна позицинираност во македонската литература.

Што се однесува, пак, до истиве прашања пресликани врз состојбата на македонскиот етнички терен, при самиот крај на XIX и на почетокот на XX век, може да биде сосема прифатлива појдовната одредница дека определбата за туѓиот јазик најмногу и пред сè и повторно и скоро исклучиво е условена од училишното образование на тој јазик. Не е непознат фактот дека во XIX век на македонската територија, училишните права ги имаа откупено некои од извонредно моќните конфесионални, просветни, ако не и некои државни институции на соседните народи, како Цариградската патријаршија, Бугарската егзархија итн. Како во последните 2-3 децении од XIX век, така и во првите децении од XX век, немајќи услови во татковината, македонските творци и македонската интелигенција пошироко, правеа напори за литературна реализација и за национално-културна активност во круговите на македонската емиграција, што значи во друга, во туѓа национална средина. Само ќе потсетиме дека, како и другојазичноста, така и национално-културната и творечка реализација во други државни и национални средини воопшто не е непозната практика во светот. Литературните асоцијации на Македонците во Бугарија, каде што беше најбројно концентрирана, а на овој план веројатно и најактивна македонската емиграција, меѓутоа беа жестоко пресретнати и оневозможувани од институциите на младата бугарска држава.

Оттука, воопшто не е неочекувано што, кон крајот на XIX и во почетокот на XX век, на друг јазик пишуваат дури и повеќето од видните претставници на македонското национално-ослободително револуционерно движење. Станува збор за една воопшто не мала група од и на уметнички план респектабилно реализирани автори. На тоа рамниште се презентираат најпрво протагонистите од групата на „лозарите“, како Петар Попарсов и Коста Шахов, а потоа на литературата забележливо повеќе посветените револуционери и творци како Димитар Молеров, Атанас Раздолов, Владимир Ковачев, Лазар Поп Трајков, Арсени Јовков и други. Сите тие создаваа на јазикот на своето училиште. Со исклучок на автори како Војдан Чернодрински или како Никола Киров Мајски, кои сè до задушувањето на Септемвриското востание во Бугарија (1923), успеваа да се одржат, не само во тематско и идејно туку и во јазично

единство со македонското револуционерно движење и со македонската национална култура. На Мајски повремено тоа му успеваше и подоцна.

Но, сите, од првиот до последниот, беа во тематско и идејно единство со Македонија и со македонскиот народ. Колку беа тие целосно и непроменливо врзани со македонското колективно, национално битие, со актуелните состојби и трауми на македонскиот народ, непогрешливо и најсуштествено зборува подоцнежниот исказ на Владислав Славчо Ковачев, братот на претходно спомнатиот Владимир Ковачев, исто така познат македонски револуционер и литературен творец со нешто поскромна реализација. „Пет минути од денонoќието ќе ѝ посветам на мачениците Македонија“, вели тој, „за да се соочам со мојата македонска свест и да се уверам дека не е ништо она што сум го сторил за неа“ (Тодоровски, З.; 1997: 7). Тоа, пак, е исказ според кој, во ништо не се поразлични сите овде спомнати и неспомнати македонски литературни творци од тој период.

Аналитичката сонда на овој пристап, затоа, никако не може да не го допре она што е за нас сега посебно интересно. Тоа е фактот дека креативната другојазичност кај погоре спомнатите автори воопшто не подразбира промена и на нивната свест за сопствената национална и национално-литературна припадност. И сето тоа наспроти веќе сосема безрезултатните дејства на извонредно моќните пропаганди на соседните држави. Дотолку повеќе што, другојазичните македонски творци од овој период, и тоа не само погоре спомнативе туку сите од ред, се извонредно значајни партиципиенти во македонското револуционерно движење. И во нивната револуционерна актива и во нивното литературно творештво, целосно, до најдлабоките длабочини на битието тие се Македонци. Наспроти тоа што тие толку често го користат, во писмена употреба, јазикот на другиот, кај нив никако не може да стане збор и за прифаќање на идентитетот на другиот. Јазикот на другиот им е само нужност и средство. Туѓиот јазик не извршил врз нив никакви промени врз нивната себеидентификација, ниту на културно, не пак на национално рамниште. Јазикот на нивното училиште, прифатен како посоодветна, ако не и како единствена изразна можност во писмена форма, кој никако не е без елементи и на јазикот во кој се родиле како луѓе, македонскиот, никако не може да ги изнесе од литературата што ја создава македонскиот народ и да ги внесе во литературата на другиот. Тоа значи дека теориите кои сѐ ставаат на картата на јазикот, во овој дел од творештвото на другојазичните македонски литературни творци, едноставно, се безрезултатни.

Претходно програмски спроведуваните пропаганди на целата македонска етничка територија од страна на соседите, по поделбата на земјата во Балканските и по Првата светска војна прераснаа во уште посистематски денационализаторски процеси. Од таквите долгорочни антимакедонски дејствувања резултираа и националните заблуди на некои литературни творци кои израснаа од полите на македонскиот народ, како на еден Анѓелко Крстиќ, а можеби и како на еден Томо Смилјаниќ Брадина, на пример. Тие заблуди доведуваа до промена дури и на авторовото индивидуално чувство за етничка припадност, но не можеа да ги лишат барем од делумна употреба на говорниот македонски јазик, на некој негов дијалект, што се забележуваат како во расказите, во романот („Трајан“), така и во единствената драма („Заточници“) на Крстиќ. Македонските јазични елементи се не помалку карактеристични и за поетските, прозните и драмските објави и на Брадина, кој во неговата поетска

книга „Песмарица“ вклучи и песни на македонски јазик. За него е карактеристично уште и тоа што остварува и забележлива научна активa. Што се однесува до неговото индивидуално национално чувство, показателни и во прилог на неговото индивидуално македонско себечувствување се сознанијата што ги откриваат некои негови и до денес сè уште необјавени трудови.

Делумната и тактичка употреба на македонскиот јазик, најчесто како народен говор кај творците од Вардарска Македонија, меѓу двете светски војни, е не само јазичен и креативен туку и идеолошко-тактички маневар, а најмногу и пред сè манифестација на неприфаќање на туѓиот национално-културен идентитет, особено кога се во прашање драмските текстови од автори како Васил Иљоски, Антон Панов или Ристо Крле. Ова последново, пак, значи дека надворешните, политичко-експанзионистички фактори не можеа насилно ни да ги изместат, ни креативните пориви ни националната свест на македонските творци, не пак да ги избришат резултатите од внатрешните, од длабоките етногенетски процеси и бранувања меѓу мислечките и креативно предиспонирани претставници на македонскиот народ кој тогаш беше принуден не само креативно да се остварува туку и секојдневно да кореспондира на туѓи јазици. Дека е тоа така, веројатно најдобрата потврда ја имаме во Крстиќевите прози. Неговите дела, како неговиот роман „Трајан“, уште повеќе неговите раскажувачки бисери („Се продава село“, „Вечно должни“, „Селскиот поштар“, „Жената на печалбарот“, „Покојниот Алија Лулар“ и други), претставуваат одличен показател дека и во дела што се настанати на туѓ јазик, па дури и кај автори кај коишто е неприродно променето индивидуалното чувство за сопствената национална припадност, можат да бидат непроменливо кодирани не само националните туку најмногу и пред сè етнопсихолошките посебности на народот од кој неизместливо произлегува тој автор.

Во недофатливо обемните трезори на македонската литературна другојазичност, инаку, не сме ни без извонредно комплексни и сложени појави и објави. И кога е во прашање периодот меѓу двете светски војни, па и кога се во прашање деценииите по Втората светска војна. Такви би можеле да бидат веќе појавите од видот на Димитар Талев или на Стојан Христов. Иако својот маркантен прозен опус го создаде во најголем дел на македонски теми, знаеме дека карактерно колебливиот и кон бугарските власти секогаш додворувачки прилагодлив Талев (Влахов-Мицов, С., 2008: 171-183), никако не собра храброст и национално да се позиционира на македонска линија. Дури ни во најраниот период од неговото творештво, кога беше на прогресивни, на комунистички идеолошки позиции. Нешто повеќе во таа смисла треба да открива, а можеби и да сокрива објавувањето на неколку негови романи (во превод) на македонски јазик при крајот на неговиот живот (Радически, Н., 2011: 370-371). Нема ли самиот тој некаква врска со во овие изданија ненаведениот преведувач на неговите романи. Талев, секако, не го достигнува Крстиќевото раскажувачко филигранство, но тоа не значи дека и во неговите раскажувачки и романескни прози барем понекогаш не се чувствува пулсот на непроменливиот етногенетски код, кој, за жал, не без помош на самиот автор, е дури и позабележливо насилно, вештачки, изместуван од некои надворешни и нелитературни фактори. Спротивно на него, Стојан Христов, кој е реализиран во Америка, на англиски јазик, но со македонски тематски опсесии и опсервации, најсвесно стоеше на позицијата на американски писател, без да го занемарува и неговото македонско национално потекло. Со тематските зафати и со македон-

скиот национален происход, затоа, тој безрезервно и непречено, се разбира, од никоја страна, ~ припаѓа и на македонската литература.

Натамошен и посебен, иако веројатно не само македонски спецификум е кога една поголема група творци од нешто подоцнежно време, дури и дејствително организирани како официјална литературна асоцијација, иако живеат во туѓина и создаваат мошне често на јазикот на другиот, сите тие не само што пишуваат на македонски теми туку сосема свесно, преднамерно партиципираат во создавањето на македонската национална литература. Иако не се имуни и на другојазичноста, кај нив воопшто нема зошто да се поставува прашањето за нивниот национален, културен, литературен идентитет. Нивното учење од литературата на другиот е на рамниште на учење исто или скоро исто како и учењето од трети литератури и јазици. Таков е примерот со авторите од редот на Македонскиот литературен кружок во Софија (1936-1938-1941-1948). Во неговите редови се афирмираа и се остварија автори како Никола Вапцаров, Михаил Сматракалев, Антон Попов, Тодор Јанев, Кирил Николов, Коле Неделковски, Ѓорѓи Абаџиев и уште цел ред други. Креативниот влог на не мал дел од членовите на Кружокот не се остварува на јазикот на својот народ не само поради ненормираноста на тој јазик туку повеќе поради тоа што е друг јазикот на нивното училиште. Повеќето од членовите на Кружокот, имено, создаваа на јазикот на своето училиште, односно на официјалниот јазик на земјата во која се наоѓаат, на бугарски, поради што можеа и полесно да објавуваат таму. Но, редовно создаваа на македонски теми и со крајно и безрезервно изразена македонска национална свест.

Македонскиот карактер на програмските цели на Кружокот го истакнува Н. Вапцаров, во неговиот реферат поднесен при официјализирањето на Кружокот, во есента 1938 година (Тоциновски, В., 1995: 41-44). Уште понедвосмислено и не само како програма туку и низ сугестивната практика, тоа го потврдува особено А. Попов. Во неговиот критички прилог за неколкумина во тоа време актуелни македонски поети, пишуван во 1940 година, имено, тој ќе рече дека за овие поети „постои една единствена тема: Македонија. Тие имаат еден идеал: да создадат своја, родна литература, која да ги изразува бранувањата и тагите на поробениот народ, страдањата на бегалците во туѓина, копнежот за враќање во татковината, борбата за слобода на поробените внатре, нивниот живот и бит, нивните стремежи (Попов, А., 1984: 11). Како во поезијата на Сматракалев („Бура над родината“, 1935), така и во поезијата на Попов и особено во поезијата на Вапцаров, особено во песните од циклусот „Песни за татковината“, се потврдува неговото недвојбено и воопшто неспорно македонско национално чувство. Во нив, во песни како „Земја“, „Татковина“, „Илинденска“ и други, тоа не би можел да не го види секој реален и трезвен читател.

Врз основа на погорните факти и сознанија за национално-културната платформа врз која дејствуваше Кружокот, односно врз која создаваа неговите членови, воопшто не е ни чудно што неколкумина од претставниците на таа асоцијација, по создавањето на македонскиот национален државен субјект, т.е. Демократска Федерална Македонија во рамките на југословенската федерација, се вклучија во процесите на нејзиниот непречен литературен развој. Ѓ. Абаџиев, кој уште пред дефинитивното враќање во Македонија (1948) пишуваше и објавуваше на македонски, подоцна се оформи во најзначаен историски белетрист во современата македонска литература, а Д. Ми-

трев се потврди како втемелувач на македонската литературна критика. М. Сматракалев, пак, по долгите години на повлеченост и молк по Втората светска војна, кон македонската национална матица се врати, односно во регуларниот живот на македонската литература и официјално се приклучи дури кон крајот на животот, во 90-тите години, кога неколку негови изданија беа реализирани во Република Македонија.

Творештвото на оние автори од Македонскиот литературен кружок во Софија, кои не пишуваа на македонски, претставува одличен пример дека користењето на јазикот на другиот и живеењето во другојазична средина не мора да значи ни целосна ни делумна промена и на сопственото национално чувство на авторот, не пак промена на и онака воопшто непроменливите фактори на националниот идентитет. Тоа никако не може да не го види и да не го прифати модерната наука за литературата. И да ја коригира својата теорија која подразбира безрезервно ставање знак врз јазикот на кој е остварено делото, без да се имаат предвид мотивациите, условите, принудите, па дури и финесите, слоевите и инојазичните елементи во доминантниот или официјално истакнат јазик на литературното дело.

Подоцнежното искуство на македонските литературни творци во Бугарија, како на оние што се изнедрија од многуилјадната македонска емиграција, така и на оние од Пиринска Македонија, она од 1948 година, кога во рамките на признатите национални права на Македонците во Пиринска Македонија, во периодот од 1944 до 1948 година, за кратко време, на самиот крај од овој период, се обнови и Кружокот, а се формираа и други такви асоцијации, претставува извонредно показателен пример за манипулациите и за принудите што ги претрпува македонскиот литературен творец на многу егзистенцијални дестинации надвор од својата земја и во поново време. При сето ова, воопшто не е за занемарување и фактот што поширокото, односно аналитичкото разгледување на бугаројазичното творештво на Македонците, како во времето на Кружокот, така и во други, претходни и последователни времиња, секогаш сметаше уште и на многуилјадното македонско иселеништво во Бугарија, како на примарен и потврден фактор на рецепција. Оттука, воопшто не изненадува ни фактот што, иако во тие години живееја во Бугарија, во рамките на инди-видуалните можности и услови, некои од нив, како Коле Неделковски или како Венко Марковски во предвоените години, на пример, во тоа време пишуваа на македонски. Тоа го можеа особено оние автори кои не беа школувани на бугарски јазик. И не само што тоа би требало да биде сосема разбирливо туку тоа илустративно го потврдува општото неприфаќање на национално-културниот идентитет на другиот од страна на македонските другојазични литературни творци.

И додека тие, членовите на Македонскиот литературен кружок во Софија немаат и не си задаваат никакви обврски кон литературата што е создавана на јазикот на другиот, на кој, volens nolens, не малку создаваат и самите, уште понеобврзни во таа смисла, во меѓувоениот период беа македонските поети кои со своите поетички идеи и творечка реализација се позиционираа на експресионистички релации. Во прашање се главно поети од вардарскиот дел на Македонија кои пишуваа на српскохрватски јазик. Тоа се автори како Воислав Илиќ, Цеко Стефанов, Коста Рацин од/во неговото творештво на српскохрватски јазик, младиот Ацо Караманов, подоцна и други. Како пролетерските поети (Коста Абраш/евиќ/ и Христо Смирненски) претходно, и тоа се

поприлично ослободени од секои национални обврски, бидејќи со нивната поезија најчесто се на наднационални позиции.

Регуларниот литературен развој, односно природното живеење на македонската литература во својот јазик, што беше овозможено со државното конституирање на македонскиот народ на еден дел од неговата етничка територија со, односно по Втората светска војна, на нови позиции ја постави и македонската другојазична литература – како дотогаш настанувaната, уште повеќе тогаш настанувачката, како и онаа што се чини дека не можеше а да не настанува и понатаму. Регуларниот развој на македонската литература го потврди и така воопшто несомнениот национален идентитет и валидитет и на дотогашните и на идните другојазични литературни реализации на Македонците. Наспроти тоа, не се реши насекаде и на задоволувачки начин прашањето за слободното национално идентификување на другојазичните македонски литературни творци. Не ретко македонските литературни творци кои живееја или сè уште живеат во други земји не можат и натаму непречено да го манифестираат својот македонски национален и културен идентитет, ако не дури и да го премолчуваат или прикриваат, можеби и да не реагираат доволно гласно и јасно и на тоа како сака да ги идентификува другиот. Така е особено таму каде што ги имаме најмногу – во Бугарија како земја каде што најмногу имаме и македонско население, како во Пиринска Македонија, така и раселено во другите делови на таа држава. На механизмите, како правеше бугарската администрација од литературните творци од македонско потекло - бугарски писатели, не така одамна нè потсети Стефан Влахов Мицов (Влахов-Мицов, С., 2007: 220-237).

Наспроти притисоците на системот и наспроти неможноста да создаваат, не пак и да објавуваат на македонски јазик, сепак, показателна, и за многустрани аналитички експертизи, интересна позиција во врска со прашањето на идентитетот е литературата на творците од Пиринска Македонија во поново време. Поинтересна веројатно и од позициите на многуте творци родени во пошироките простори на етничка Македонија или од не така далечно македонско потекло, кои партиципираат во создавањето на современата бугарска литература. Не малку литературни творци од овој дел на нашата поделена земја, во времето по Втората светска војна и уште понаваму, всушност, претставуваат одличен пример за чувањето на македонскиот национален идентитет и на татковинските завети. Наспроти тоа што, поради образованието, не пишуваат на македонски, тие се креативно најцелосно и безрезервно, иако понекогаш на некој начин мимикрирано, во најцелосна и безрезервна креативна врска со македонството. Во многу случаи, на многу рамништа, за можно избегнување на конфликти и судири со силите што ги контролираат, посебно се свртуваат кон креативен контакт и преобразба на македонската традиционална духовна, пред сè вербална култура. Во прашање се автори како Крум Монев, Иван Сингартијски, Петар Стоев, Крсто Енчев, Ангел Каратанчев, Славе Македонски, Серафим Гоцев и уште ред други помлади и денес активно творечки дејствителни автори. Еден, не така голем дел од нивните дела, е веќе објавен во превод на македонски. Македонската литературна критика и наука, меѓутоа, веќе подолго време доцни со својот аналитички однос кон овој дел од литературното творештво на македонскиот народ од поново време. Крајно време е литературната продукција на спомнативе и уште на ред други, особено помлади автори да ја третираме како дел од македонското литера-

турно творештво. Писателите од Пиринска Македонија, иако примарно не пишуваат на македонски и живеат надвор од Република Македонија, тие се литературна група која е по многу нешто сродна со групата на македонските писатели од егејскиот дел на македонската географска и етничка целина. Со таа разлика што вториве ја имаа среќата (во несреќа) да создаваат главно во Републиката.

Со оглед на многу поинаквите, особено со оглед на далеку подемократските околности, вистински поинакви се појдовните претпоставки за квалитативните вредности на другојазичноста кај некои литературни творци од македонска национална провениенција во најново време во подалечните земји што се познати дестинации на македонската емиграција. Затоа и нашето внимание и пристап кон нив се квалитативно поразлични. Најголем дел од нив, всушност, се македонски иселеници од поново време. Оние од Вардарска Македонија, затоа се и со веќе завршени училишта на македонски јазик. Сосема очекувано, најголем дел од нив затоа и пишуваат на македонски јазик. Помалиот број на другојазични појави меѓу нив се од различен карактер. Во врска со ова, доволно илустративно би било да се земе предвид мапата на македонската литературна колонија во Австралија како најинтересна. Двојазичните творци, како Благоја Нешковски, Том Пецинис или Џим Томев, (вториве двајца потекнуваат од јужномакедонските краишта), на пример, со своето создавање на англиски јазик ги потврдуваат пред сè своите можности да создаваат на јазикот на другиот, да се потврдат и да партиципираат во средината во која живеат. Нивниот македонски национално-културен идентитет, меѓутоа, не е спорен ниту за едната ниту за другата страна. Нивната другојазичност е и знак и потврда на коегзистенција, на меѓусебно разбирање. Сето погоре речено, заедно со последново, води кон завршното сознание за без малку, со најретки и сосема специфични исклучоци на колебање и двојбеност, безрезервното позиционирање на македонската другојазична литература на примарни македонски национални позиции.

Литература:

Вапцаров, Н. 1986. *Песни за татковината*. Подготовка и превод д-р Блаже Ристовски, Скопје, Мисла.

Влахов-Мицов, С. 2007. *Филозофскиот клуч за македонскиот идентитет*, Скопје, Матица македонска.

Влахов-Мицов, С. 2008. *Димитар Талев меѓу бугарскиот национализам и македонската духовност*. Во *XXXIV научна конференција на XL меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура*, Скопје, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје, Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура, 171-183.

Доровски, И. 1995. *Дводомните творци во европскиот и светскиот литературен процес*. Во: *Македонската литература и уметност во контекстот на поетиката на социјалниот реализам*, Скопје, Македонска академија на науките и уметностите, 55-72.

Кирова, Л. – Данова П. 2001. *Творецът в югоизточноевропейските култури*. София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 2001.

Ковачев, В. 1997. *Песни за Македонија*. Избор и предговор д-р Зоран Тодоровски, Скопје, Матица македонска.

Коуба, М. 2009. *Преглед на историјата на културата на територијата на Македонија*. Во: Јан Риклих – Мирослав Коуба: *Историја на Македонија*, Скопје, Македонска реч, 389-536.

Kramarić, Z. 2009. *Identitet, tekst, Nacija. Interpretacije crnila makedonske povijesti*, Zagreb, Naklada Ljevak.

Миронска-Христовска, В. 2004. *Литературното дело на Евтим Спространов.* Скопје, Институт за македонска литература.

Миронска-Христовска, В. 2010. *Македонскиот литературен и културен идентитет во 19 век*. Во: *XXXVI научна конференција на Меѓународниот семинар за македонски јазик, литература и култура*, Скопје, Универзитет „Св. Кирил и Методиј", Меѓународен семинар на македонски јазик, литература и култура, 155-164.

Миронска-Христова, В. 2011. „Согледби за македонскиот идентитет во 19 век", „Македоника", I, 1, 10-18.

Молеров, Д. Г. 1993. *Драми*. Приредил Васил Тоциновски, Скопје, Мисла.

Мыльников, А. С. (ур) 1984. *У истоков формирования наций в центральной и юго-восточной Европе. Общественно-культурное развитие и генезис национального самосознания*. Москва, Издательство „Наука".

Попов, А. 1984. *Од „Бура над родината" до „Чудна е Македонија"*, Скопје, „Современост", год. XXXIV, 1-2, 11-36.

Радически, Н. 1996. *Релации и континуитет*, Скопје, ИП „Григор Прличев".

Радически, Н. 2011. *Анимирање на историјата или македонското национално-револуционерно минато во делото на Стојан Христов и Димитар Талев*. Во *Историското наследство - перспектива или хендикеп,* Скопје, Гоцеви денови.

Радуле, Г. 1997. *История на Македония. Апология на македонизма*, София, Българска лига за защита правата на човека и гражданина.

Ристовски, Б. 2010. *Никола Вапцаров и Македонскиот литературен кружок во литературната и во културно-националната историја*. Во *XXXVI научна конференција на Меѓународниот семинар за македонски јазик, литература и култура*, Скопје, Универзитет „Св. Кирил и Методиј", Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура, 101-107.

Рудометоф. В. (ур.) 2003. *Македонското прашање. Култура, историографија, политика*. Скопје, Евро Балкан Пресс.

Сматракалев, М. 1994. *Модрите широчини на татковината*. Избор, препев, превод и предговор Гане Тодоровски, Скопје, Мисла.

Тодоровски, Г. 1968. *Претходниците на Мисирков*, Скопје, Мисла.

Тодоровски, З. 1997. *Владимир Ковачев (1875-1910). (Животни и творечки врвици)*. Во: Владимир Ковачев: *Песни за Македонија"* Избор и предговор д-р Зоран Тодоровски, Скопје, Матица македонска, 7-22.

Тоциновски, В. 1993. *Драмскиот летописец Димитар Г. Молеров*. Во: Димитар Г. Молеров, *Драми*, приредил Васил Тоциновски, Скопје, Мисла, 297-378.

Тоциновски, В. (ур.), 1995. *Македонскиот литературен кружок. Софија, 1938-1941. Документи*. Избор, превод, редакција и белешки д-р Васил Тоциновски, Скопје, Архив на Македонија, Матица македонска.

Тоциновски, В. 2002. *Време минато и сегашно*. *Кон прашањето за дводомните писатели*, Скопје, Институт за македонска литература.

L'IDENTITE NATIONALE ET L'ETHNICITE CHEZ LES AUTEURS LITTERAIRES MACEDONIENS QUI ECRIVENT EN UNE AUTRE LANGUE (NONMACEDONIENNE)

Naume Radiceski

Résumé

Dans cet article, on traite questions de l'identité nationale et de l'ethnicité chez les auteurs macédoniens qui écrivent, en partie ou entiérement dans une autre langue (et non pas à sa propre langue). Aujourd'hui, ces deux questions sont très actuelles et importantes, mais aussi très complexes. L'importance de la question provient du fait que les auteurs littéraires macédoniens dans le passé ainsi qu'un grand nombre dans le présent, ont créé dans des conditions et des circonstances différentes. Beaucoup des leurs ecrits sont crées en langue de leurs voisins et aussi en langue de certains peuples plus lointains.

Dans la première partie du texte, on détecte et on analyse les conditions préalables de l'origine de la littérature macédonienne en d'autres langues. La deuxième partie du texte explique les expériences individuelles des auteurs macédoniens littéraires qui ont crée leurs oeuvres en d'autres langues (mais qui appartennent à l'ethnicité macédonienne), et les conditions particulières dans lesquelles ils ont créé. On met l'accent sur une approche analytique des questions: lesquels et combien d'écrivains macédoniens (indépendamment du fait qu'ils écrivaient dans une autre langue) ont réussi de sauvegarder et de manifester leur identité nationale macédonienne, de quelle manière, et à quel niveau.

En conclusion, on peut dire qu'il s'agit de nombreux auteurs macédoniens qui ont crée ses oeuvres littéraires dans une autre langue que le macédonien, et grâce à cela ils sont entrés dans le corpus général de la littérature macédonienne.

323.1(=163.3);32-05„1919/1939”
прегледен труд

АКТИВНОСТА НА МЕТОДИЈА АНДОНОВ – ЧЕНТО МЕЃУ ДВЕТЕ СВЕТСКИ ВОЈНИ ЗА МАКЕДОНСКИОТ ИДЕНТИТЕТ

м-р Лидија Ѓурковска

Универзитет „Св. Кирил и Методиј", Скопје
Институт за национална историја

клучни зборови: Методија Андонов-Ченто, македонски идентитет, Кралство на СХС/ Кралство Југославија, национално и социјално ослободување
key words: Methotiya Andonov Chento, Macedonian identity, Kingdom SCS/ Kingdom of Yugoslavia, national and social liberation

Во националната историја, историските личности отсекогаш играле значајна улога, согласно временскиот период на делување, начинот на излагање и синтезата во анализата на историските собитија, како од постарата така и од најновата македонска историја која ги обработува нивните ликови.

За првиот претседател на президиумот на АСНОМ, Методија Андонов – Ченто, македонската историографија се произнесе и даде оценка преку неколкуте научни симпозиуми (Ченто-човек, револуционер, државник. 1993. Ченто и македонската државност. 2004.), а објавени се и неколку монографски трудови (Андонов И.-Ченто.1999., Бунтески Р. Бунте. 2002., Танаскова, Ф. 1990.), како и еден Зборник на документи. (Димитријевски М. и други 2002.).

Неговата дејност беше инспирирана од искрениот и длабок македонски патриотизам. Од најновите историски податоци дознаваме дека целокупниот живот на Ченто е исполнет со постојана национална борба за својот народ и за менување на економските и просветните состојби во Македонија во негова полза. Речиси низ целокупниот животен век барал соодветна праведна национална рамноправност за сопствениот народ. Токму тоа придонело ликот и делото на Методија Андонов - Ченто високо да се извишат кај своите сограѓани, кои го препознаваат по неговите храбри настапи исполнети со огромна енергија, храброст, достоинство, во борбата за поубав живот на својот напатен народ, за неговата национална и социјална слобода.

Документите говорат дека Методија Андонов-Ченто бил доследен на своите определби за реализирање на историските идеали на македонскиот народ за културно, економско, социјално и национално ослободување и конституирање на суверена национална држава, рамноправна со останатите балкански држави. Во напорите за практично реализирање на овие цели, Ченто бил бескомпромисен и решителен борец, подготвен да ги поднесе, издржи

и помине и најтешките препреки кои произлегувале на патот на зацртаната цел и реализирање на крајната определба.

Во овој прилог, акцент е ставен на активноста на Методија Андонов-Ченто меѓу двете светски војни и на економско-политичките околности, кои битно влијаеле врз неговото дејствување. По завршување на мировната конференција, посветена на крајот на Првата светска војна, согласно постигнатите мировни договори, настапи меѓувоениот период, 1919-1941 година, во кој вардарскиот дел на Македонија се најде во составот на новоформираната држава, именувана како Кралство на Србите, Хрватите и Словенците, директно преку Кралството Србија, во чиј состав била од 1912/1913 година. Во неа, српската власт вовела строг воено-полициски режим и вршела таква административно-територијлна поделба каква што одговарала на нејзините интереси. Во југословенската држава, Вардарскиот дел на Македонија имал колонијален статус, со официјално непризнат национален идентитет и со практикување на силна насилничка политика, на прогонување и етничко чистење, следено од асимилација. Вардарскиот дел на Македонија бил наречен Јужна Србија, а Македонецот - Јужносрбијанец. Македонецот не смеел јавно да се декларира како Македонец, не смеел да зборува на мајчиниот јазик, а со цел да се заборави и потисне сопствениот идентитет.

Прашањето по однос на македонскиот идентитет, во новоформираната држава, било едно од поважните прашања на кое Ченто обрнал големо значење. Неговата активност во меѓувоениот период се јавува во три акциони фундаментални пункта: национално и социјално ослободување, а воедно и обединување на сопствениот народ во распарчената држава. За опсервирање ги користел својот дуќан, соколарското друштво, мандолинскиот оркестар и фудбалскиот клуб „Хајдук". Тој се интересирал и ги следел промакедонските списанија „Луч", „Наша збор", кои биле отворени за македонската проблематика и кои пишувале на македонски јазик, како што нагласува синот на Ченто (Андонов И. - Ченто, 1999:107, 141, 144, 146, 156). Тој бил активен на македонскиот план и во политичкиот живот на Прилеп. Ја помогнал иницијативата за отворање на гимназија во градот, во интерес на просветување на младината и на попрогресивниот и просперитетен развој. Заради дискриминираноста на македонските трговци во трговската комора, Ченто барал да се издвојат и да формираат македонска комора. Во 1929 година станал потписник на барањето за прераснување на прогимназијата во Прилеп во гимназија, како фактор за јакнење на националната свест и за проширување на борбата, што се констатира и во Извештајот за извршен преглед во Прилепската гимназија, на 22 јуни 1922 година, објавен во Зборникот на документи (Димитријевски М. и други, изб. и ред. Методија Андонов Ченто, документи, 2002:35-39), во издание на ДАРМ. Шестојануарската диктатура, со направените грабежи над сите македонски производители, а најмногу над незаштитените тутунари, како и со масовните политички прогони, процеси и убиства, го мотивирала Ченто уште позасилено да ја продолжи борбата против омразениот реакционерен великосрпски режим. Првпат, со него, политички отворено, се судрил со неблагословувањето на неговиот брак од страна на црквата, која во него гледала напаѓач на државата, на кралот и на црквата, за што бил казнет и водел шестгодишен спор, што го добил и што го охрабрило поактивно да се вклучи во ослободителната борба против српскиот режим од кого, според извештајот за политичките околности во Македонија, во 1940 година, бил оквалификуван како

опасен антидржавен елемент - сепаратист и автономист, дејственик со комунистите (Димитријевски М. и други, 2002:49-56).

Како долгогодишен член на скопската трговска комора, Ченто пројавил истакната дејност при актуализирање на својата ослободителна опција. На седниците на трговската комора, Македонците често биле напаѓани како неработници, на кои државата им дала многу, а тие ништо не враќале. Ченто лаконски одговорил дека државата сама си зема во вид на грабеж, па затоа нема што да ѝ се даде. Во дискусиите остро ја осудувал владата, затоа што таа не се грижела за просперитетот на Македонија, туку само за грабеж, па побарал да им ја остават на Македонците, сами и слободно да ја управуваат својата земја и сами да ја препородат (Документи за борбата на македонскиот народ, 1981:145). Своевидна национална политичка активност пројавил преку МАНАПО, кој се залагал македонското прашање и автономијата да се разрешат преку признавање на Македонците и на Македонија, или во федерализирана Југославија, тоа го акцентира документот бр. 74, објавен во „Документи за борбата на македонскиот народ“ (1981:145) и го потврдува неговиот син Илија (Андонов И. - Ченто, 1999:59-80). Бидејќи за такво разрешување на националните противречности се залагала и обединетата опозиција на чело со Мачек, најчесто преку парламентот, на изборите во 1935 и 1938 година, со цел, лично да се бори за нив, Ченто се кандидирал како нивни претставник, првиот пат за заменик, а вториот пат како директен кандидат. На предизборните и на изборните митинзи, гласачите масовно го поддржале, бидејќи ги манифестирал своите ослободителни стремежи. Иако на изборите добил најмногу гласови употребувајќи фалсификати, властите избрале свои пратеници. Ченто не станал пратеник, но бил задоволен од народната поддршка и од националната разбуденост на народот (Документи за борбата на македонскиот народ, 1981:145). Тој останал изневерен од Мачек кој, по поделбата на власта меѓу хрватската и српската буржоазија, се откажал од идејата за федерацијата. По ова, Ченто ја напуштил опозицијата и одржувал само врски со Српската земјоделска партија, која сè уште ги бранела националните права и слободи на Македонците, а нејзиниот лидер Јоца Јовановиќ, на митинзите низ Македонија, на кои се говорело и на македонски, остро ја напаѓал владата поради колонијалниот грабеж на Македонија, особено на тутунарите, кои ја полнеле државната каса додека за нив останувала само трудовата репродукција. Но, по неговата смрт, Ченто сосема ги прекинал односите и со оваа партија заклучувајќи дека Македонците треба сами да се борат за своите права. Тоа го потврдил и на илинденската прослава, во 1940 година, организирана од комунистите, која се претворила во масовна антидржавна демонстарција против режимот, се извикувале пароли за слободна и самостојна Македонија, поради што настанале остри судири со полицијата и со војската, чии сили удирале, апселе и затворале. За ова говори документот бр.8, во зборникот (Димитријевски М. и други 2002: 511-56,505-506), а анализа на ова прави неговиот син во книгата (Андонов И. Ченто, 1999:59-80). Тоа го потврдил и на родителската средба во гимназијата реплицирајќи му на директорот, кој барал прилепските деца да зборуваат на српски јазик, кој бил нивни „мајчин јазик”, а не на некаков измислен, „наречен македонски”. Ченто, на македонски, му контрирал дека ниту тој ниту кој било друг не може на македонските ученици да им забрани да го употребуваат македонскиот јазик, затоа што тој е нивни мајчин јазик. Иако во моментот македонскиот јазик не бил признаен, во

преуредената Федеративна Југославија, тој ќе се употребува како признат јазик. Подетално за ова говори документот бр. 10, објавен во зборникот (Димитријевски М, и други, 2002:505-506), а анализа врши неговиот син во книгата (Андонов И. –Ченто, 1999:105-106). По сите негови настапи, Ченто бил тепан, затворан и прогонуван. Таква судбина го снашла и по говорот во гимназијата, тој бил уапсен и мачен, а потоа со скршено ребро испратен во затвор, и тоа во Србија, каде што ги дочекал почетокот на војната и капитулацијата на државата и каде што, во еден ист ден, избегнал три стрелања.

Во меѓувоениот период, Ченто се залагал за економска, политичка и национална самостојност на својот народ. Ченто се чувствувал национално определен, но кај него постоела желбата за кристализирање на нацијата и на нејзините античко-словенски корени, за што, на свој трошок, заминал на пат за Атина и го посетил Акропол, лично ги согледа архелошките и културно-историските знаменитости на античкиот свет, за што говори и приложената фотографија во зборникот на документи (Димитријевски М. и други, 2002:65). Притоа, тој се стекнал со сознание за блискост, но не и идентичност со соседите Срби и Бугари, туку како припадник на посебен македонски народ, кој има тенденција за создавање на своја национална држава по примерот на балканските и на европските држави од 19 век, што не успеало за време на Илинденското востание, а по поделбата по балканските војни, санкционирана со Версајскиот договор, тој ја прифаќа идејата за обединување на Македонија како своја задача за да се надмине таа состојба чувствувајќи ја како неправда за македонскиот народ и како потенцијална опасност за мирот на Балканот и пошироко, а која потекнува од поставеноста на економските односи во регионот, односно поделените делови на Македонија да бидат предмет на експлоатација од соседните центри на моќ, на штета на економскиот просперитет на македонскиот народ и на другите малцинства што го сочинуваат народот во Македонија.

Литература:

Димитријевски , М, Тодоровски З., Бунтески Р,-Бунте (изб,ред) Методија Андонов-Ченто. 2002. *Документи и материјали*, Скопје: Државен архив на Република Македонија.

Документи за борбата на македонскиот народ за самостојност и национална држава. 1981. Том втори, *Од крајот на Првата светска војна до создавањето на македонската држава.* Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Филозофски факултет, Група за историја-Институт за историја.

Андонов И. - Ченто.1999. *Мојот татко Методија Андонов-Ченто*, Скопје.

Бунтески Р. Бунте. 2002. *Методија Андонов - Ченто-македонски народен трибун,* Скопје, Институт за национална историја.

Ченто - човек, револуционер, државник. 1993. Зборник на материјали од Тркалезната маса, одржана на 26.11.1991 година, во Прилеп, Скопје: Институт за национална историја, Прилеп: Друштво за наука и уметност.

Ченто и македонската државност. 2004. Зборник на трудовите од научниот собир по повод 100-годишнината од раѓањето на Методија Андонов-Ченто, одржан во Скопје, на 16 и 17 декември 2002 година, Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, Институт за национална историја.

METHODYIA ANDONOV CHENTO´S ACTIVITY FOR THE MACEDOINIAN IDENTITY IN THE PERIOD BETWEEN THE TWO WORLD WARS

Lidija Gjurkovska

Summary

The historical characters have always had an important role in the nacional history given the time period and the manner of their acting, and the synthesis in the analysis of the historical entities. This can be applied to the oldest as well as the latest Macedonian history dealing with these characters.

Chento made efforts to achive the economic, political and national independence of his people, in the interwar period. According to the documents, Methoodiya Andonov Chento was president in his efforts to fulfill the historical goals for cultural, economic, social and nacional liberation and establishment of sovereign national state, equal with the rest of the Balkan states. Chento wes determined to realize these goals and he made no compromises in the process. He was a determined fighter, ready to face the biggest obstacles on the road fulfillment of the final goal.