

ПРИЛОЗИ. ОДДЕЛЕНИЕ ЗА ЛИНГВИСТИКА И ЛИТЕРАТУРНА НАУКА
CONTRIBUTIONS. SECTION OF LINGUISTICS AND LITERARY SCIENCE



ISSN 0350-1914

МАКЕДОНСКА АКАДЕМИЈА НА НАУКИТЕ И УМЕТНОСТИТЕ
MACEDONIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

ОДДЕЛЕНИЕ ЗА ЛИНГВИСТИКА И ЛИТЕРАТУРНА НАУКА
SECTION OF LINGUISTICS AND LITERARY SCIENCE

ПРИЛОЗИ
CONTRIBUTIONS

XLII 1–2



СКОПЈЕ – SKOPJE
2017

Уредувачки одбор:

акад. Витомир Митевски (претседател)

акад. Блаже Ристовски

доп. член Марјан Марковиќ

Бобан КАРАПЕЈОВСКИ

**ПОКАЗНИТЕ ЗАМЕНКИ НАСПРЕМА МОРФОЛОШКИ
ВРЗАНИОТ ЧЛЕН КАКО ЕКСПОНЕНТИ
НА КАТЕГОРИЈАТА *ОПРЕДЕЛЕНОСТ***

Апстракт

Историски гледано, членот претставува показна замена во постпозиција. Но, дали се работи за иста семантичка категорија, која се реализира со поинакви средства, или постојат суштински и значенски разлики во изборот на едното наспрема другото средство. Имајќи ги предвид гледиштата на Крамер, Тополињска и Минова-Гуркова, како и нашите истражувања во тој правец, во овој прилог ги издвојуваме случаите во кои исказите имаат еднаква пропозициска содржина, независно дали определеноста се искажала со показна замена или со член и, наспрема нив, редица примери каде што употребата на членот е блокирана, односно дистрибуцијата е ограничена само на еден од (теоретски) можните експоненти. Таквите примери можат да се идентификуваат кај т.н. генеричка референција, кај ситуационската определеност и, дополнително, кај посесивните конструкции во кои посесорот е лице што учествува во говорниот чин и, формално, конструкциите со супстантивизирана придавка.

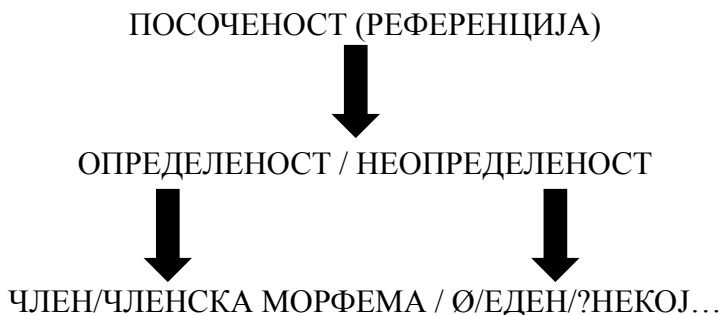
I. Уводни забелешки. За поимот *ОПРЕДЕЛЕНОСТ*.

Дали е членот само показна замена во постпозиција? Ако е така, дали тоа значи дека неговото дефинирање се сведува само на морфолошкиот/формалниот аспект, односно неговото постоење нема други семантички диференцијации во однос на показните замены. Според Карлиќ (Karlić 2011, 321), апстрактноста на определеноста придонесува за мноштво дефиниции на оваа граматичка категорија, најчесто од дистрибуциски тип [се набројуваат средства за нивно

искажување, но не и сублимирана и сеопфатна дефиниција на категоријата, в. М. Знинка (Zninka 2004, 49) кај Карлиќ (Karlić, *ibid.*)]. Определеноста, како што наведува Метјуз (Matthews 2005, 89), се дефинира како „посочување на, или карактеристично укажување на реферирањето на индивидуа или збир индивидуи што можат да се идентификуваат. Па, така, Мари или жената е определена именска група, која реферира на одредена личност или збир личности што можат да бидат идентификувани во контекст од страна на оној кому му се зборува“. И определениот член се дефинира низ оваа призма, имајќи ја предвид дистинкцијата во однос на демонстративните заменки дека реферирањето не го прави и преку деиксис (*ibid.*; сп. и Тополињска 2006).

Категоријата посоченост наоѓа свој израз во категоријата определеност, односно може да се каже дека определеноста е поткатоорија на посоченоста. Заправо, „морфолошко јадро на категоријата посоченост претставува таканаречената категорија определеност со морфематски површински експоненти во облик на членските морфеми“ (Тополињска 1974, 62; сп. Минова-Ѓуркова 2000, 38).

Ставено на вертикална оска, која подразбира извесна хиерархизација, овие три категории изгледаат вака:



Посоченоста (референцијата) и определеноста/неопределеноста се категории со кои оперираме на планот на семантиката, додека, пак, третото ниво, каде што се појавуваат членот/членската морфема и експонентите на неопределеноста (нулта морфема, еден, ?некој, неопределените заменки, итн.) претставува реализацијата на погорните две, односно план на формата.

Определеноста, според Тополињска (2009, 177), е „прагматичка категорија, која овозможува идентификација на учесниците на раскажаните настани и на настаните самите по себе. Како таква, таа има маркери и на реченично рамниште и на рамниште на именската група“.

Во таа смисла, „определени описи (именски групи со определен член)“, како што ги нарекува Круз (Cruse 2004, 326–327), претставуваат оние што се прикажани од страна на адресантот со доволно количество информации за да бидат препознаени како единствени од страна на адресатот во извесен домен/област. Според Круз (Cruse 2004, 327) адресатот го идентификува референтот во четири области, кои се субординирано поставени, односно тој пребарува во првата, потоа во втората... итн., т.е. со „опаѓачки редослед на пристапување [во смисла на количеството когнитивна активност што е потребна да се активираат, (ibid.)]:

а) дискурс што претходел (она што се наоѓа во краткотрајната меморија);

б) непосредна ситуација (достапна на сетилата во односниот/дадениот момент);

в) поширока ситуација;

г) меморија/општо знаење (онтолошките познавања на светот, заб. Б.К.)¹.

Првата и третата точка (а и в) можеме да ги категоризираме како контекст/конситуација, т.е. да ги третираме како варијација на еден исти план преку кој се врши идентификацијата.

II. СОПОСТАВУВАЊЕТО НА ЧЛЕНСКИТЕ МОРФЕМА -В-/-Н- НАСПРЕМА СООДВЕТНИТЕ ПОКАЗНИ ЗАМЕНКИ

Во споредбата на начините за искажување на определеноста можеме да издвоиме две групи, каде што, *mutatis mutandis*, наоѓаме еквивалент на едниот со другиот (со извесни прагматички отстапки, но со еднаква содржинска/значенска вредност, односно семантички еднакви).

A) ова : в-кореноӣ

Да го разгледаме примерот (1):

(1) **Човеков** *џо* знам *о*г *некаде*. vs.

(1a) **Овој човек** *џо* знам *о*г *некаде*.

Пропозициската содржина и во двете реченици (двата исказа) е иста. Во вториот случај „човек“ е фокусирано, доведено во преден план, нагласено. Така ќе биде и во сите други примери од оваа низа.

¹ За различните пристапи во дефинирањето на определеноста и членот и врската со стварноста, поопширно се осврнуваме во текстот „Една можна класификација на експонентите на неопределеноста во македонскиот јазик“.

Всушност, тука се појавува контраст за третото лице (овој : оној/тој). Во случаите со употребена показна замена можеме да претпоставиме и однос на конјункција по спротивност како продолжување на реченицата, односно контраст, адверсативна реченица [пр. (2)]:

(2) *Женава е млада. vs.*

(2а) *Оваа жена е млада (наспрема онаа; а не онаа).*

Во првата група јасно се согледува дека определеноста е идентична, дополнителниот елемент што го содржат исказите е деиксисот, односно издвојувањето се врши не само според критериумите што ги наведува Круз (в. погоре, I) туку и според извесен просторен фактор (исказите се определени и со /+блиску/ до адресантот).

Б) *она : н-кореноӣ*

Втората група ја сочинуваат примерите каде што, исто како и во првата, пропозициската содржина на исказите е идентична, а дистинкцијата е прагматичка или функционална. Односно, како и погоре, разликувачки фактор во случаите со употребена членска морфема *vis-à-vis* показна замена е прагматскиот фактор (фокусирањето) или, пак, можноста за создавање контраст преку внесување елемент спротивен на фокусираниот во однос на категоријата простор.

(3) *Сџави ја книџаӣа на масана. vs.*

(3а) *Сџави ја книџаӣа на онаа маса (наспрема оваа; а, не на оваа).*

Пропозициската содржина е иста. Во вториот случај „маса“ е фокусирано, доведено во преден план, нагласено. Определувањето во примерите (3) и (3а) се врши и преку деиксисот (како и во А), со тоа што тука дистинктивниот признак на примерите Б : А е определбата /+далеку/. Примерот (3а), исто како и примерот (2а), дава можност за контрастирање по дистинктивниот признак (нешто што е /+блиску/) во адверсативна реченица).

На адверсативното продолжение може да му претходи негација (Тие не го потпишаа договорот затоа што сакаа, туку затоа што беа принудени), но истата содржина може да се изрази и во афирмативна варијанта, каде што адверсативното дополнување од одречната варијанта е формализирано како зависна дел-реченица, а зависната дел-реченица – како адверсативно дополнување (Тие го потпишаа договорот затоа што беа принудени, а не затоа што сакаа) (сп. Петревски 2012, 38–39). Па, така, (3а) може да трансформира во (3б):

(3б) *He с̄тавај ја книџа̄та на оваа, шику на онаа маса.*

За случаите каде што имаме противставување на заменките ова/она наспрема членските морфеме со в-/н-корен, можеме да забележиме дека пропозициската содржина на исказите е идентична, а прагматските фактори влијаат при изборот на средството со кое ќе се изврши издвојување на елемент од множеството. Во таа смисла, постоењето деиксис, кој освен референцијално го обележува елементот и просторно, може да се каже дека е примарна одлика на заменскиот систем. Како што забележува и Минова-Гуркова (2000, 127–128), „наспрема ИГ² со показните заменки со корените ов- и он-, стојат ИГ со членските морфеме -ов и -он (...) Можеме да кажеме дека се ИГ со показните заменки – понагласено показни, а кај ИГ со членските морфеме на преден план доаѓа именувањето“.

Постпозитивната употреба на заменките (категоризирани и како клитики, сп. Мишеска-Томиќ 2008, 17–23 и Norper и Traugott 2008 [2003], 5) е само варијација на позицијата и на фонетскиот аспект, но функционално и семантички се работи за исто средство со исто значење. Тука може да се направи мала задршка и ограда во однос на прагматиката, каде што примерите со показна замена, веројатно и, пред сè, поради фреквенцијата и удобноста во изговорот, односно јазичната економија, придонеле да се поимаат и да се доживуваат како начин на фокусирање, доведување во преден план. Доказ за ова (=еднаквоста на содржината на исказите) е и историскиот развој на постпозитивниот член во македонскиот, преку прилепување, сраснување на показните заменки што се наоѓале во линеаризациска низа по имињата со именките (придавките... итн.) што им претходеле.

III. СОПОСТАВУВАЊЕТО НА ЧЛЕНСКАТА МОРФЕМА СО Т-КОРЕН НАСПРЕМА СООДВЕТНАТА ПОКАЗНА ЗАМЕНКА

За разлика од членските морфеме со корен в-/н-, во овој дел ќе го проследиме членот со –т-корен при генеричка и ситуацииска определеност.

Во однос на претходните две групи примери, во (4) имаме поинаков случај:

– тоа : т-коренот

(4) *Ученико̄т сака да ѝбедува. vs.*

(4а) *Тој ученик секогаш сака да ѝбедува.*

² ИГ = именска група (именски групи)

И покрај тоа што постојат хипотетички контексти во кои овие реченици може да се толкуваат на повеќе начини, односно дека членот што е употребен кај субјектот врши неколку различни функции, во (4), поради употребата на сегашното време, отсуството на лично име (сп. Ученикот Петко Петковски..., каде што е во катафорска функција), значењето упатува единство на генеричка референција, односно членот е употребен во генеричка конструкција [со парафраза: ‘секој ученик/ако е ученик, (тогаш) сака да победува’]. Во (4а), пак, исто така можеме да претпоставиме единствен контекст – деиксис (со покажување, на пример, кон некој објект), бидејќи, во друг случај, реченицата не е сосема прифатлива, односно се појавуваат блокирања во употребата на заменката. И покрај тоа што природот е ист и во двете реченици, се менува нивната пропозициска содржина, бидејќи се менува типот на определеност. Имајќи ја предвид и погорната шема (посоченост – определеност – член), можеме да кажеме дека во првиот случај имаме само посоченост, но не и определеност (именување, номинација во преден план, наспрема изделување).

(5) *Лекариѝе секогаш ѝосѝаѝувааѝ еѝички.*

(5а) *Тие лекари секогаш ѝосѝаѝувааѝ еѝички.*

Во примерот (5а), освен фокусирањето, претполагаме и извесно сопоставување, па реченицата може да продолжи: ...а не оние (за кои зборувавме; кои сѝојаѝ во кошоѝ; итн., со што овие реченици, во извесна смисла, се доближуваат до примерите од А и Б).

Пропозициската содржина на примерите (5) и (5а) не е иста. Примерот (5а) подразбира издвојување на подмножество (тие/некои) лекари од сите лекари на светов. Во првиот случај (5), парафразата гласи (‘ако е лекар, тогаш секогаш постапува етички’).

Тоа значи дека во (5) употребата на членот е *in suppositio materialis*³, како називи самите на себе, според едното гледање (со приближна парафраза ‘ако X/нешто може да се означи како лекар, то-

³ За т.н. супозициски теории, кои се актуелни сè додека и схоластиката е владејачка парадигма, односно пред таа да отстапи, го имаме предвид дефинирањето кај Гамут (Gamut 1991, 12): So, for example, the distinction between *suppositio formalis* and *suppositio materialis* is now known as the use/mention distinction. This distinction is apparent in the difference between sentences like (28) and (29):

(28) Amsterdam is the capital city of the Netherlands.

(29) Amsterdam has nine letters.

The Scholastics said that the term Amsterdam in (28) has *suppositio formalis*, that is, that it is used in order to refer to that Dutch city. But in (29) the term has *suppositio materialis*: it refers to the word Amsterdam; the term is mentioned.

гаш X/нешто може да се значи и дека секогаш постапува етички'); односно, според второто, деривати на поедноставни конструкции, каде што се предикати (според погорната парафраза).

Ова толкување произлегува од теоријата на Крамски, според кого членот се разликува од показната замена со тоа што може да се употреби и во генерички конструкции, односно во ситуации на генеричка референција. Поточно, тука се отвора прашањето: дали и показните заменки и членските морфеме може да се употребат за ист тип определеност.

Во стилизирани и маркирани конструкции [(6) и (7)], показните заменки може да се појават и во функцијата на членот со генеричка референција:

(6) *Ех, **ѿи**е **ѿолийѿичари**, **ѿреку** **ѿлава** ни **дојдоа**.*

(7) *Е, да не се **ѿи**е **лекари**, не знам дали ќе живееше олку долго.*

Всушност, може да се каже дека постојат определени контексти (малобројни и мошне маркирани) каде што употребата на показната замена може да биде и во генерички конструкции. Сепак, примерите со членот и со показната замена во генеричките примери, *ex definitione* [како во (5) наспрема (5a)] не се наоѓаат во сооднос 1:1, односно не се идентични според својата пропозициска содржина.

Според Тополињска (сп. Тополињска, 1982), генезата на членот во примери со генеричка референција може да се сведе, *grosso modo*, на два стимули:

а) од синтаксички причини: по аналогича. Односно, ако нешто стои во иницијална позиција во реченицата и е тема, тогаш добива член, независно дали навистина има (= употребено е *in suppositio formalis*) или нема свој референт во стварноста;

б) семантички: поим/множество означено генерички се подложува на идентификација како и секој член на множеството. *Ergo*, синтагмата што го посочува добива член.

Да ги погледнеме ситуациите со генеричка определеност.

Според Тополињска (1979), освен генеричката употреба, главна *differentia specifica* на членот во однос на показните заменки е т.н. ситуациска определеност [единствени објекти или појави во нашиот секојдневен живот; единствени лица и објекти во една средина (Минова-Гуркова 2000, 130)], односно зависат од учеството во говорната ситуација.

Ако постои морфолошка категорија, таа нужно мора да има контексти во кои е задолжителна (семантички или формално – син-

таксички и сл.), т.е. преносот на информацијата од адресантот кон адресатот нужно се врши со односното средство (сп. Тополињска 1979, 38). Па, така, и граматикализацијата ја сфаќаме во таа смисла, односно како „регуларизација на формални експоненти на определени содржини во определена класа конституенти“ (Тополињска 1982, 705). За граматикализираните средства, всушност, можеме да зборуваме дека се оддалечиле од своето примарно значење/мотивација, семантички се испразниле или се формализирале во определени контексти.

(8) *Бев во Деканай̄о̄ӣ.*

(8а) ?*Бев во њој̄ Деканай̄.*

Примерот (8а) е невообичаен, но и тука како и во примерите со генеричка определеност, можна е употребата на показната замена во стилски маркирани конструкции, но повторно соодносот со членската морфема не е во соодносот еден спрема еден, односно не е еквивалент на членот:

(8б) *Ех, њој̄ Деканай̄, не можам веќе да одам њаму!*

Но, и во идентичен вид како (8а), но со извична интонација и маркирано (со индикативна интонација е мошне чудно – ?, но не и со модална/маркирана:

(8в) *Бев во њој̄ Деканай̄! (Аман веќе!)*

Кога зборуваме за ситуациска определеност „во врска со ИГ што именуваат единствени објекти или појави во нашиот секојдневен живот“ (Минова-Гуркова 200, 130), повторно таквиот тип определеност претставува извесна бариера за употреба на показна замена како површински експонент на позитивната маркираност по определеност [сп. (9) и (9а)].

(9) *Сонцеј̄о̄ из̄греа во 7 часој̄.*

(9а) ?*Тоа Сонце из̄греа во 7 часој̄.*

И пример соодветен на (8б):

(9б) *Ех, њоа Сонце, њоа мило и њреќрасно Сонценце.*

Во примерот (10) повторно имаме идентична ситуација:

(10) *Тој не смее да ја најушиџи **земјата** во следниџе шесџ месеци.*

(10а) *?Тој не смее да ја најушиџи **џаа земја** во следниџе шесџ месеци.*

Теоретски, втората реченица е можна, но со дополнување во вид на релативна и различна пропозициска содржина од првата (10). Имено, ако земјата не е спомената претходно и ако членот не е во анафорска функција, во (10) без исклучок се мисли на оваа земја, т.е. на земјата во која се наоѓаме.

(10б) *Тој не смее да ја најушиџи **џаа земја** во која се наоѓа..., но ако усџе да сџиџне во Македонија, оџиџука може секаде да џаџува.*

Пропозициската содржина на (10б), во ваков хипотетички контекст, претполага друга земја во која се наоѓа субјектот, која не е спомената или на неа се реферира во однос на претходниот текст (контекст или конситуација). Затоа примерот (10) се разликува од претходните примери со ситуациска определеност, бидејќи содржи и деиксис.

Како подгрупа во оваа група на исклучување на показната замена како еквивалент на (соодветната, според коренот) членската морфема, ги приведуваме примерите на појава на членот во посесивни конструкции (каде што, заправо, и не се работи за вистинска референција како кај ситуациската определеност, па затоа и ја ставаме како подгрупа и маргиналија).

Тука, пред сѐ, мислиме на примерите од типот:

(9) *Ја видов **куќата** на Раџин.*

(10) *Ме боли **раката** (**џлавата**, **ноџата**).*

(11) *За вечер? **Ќе џи ја облечам кошулата!** Може, нели?*

Во сите овие конструкции појавата на показните заменки е блокирана, бидејќи се работи за посесивни конструкции во кои нема потреба од посочување:

(9а) *?Ја видов **џаа куќа** на Раџин.*

(10a) ?*Me боли ѿаа рака.*

(11a) ?*За вечер? Ке ѿи ја облечам ѿаа кошула! Може, нели?*

Се разбира, хипотетички овие примери [(9a), (10a), (11a)] може да се толкуваат со поинаква пропозициска содржина, односно со воведување контраст [...*ѿаа кука на Раѿин (за која зборувавме), а не оваа оругаѿа...*; *Me боли ѿаа рака (и само ѿаа), не и оругаѿа...*; итн.].

Што се однесува до стилската маркираност како во (8в), тука не е доволно само да се употреби показна замена или да се промени интонацијата, туку, за да се постигне таков ефект, може да се употребат примери со двојна определеност:

(9б) *Ја видов ѿаа кукаѿа на Раѿин. (!)*

(10б) *Me боли ѿаа (ѿоа) ракаѿа, (не знам ѿио да ѿравам со неа). (!)*

(11б) *За вечер? Ке ѿи ја облечам ѿаа кошулаѿа!*

Конечно, членот е не само примарно туку и единствено средство (употребата на показните замени тука е исклучена) во функција на супстантивизација: *Дежурниот дојде* vs. ?*Овој дежурен дојде.*; *Жолѿана никако да ѿроцвеѿа.* vs. *Онаа жолѿа никако да ѿроцвеѿа.* (сп. Krámský 1972, 29).

Ако ги издвоиме како посебна група и примерите со професија, занимање и звање, кај последните ќе забележиме блокираност во употребата на членот:

(12) *Го видов ѿрофесор Пеѿковски.*

(12a) *Го видов ѿрофесорот Пеѿковски.*

Во примерот (12) професор е употребено како звање, титула, додека во (12a) како професија (наставник, предавач; Петковски, кој е професор, а не некој друг Петковски). Примерот (12a) не може да се трансформира во формата:

(12б) **Го видов ѿој ѿрофесор Пеѿковски.*

IV. ЗАКЛУЧНИ СОГЛЕДУВАЊА

Функцијата на определеноста, да претстави нешто како изделено од множеството, како познато за учесниците во говорната ситуација⁴, може да се искаже на повеќе начини – и лексички, и морфолошки. Ако постојат повеќе формални експоненти на една иста категорија, претполагаме дека граматикализацијата на едното средство наспрема другото почнува да пројавува некакви специфичности, односно дека развојот нужно наметнува специјализација за извесни говорни и јазични ситуации на едното средство во однос на другото. Во спротивна ситуација, станува бесмислено постоењето на еден специјализиран вид наспрема друг во јазичниот систем.

Ако ги сопоставиме показните заменки и членот, кој историски и претставува показна замена во постпозиција, можеме да претпоставиме дека неговата граматикализација предизвикала и специјализација за извесни позиции, контексти или типови определеност. Според Крамски, главната одлика на членот е неговата употреба во генерички конструкции. Наспрема тоа, Тополињска ја дава и ситуациската определеност како контекст во кој ексклузивитетот го има членот. Важна улога во сето ова игра и линеаризацијата и синтаксичката функција (на пример: субјект во иницијална ненегирана конструкција добива член по аналогија, тој е тема во реченицата). Ние ги дополнуваме овие две ситуации со трета (маргинална) за случаите на употребата на членот во посесивни (ситуациски) конструкции, како и некои пропозициски нееквиваленти контексти со оние со употребата на членот, кои покажуваат примери со мала фреквенција на употребата на показната замена во генерички и во случаи со ситуациска определеност.

Како заклучок се наметнува прашањето што е еднаш веќе отворено: ако на показните заменки и на членот „им се припишуваат различни функции како носители на определеност на именската синтагма, односно на разни типови референцијална карактеристика на таа синтагма (...) која е функцијата на членот, како и: дали и по што таа се разликува од функцијата на показните заменки?“ (Тополињска 2006, 8).

Одговорот може да се пронајде во презентираниите случаи и примери, кои го издвојуваат членот во однос на другите средства за искажување на определеноста, и тоа само членот со т-корен, го специјализираат како единствено средство неговото поле во сегментот ситуациска определеноста и генеричка референција и, според погор-

⁴ Под „познато во говорната ситуација“ мислиме особено на говорител, кој самостојно може да одлучи нешто да прикаже како (не)определено, независно од соговорникот, од стилски причини, поради погрешни претпоставки за познавањата на соговорникот и сл. Тука се појавува ризикот информацијата да не стигне во посакуваната форма, односно да не допре до соговорникот.

ните критериуми, го определуваат како вистински член, наспрема другите елементи во системот, па и определбата „троен член“ може да се каже дека е само формална, а не и функционална (в. Тополињска 2006). Истиот став го застапува и Линстед, кој тројниот член го толкува условно: синтаксичката позиција на другите членски морфеме (*vis-à-vis* т-коренот) е иста, но „функционални и типолошки тие се заменки, а не определени членови. Се разбира, терминот ‘член’ во описот на бугарскиот (во статијата на Линдстед му е во фокус бугарскиот член, заб. Б.К.) со посредство на определена синтаксичка позиција, но тогаш нема смисла да се прашуваме кога се појавил членот, зашто таа енклитичка синтаксичка позиција била преземена од различни покажувачки морфеме уште во прасловенскиот, кога тие сигурно биле обични заменки“ (Линдстед 2013, 5–6). За македонската ситуација може да се земат предвид и некои други околности (на пример, случаите од типот Дај ми го пенкалово, или Изгреа сонцево), каде што в- и н-коренот преземаат чисто членски функции, но, всушност, тогаш нив не ги гледаме низ призмата на историскиот развој, туку дека дополнително функционално (стилски?) се оптовариле преземајќи дел од значењата на „вистинскиот член“ (т-коренот), но само во определени (маркирани) контексти.

Како финален заклучок на заклучокот, можеме да кажеме дека е ситуацијата аналогна на таа кај личните заменки: имено, наспрема полната форма за косите падежи (т.н. долга форма), која означува фокусирање и маркираност, способност за контрастирање, се појавува атонична форма, т.е. наспрема реторички нагласените форми се појавува клитика. Еднакво кај експонентите на определеноста: заменките ги претставуваат тие фокусирани, реторички нагласени форми, додека членот игра улога еднаква на прономиналните клитики (и самиот може да се класификува како клитика). Во таа смисла, можеме да кажеме дека се проширува тоа поле на личните заменки, но и дека развојот на системот оди во иста насока.

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

а) на кирилица

1. Карапејовски, Бобан. 2013. „Странските лингвисти за проблематиката на определеноста/членот во македонскиот јазик“. *XXXIX научна конференција на XLV меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура (Охрид, 20–21 јуни 2012 година), лингвистика*, 299–307. Скопје: Универзитет

- „Св. Кирил и Методиј“, Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура.
2. Конески, Блаже. 1999 [1982]. *Грамајика на македонскиот литературен јазик*. Скопје: Детска радост.
 3. Минова-Гуркова, Лилјана. 2000. *Синтакса на македонскиот стандарден јазик*. Скопје: Магор.
 4. Мишеска-Томиќ, Олга. 2008. *Македонските клички во балканското окружение*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.
 5. Падучева, Елена Викторовна. 2010 (шесто поправено издание). *Высказывание и его соотносительность с действительностью (Референциальные аспекты семантики местоимений)*. Москва: URSS.
 6. Панзова, Виолета. 1996. *Универзалната грамајика на македонскиот јазик*. Скопје: Епоха.
 7. Панзова, Виолета. 2005. *Логички лексикон*. Скопје: Филозофски факултет.
 8. Петревски, Бојан. 2012. *Нејацијата во каузалните реченици во македонскиот јазик* (магистерски труд во ракопис). Скопје.
 9. Линдстед, Јуко. 2013. *Маркери на определеноста на именната група в историјата на българският език*. [https://tuhat.halvi.helsinki.fi/portal/en/activities/third-international\(c3e62ada-defa-4774-9750-335292585ada\).html](https://tuhat.halvi.helsinki.fi/portal/en/activities/third-international(c3e62ada-defa-4774-9750-335292585ada).html) Пристапено на: 20.8.2016
 10. Спасов Људмил (ред.). 2003. *Две американски грамајики на современиот македонски стандарден јазик од Хорас Г. Ланџ и Викџор А. Фридман*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.
 11. Тополињска, Зузана. 1974. *Грамајика на именската фраза во македонскиот литературен јазик*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.
 12. Тополињска, Зузана. 1979. „Кон дефиницијата на членот“. *Пристајни предавања, прилози и библиографија на новите членови на Македонската академија на науките и уметностите*, 33–40. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.
 13. Тополињска, Зузана. 1982. „Мак. еден – неопределен член?“. *Македонски јазик*, XXXII–XXXIII (1981–1982), 705–715. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
 14. Тополињска, Зузана. 2006. „Тројниот член – да или не“. *Јужнословенски филолог*, LXII, 7–15. Београд: Српска академија наука и уметности и Институт за српски јазик САНУ.

б) на латиница

1. Cruse, Alan. 2004. *Meaning in language*. Oxford – New York: Oxford University Press.
2. Friedman, Victor A. 2015. *Macedonian studies 2*. Skopje: Macedonian Academy of Sciences and Arts.
3. Hopper, Paul and Elizabeth Closs Traugott. 2008 [2003]. *Grammaticalization*. Cambridge: Cambridge University Press.

4. Ivić, Milka. 2001. *Pravci u lingvistici /1/*. Beograd: Biblioteka XX vek – Čigoja štampa.
5. Karlič, Virna. 2011. „Kategorija (ne)određenosti u hrvatskom i makedonskom jeziku“. *Zbornik radova s Međunarodnog znanstvenog skupa Hrvatsko-makedonske književne, jezične i kulturne veze održanog u Rijeci od 23. do 25. ožujka 2011*, 319–332. Rijeka: Filozofski fakultet.
6. Krámský Jiří. 1972. *The article and the Concept of Definiteness in Language*. The Hague – Paris: Mouton.
7. Kristal, Dejvid. 1999. *Enciklopedijski rečnik moderne lingvistike*. Beograd: Nolit.
8. Lyons, Christopher. 1999. *Definiteness*. Cambridge: Cambridge University Press
9. Matthews, Peter H. 2005. *The Concise Oxford Dictionary of Linguistics*. Oxford: Oxford University Press.
10. Mirkulovska, Milica. 2005. „Definiteness in Macedonian with some parallels in Bulgarian“. *Balkan morpho-syntactic similarities a bridge for levelling differences among people*. http://ical.manu.edu.mk/cal/Morpho-syntactic%20similarities/002_Mirkulovska.pdf
11. Tesnière, Lucien. 1976 [1959]. *Éléments de syntaxe structural*. Paris: Éditions Klincksieck.
12. Topolinjska, Zuzanna. 2009. “Definiteness (Synchrony)”. *The Slavic Languages: An International Handbook of their Structure, their History and their Investigation*, 176–188. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

Boban KARAPEJOVSKI

DEMONSTRATIVE PRONOUNS IN COMPARISON
WITH MORPHOLOGICALLY BOUND ARTICLE
AS EXPONENTS OF DEFINITENESS

Summary

Historically, the article is demonstrative pronoun in post-position. But is this a case of same semantic category which is realized by different means, or there are actual differences in meaning when it comes to the choice of former instead of latter?! Considering the views of Kramsky, Topoljinska and Minova-Gjurkova, as well as our research on this matter, in this paper we select the cases in which utterances have equal propositional content, regardless of whether the definiteness is expressed with a demonstrative pronoun or with an article, and, in comparison, many examples in which the use of an article is blocked, i.e. the distribution is limited to only one of the (theoretically) possible exponents. Such examples can be identified at the so called generic reference, at situational definiteness, and, additionally, at possessive constructions in which the possessor is a person who participates in the act of utterance and, formally, constructions with substantivized adjective.

Бојан ПЕТРЕВСКИ

ОД ПРОБЛЕМАТИКАТА НА НЕРЕСТРИКТИВНАТА ПРИДАВСКА МОДИФИКАЦИЈА ВО МАКЕДОНСКИОТ ЈАЗИК

Айсӣрак̄ӣ

За разлика од рестриктивните модификатори, чија функција се состои во тоа да се идентификува референтот (во определените именски синтагми) или да се комплетира квалификацијата (во неопределените именски синтагми), нерестриктивните се носители на второстепена информација, ирелевантна во поглед на идентификацијата/квалификацијата, но функционална на планот на синтаксата, семантиката и стилистиката.

Текстот го насочува интересот кон некои проблеми поврзани со нерестриктивните модификатори – формализацијата и функционалната перспектива на именската синтагма, прагматиката и нивната семантичка и стилистичка природа. При тоа, засегнати се основните тенденции во тој поглед – варијантноста на именските синтагми, статусот на модификаторите на планот на информациската структура, условеноста на интерпретацијата на нивниот карактер од контекстот и од сознанијата на адресатот, дигресивноста наспроти издигнатоста на повисок семантички ранг и застапеноста/изоставеноста во функционалните стилови.

1. ВОВЕДНИ БЕЛЕШКИ

1.1 ДЕФИНИРАЊЕ НА ПРОБЛЕМОТ

Како модификатори на планот на именската синтагма, придавките можат да вршат рестриктивна или нерестриктивна функција. Во првите случаи го стеснуваат опсегот на именската синтагма, при што ја

условуваат идентификацијата на нејзиниот референт/комплетирањето на квалификацијата. Во вторите, збогатувајќи ја нејзината содржина, припишуваат признаци што се ирелевантни во поглед на идентификацијата на односниот ентитет/комплетирањето на квалификацијата.

Им пристапувам на придавските модификатори што не ја условуваат идентификацијата на референтот, при што, како што сугерира терминот идентификација, ги разгледувам само определените именски синтагми. Сепак, имам предвид дека опозицијата рестриktivност – нерестриktivност е релевантна и на планот на именските синтагми со кои се врши квалификација [сп. ја разликата меѓу *џеешки финансиски проблеми* и *џеешки, финансиски проблеми*, каде што (во вториот случај) *финансиски* функционира како уточнување на *џеешки*].

Ако се разгледува именската синтагма изолирано од контекстот, може да ѝ се приговори на која било (не)рестриktivна интерпретација. Што се однесува на условеноста на идентификацијата на референтот од модификаторите, Серл (Serl 1991: 157) ја наведува синтагмата *нашиот славен војвода*, при што го интерпретира модификаторот *славен*, пред сè, како нерестриktivен. За рестриktivното толкување остава простор во поретки контексти, кои претпоставуваат множество *наши војводи* од кои само еден е славен.

Во истата смисла, посочувајќи дека нерестриktivната модификација е дополнување со информација на веќе конструиран референт, а рестриktivната придонесува за негова идентификација, со оглед на францускиот јазик, Менгено (Maingueneau 2014, 79-80) забележува дека не мора да бидат секогаш формално издиференцирани. Можноста за две интерпретации во еден случај ја илустрира со *Русиите деца шејпаа по улициите*, каде што целта може да е референција на деца чија руса коса ги изделува од други, поинакви (рестриktivно толкување), од една страна, но и само да се даде дополнителен, дескриптивен детаљ (нерестриktivно толкување), од друга.

Во македонската средина, како и во лингвистиката воопшто, опозицијата рестриktivност – нерестриktivност е поразработена на планот на релативните реченици (в. Бужаровска 2008; Корубин 1990: 250-282; Минова-Гуркова 2000: 139-145, 257-263; Минова-Гуркова 2011: 28-31; Тополињска 1974: 87-88) одошто на придавската модификација (в. Тополињска 1997: 227-232).

Целта на овој труд е да фрли светлина врз некои проблеми на нерестриktivната придавска модификација што заслужуваат повеќе внимание – од формална, од семантичка, од прагматичка или од стилистичка перспектива. Тргувајќи од посоченото, наведувам именски синтагми во кои (не)рестриktivноста на модификаторите е согледлива и изолирано, при што не го пренебрегнувам фактот дека секоја интерпретација е подложна на проблематизирање со хипотетички контексти.

2. НЕКОИ ПРОБЛЕМИ НА НЕРЕСТРИКТИВНАТА МОДИФИКАЦИЈА

2.1 СОПСТВЕНИТЕ ИМЕНКИ И (НЕ)РЕСТРИКТИВНОСТА

Прегледот го почнувам од случаите со еден модификатор и со синтагми конституирани од сопствени именки, зашто дури и тие се подложни и на рестриktivна (1), (2), (3) и на нерестриktivна (4), (5) модификација.

(1) *Нашиот Иван работеше, а нашиот безделничеше.*

(2) *Постариот Хегел размислуваше за „философијата“ како за дисциплина којашто сèкна ѝрвенство нао умениоста, поради тоа што беше когнитивна на начин на којшто не беше умениоста.* (PP, 132)

(3) *Бугарија потпишува конвенција и со Грција на нејзини октомври, а грчката флота била задолжена да ја прекине морската комуникација меѓу Мала Азија и европска Турција.* (Нова Македонија, 22. 10. 2012 г.)

(4) *Во врска со таквата во ништо сериозно заснованата употреба на ова име е и именувањето на Зборникот на, според заблудите и според наивностите, карактеристичниот Верковиќ.* (HP, 60)

(5) *Така, неговите поетски творби не може и да не се доведуваат во врска, и покрај нивната жива комуникација со родниот крај и со својот народ, со сите сторања на кои во студијата Москва бил изложен нежниот по природа и сиромашен студент од Македонија.* (HP, 31)

Во (2) се врши рестриktivна врз временска основа, а во (3) – врз просторна. Двата примера го привлекуваат вниманието во поглед на тоа што, за разлика од (1), каде што станува збор за двајца носители, ја релативизираат уникалноста на референцијата на сопствените именки дури и кога е во прашање еден ентитет. Во таа смисла, во (2) Хегел е подвоен метонимски, при што се посочува една фаза од неговото творештво, па се имплицира и друга, а во (3) се идентификува европскиот дел од Турција, која зафаќа и азиски.

Спротивно на тие случаи, во (4) и во (5) признаците го опфаќаат носителот во целост, т.е. не го сегментираат на временската оска или во неговата географска распространетост. Според тоа, разликата

меѓу (1), (2) и (3) (рестриктивните случаи), од една страна, и (4) и (5) (нерестриктивните случаи), од друга, се состои во тоа што во првите модификаторот не само што опишува туку и доведува до идентификација, а во вторите – само опишува.

2.2. ФОРМАЛИЗАЦИЈАТА НА ИМЕНСКИТЕ СИНТАГМИ СО РЕСТРИКТИВЕН И НЕРЕСТРИКТИВЕН МОДИФИКАТОР

Кога се во прашање именските синтагми со два модификатора од кои едниот е рестриктивен, а другиот – нерестриктивен, се отвора проблемот на формализацијата, т.е. на прозодиската реализација, од една страна, и на линеаризацијата, од друга. Во случаите каде што е во иницијална позиција, нерестриктивниот модификатор се реализира интегрирано на прозодиски план (6), (7), а кога следува по рестриктивниот, барем во говорениот јазик, редовно ја разбива именската синтагма со пауза (6а), (7а), независно од тоа што во пишуваниот може и да не биде сигнализирани со запирка, како во (7а).

(6) *Нескројливата човечка природа е пречката која теоретичарите и практичарите на револуцијата не биле во состојба да ја пребродат и на која паднале сите нивни утилитетички проекти.* (НМ, 420)

(6а) *Човечката, нескројлива природа е пречката која теоретичарите и практичарите на револуцијата не биле во состојба да ја пребродат и на која паднале сите нивни утилитетички проекти.*

(7) *Зарем сега така лесно се заборава кој и како постојано до одграваше жрчкото проивење и даваше неопребно „гориво“ на ирационалниот жрчки однос кој доведе до тоа „жрчката невооружена агресија против Македонија“ да биде предмет пред Европскиот суд?*

(7а) *Зарем сега така лесно се заборава кој и како постојано до одграваше жрчкото проивење и даваше неопребно „гориво“ на жрчкото ирационален однос кој доведе до тоа „жрчката невооружена агресија против Македонија“ да биде предмет пред Европскиот суд?* (Дневник, бр. 1480)

Конструкциите (6) и (7), од една страна, и (6а) и (7а), од друга, функционираат како збороредни и прозодиски варијанти на една именска синтагма, при што, поради компактоста, првите се погодни за формализација¹.

¹ Во таа смисла, фреквенциска анализа би покажала дали се и почести.

2.3 НЕРЕСТРИКТИВНИТЕ МОДИФИКАТОРИ НА ПЛАНОТ НА ФУНКЦИОНАЛНАТА ПЕРСПЕКТИВА НА ИМЕНСКАТА СИНТАГМА

За да го илустрирам проблемот поставен во оваа потточка, ќе ги изделам именските синтагми во кои по показната замена следува нерестриktivен модификатор. Пред да ги разгледам примерите, потребно е да се имаат предвид неколку поставки.

Показните замени се одликуваат со контрастивност, која се состои во тоа што служат за идентификација на референт од множество сочинето барем од два ентитета, кое е посочено од конститутивниот елемент на синтагмата². Според тоа, во случаите од типот на *оваа книџа* со показната замена се идентификува елемент на множеството *книџи*. Аналогно на тоа, во синтагмите со конститутивен елемент, модификатор и показна замена, каква што е *оваа инџересна книџа*, се очекува конститутивниот елемент да го изделува множеството, модификаторот – подмножеството, а показната замена – елементот на подмножеството, т.е. референтот на именската синтагма. Што се однесува на посочениот пример, од множеството *книџи* ќе се издели подмножеството *инџересни книџи*, од кое ќе се идентификува *една инџересна книџа*, што претпоставува контекст од типот на: *Денес ќе разговараме само за инџересни книџи. Сџоред џоа, да џочнеме џокму со оваа инџересна книџа*, каде што зборуваачот (авторот) оценува дека е потребно да го идентификува референтот (*книџаџа*) од подмножеството (*инџересни книџи*), а не од множеството (*книџи*), иако може да го издели и директно (од множеството) или, поконкретно, истата книга да ја идентификува со синтагмата *оваа книџа*.

Сепак, неспорно е дека во случаите од типот на *оваа инџересна книџа* модификаторот најчесто функционира нерестриktivно, односно дека зборуваачот (авторот), во принцип, го припишува признакот откако ќе го идентификува референтот директно, од множеството. На пример, во (8) и во (9) именската синтагма е конципирана така, што модификаторот (*оџџимисџичка/џеџи*) не воведува подмножество (*оџџимисџички оџени/џеџи времиња*), туку го квалификува референтот по идентификацијата. Со други зборови, кога ја осмислува именската синтагма, зборуваачот (авторот) го изделува референтот (*оваа оџена/овие времиња*) од множеството (*оџени/времиња*), а го карактеризира (како *оџџимисџичка/џеџи*) апостериори, што доаѓа до интонациски израз: рестриktivното (пореткото) конципирање го поставува тежиштето на показната замена, а нерестриktivното – на модификаторот.

² За белегот контрастивност в. Корубин 1988.

(8) *Меѓутоа, веднаш по оваа ојџимистичка оценка, Фројд ќе рече дека никој не може да го предвиди усџехот и исхорот на борбата...* (НМ, 416)

(9) *Во овие џешки времиња и невработеност, на Европа џ требаат повеќе џрејџриемачи.* (Капитал, 17. 10. 2012 г.)

Тоа укажува на секундарноста на нерестриktivната модификација воопшто и го засега проблемот на функционалната перспектива на именската синтагма. Бидејќи референтот не може да се квалификува пред да се идентификува, рестриktivната модификација е примарна, а нерестриktivната – условена од рестриktivната. Следствено, што се однесува на функционалната перспектива, нерестриktivната модификација е носител на повисок степен на комуникациски динамизам одошто рестриktivната³. Така, во (10) модификаторот одличната е понова информација одошто македонска и традиционална.

(10) *Одличната македонска традиционална кујна е рецејџот за усџехот на овој семеен бизнис, од кој се насладуваат џурманиџе и уживаџелиџе во добра храна, вели Чамо.* (Капитал, 20. 1. 2012 г.)

2.4. ФАКТОРОТ НА АДРЕСАТОТ

Интерпретацијата на карактерот на модификаторот е условена и од претпоставките на адресатот, т.е. од неговите сознанија за референтот. Во тој поглед, се изделуваат случаите во кои концепциите за именската синтагма на авторот и на адресатот се разидуваат. Во прашање се модификатори што авторот ги конципира како нерестриktivни, а адресатот ги восприма како рестриktivни, односно сознанија за кои авторот погрешно проценува дека, врз основа на поширокот искуство, ги споделува со адресатот. Обратните случаи – нерестриktivна интерпретација на рестриktivни модификатори, се поретки: бидејќи е нужна, рестриktivната модификација е далеку пофреквентна од нерестриktivната, со што причинува афинитет кон воспримање на модификаторите како рестриktivни и во случаи каде што се од нерестриktivен карактер.

Доследно на тоа, ако се разгледува (11) изолирано од контекстот, модификаторот (*сложени*) ќе се подложи на коректно толкување само ако се совпаѓаат концепциите на авторот и на адресатот. Ако го интерпретира модификаторот како нерестриktivен, адресатот ќе ги воопшти

³ За пристапот кон јазичните елементи со оглед на комуникацискиот динамизам в. Firbas 1992.

како сложени сите меѓународни односи, а со рестриktivната интерпретација – ќе оквалификува како такви само некои од нив (за двосмисленоста во случаите од тој тип сп., на пример, Jespersen 1992: 112).

(11) *Усиехоџи на мисијата на првата француска дама таму каде што оружјето не успеаја, според неа, се должи на тоа што таа во Либија дошла како жена, како мајка, без да се задржува притоа многу на сложението меѓународни односи, но со одлучна намера да сѝази живојти.* („Утрински весник“, 4. 9. 2007 г.)

2.5. НЕРЕСТРИKТИВНИТЕ ПРИДАВСКИ МОДИФИКАТОРИ КАКО РЕЧЕНИЧНИ ТРАНСФОРМИ

Посебно треба да се разгледуваат нерестриktivните модификатори што функционираат како реченични трансформи, т.е. како еквиваленти на причински, условни и допусни дел-реченици (за придавските конструкции во функција на реченични трансформи в. Геговски 2003; Милошевиќ 1987, Тополињска 1997: 96-98). За разлика од претходните примери, тие се нужно формално издиференцирани; на прозодиски план, секогаш се реализираат издвоено, неинтегрирано во исказот.

Во таа смисла, конструкцијата во (12) функционира причински (‘бидејќи е неверлив по природа’), во (13) – условно (‘ако се вооружени со таква вера’), а во (14) – допусно (‘иако е роден во Крушево’).

(12) *И многу најиниениот македонски народ, ио природа неверлив, се илаши да иргне ио својот иат ио сирав да не иргне сам.* (ПР, 113)

(13) *Вооружени со иаква вера и зорејки во иламенот на иворечката мака од недосигнајот и неизнајот, исаиелитите ќе знаат иио да бараат од кријката, како да го иосиават односот спрема неа и како, од своја сирава, да и иомогнат да израсне како иолноценет иворечки фактор во живојот на литературата. (ДМ, 70)*

(14) *Роден во Крушево 1829 година, Марко Цејенков всушност води иишело од блиското од Прилеј село Ореовец (ио машка лоза) и од Крушево (од женска лоза), а иоголемит дел од живојот го иоминува во Прилеј. (ГТ, 163)*

За разлика од тие случаи, (15) и (16) содржат дигресивни атрибути, кои отстапуваат од реченичниот контекст, т.е. не воспоставуваат семантичка врска со финитната глаголска форма⁴.

(15) *Моеѝо родно Байчор, обесено на жрадиѝе на Вичо ѝланина, никогаши не се заборава, не се жуби.* (ПР, 240)

(16) *Рисѝо Миле Ожненов, роден 1885, во 1946 жодина во Байчор Германциѝе жо умреа.* (ПР, 245)

Реченичната трансформа најчесто се однесува на субјектот (12), (13), (14) и ја зазема иницијалната позиција. Директниот (17) и индиректниот објект (18) во функција на нејзини носители не се исклучени, но се неспоредливо поретки⁵.

(17) *Разочаран од расѝлейѝоѝ, ѝаа се обидуваше да жо уѝеши.*

(18) *Исѝрошен до немајкаде, ѝише му ѝомагаа додека да закреѝне.*

Ги издвојувам конструкциите што може да се парафразираат како 'додека го прави тоа, таков е', каде што *жо ѝрави ѝоа* се однесува на настанот, а *ѝаков* – на признакот чиј носител е субјектот (19) или директниот објект (20). Станува збор за конструкции што изразуваат карактеристика што е „ефемерна“ (Ивиќ 2002), привремена или – попрецизно – актуелна во интервалот/моментот на настанот. Во прашање е таква особеност на еден од учесниците што, со тоа што е актуализирана во интервалот/моментот на настанот, укажува и на една од околностите под кои се одвива. Потврда за тоа е трансформацијата на тие конструкции во прилошка определба (19а). Сепак, треба да се има предвид дека таа можност не е отворена во сите случаи, туку само кога карактеристиката е доволно релевантна за целиот настан, а не ексклузивно за носителот, кој во случаите подложни на трансформација секогаш е во функција на субјект. Поради тоа, ако е карактеристиката во (20) во врска со директниот објект, конструкцијата во (20а) не е можна како нејзина варијанта. Спротивно на тоа, ако е во

⁴ Врз случајот на францускиот јазик, Комбет (Combettes 1998, 46-54) издвојува две големи групи неинтегрирани конструкции: „околносни“, кои соодветствуваат на реченичните трансформи, и „дескриптивни“, кои соодветствуваат на дигресивните атрибути.

⁵ Примерите во (17) и во (18) се конструирани.

релација со субјектот, таа трансформација доаѓа предвид⁶. Како и да е, најважно е да се одбележи дека, и да е можна, трансформацијата не ја неутрализира разликата меѓу варијантите: како што посочив, една-та ја истакнува врската на карактеристиката со субјектот, а другата – со дејството.

(19) *Еден ден, ѝо многу нејросиани ноќи, мојоѝ сосед Мирко влезе **ззбвивѝан**...* (ПБ, 13)

(19a) *Еден ден, ѝо многу нејросиани ноќи, мојоѝ сосед Мирко влезе **ззбвивѝано**...*

(20) *Не сакав да ја гледам **ѝажна**.* (ТК, 39)

(20a) *Не сакав да ја гледам **ѝажно**.*

Што се однесува на формализацијата, тие конструкции се стремат да ја заземат финалната позиција во реченицата и, во принцип, се реализираат интегрирано на прозодиски план. Во некои случаи, особено кога се отстапува од таа тенденција, т.е. кога се препозитивни и неинтегрирани, влегуваат во судир, пред сè, со причинските трансформи. Така, проблемот на интерпретацијата во случаите од типот на (21), каде што карактеристиката може и да биде и да не биде во причинска врска со настанот, не го решава секогаш дури ни контекстот.

(21) ***Разгневен**, ѝолицаецоѝ ја заѝре Марија Акрејова...* (ПР, 111) ('бидејќи беше разгневен, полицаецот ја запре Марија Акрепова' / 'кога ја запре Марија Акрепова, полицаецот беше разгневен').

2.6 НЕРЕСТРИKТИVНАТА ПРИДАВСКА МОДИФИКАЦИЈА И СТИЛИСТИКАТА

Со нерестриktivните модификатори, чија функција е „орнаментална“ (Jespersen 1924: 111-112), се постигнува „реторички ефект“ (Serl 1991: 157), што ја сугерира причината кога се во прашање несвојственоста за разговорниот стил, од една страна, и вообичаеноста за уметничката литература, од друга. Специфичност на разговорниот стил е редукција на исказот, што налага да не се оптоварува ни именската синтагма, која во него се структурира така, што

⁶ Поилустративно, конструкцијата *Не сакав да ја гледам **ѝажен*** може да се трансформира во *Не сакав да ја гледам **ѝажно***, но конструкцијата *Не сакав да ја гледам **ѝажна*** не може да се трансформира во *Не сакав да ја гледам **ѝажно***.

ги ползува нужните модификатори, потребни за идентификација, а ги изостава „орнаменталните“, функционални за „реторички ефекти“. Сепак, разликата е од формален карактер: тоа што во разговорниот стил не се среќаваат нерестриктивните модификатори не значи дека се изоставени нерестриктивните признаци, кои во него имаат само инаква форма – на пример, како именска предикација. Во таа смисла, како разговорна варијанта на (22) функционира (22a).

(22) *Нейреовидливоиџ Александар може и да џе изнаенади.*

(22a) *Александар може и да џе изнаенади. Нейреовидлив е.*

3. ЗАКЛУЧНИ ЗАБЕЛЕШКИ

3.1 СОГЛЕДУВАЊА ОД ИЗЛОЖЕНОТО

Признаците што му се припишуваат на референтот, а не се релевантни за идентификацијата треба да се разгледуваат на планот на синтаксата, семантиката, прагматиката и стилистиката. Во таа смисла, треба да се имаат предвид формалната варијантност на односните именски синтагми, релациите што ги воспоставуваат карактеристиките со финитната глаголска форма, условеноста на толкувањето на нивниот карактер од претпоставките на адресатот и нерамномерноста на застапеноста во функционалните стилови. Накратко, нерестриктивните модификатори, кои во најголема мера се својствени за уметничката литература, а во најнезначителна – за разговорниот јазик, може да се реализираат и интегрирано и неинтегрирано во именската синтагма, да се однесуваат на кој и да е референт, да функционираат и како еквиваленти на зависни дел-реченици и да бидат интерпретирани и различно одошто се конципирани.

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

а) на кирилица:

1. Бужаровска 2008: Бужаровска, Елени. Стратегии на релативизација во стандардниот македонски и бугарски јазик. In: *Studia linguistica polonomeridianoslavica*: 2008, 137-153. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.

2. Геговски 2003: Геговски, Дејан. Околу кондензираните трансформи маркирани како причински. In: *Studia linguistica polono-meridianoslavica*: 2003, 109-117. Poznań: Uniwersitet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
3. Ивић 2002: Ивић, Милка. О проблему реда речи. In: *Славистички студии*: 2002, 167-172. Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Филолошки факултет „Блаже Конески“.
4. Корубин 1988: Корубин, Благоја. In: Реферати на македонските слависти за X меѓународен конгрес: 1988, 41-51. Скопје: Македонски славистички комитет.
5. Корубин 1990: Корубин, Благоја. На македонско граматички теми. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
6. Милошевић 1987: Милошевић, Ксенија. О каузалној функцији предикативних атрибута у српскохрватском језику. In: *Studia linguistica polono-jugoslavica*: 1987, 175-190. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.
7. Минова-Ѓуркова 2000: Минова-Ѓуркова, Лилјана. Синтакса на македонскиот стандарден јазик. Скопје: Магор.
8. Минова-Ѓуркова 2011: Минова-Ѓуркова, Лилјана. Релативната реченица во македонскиот јазик во XIX и XX век. Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Филолошки факултет „Блаже Конески“.
9. Тополињска 1974: Тополињска, Зузана. Граматика на именската фраза во македонскиот литературен јазик. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.
10. Тополињска 1997: Тополињска, Зузана. Македонските дијалекти во Егејска Македонија. книга 1, Синтакса. дел 2. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.

б) на латиница:

1. Combettes 1998: Combettes, Bernard. *Les constructions détachées en français*. Paris: Édition Orphys.
2. Firbas 1992: Firbas, Jan. *Functional Sentence Perspective in Written and Spoken Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Jespersen 1924: Jespersen, Otto. *The Philosophy of Grammar*. Chicago: The University of Chicago Press.
4. Maingueneau 2014: Maingueneau, Dominique, 2014. *La syntaxe du français*. 2^e éd. Paris: Hachette Supérieur.
5. Muller 2008: Muller, Claude, 2008. *Les bases de la syntaxe : Syntaxe contrastive français – langues voisines*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
6. Neveu 1998: Neveu, Franck, 1998. *Études sur l'apposition ; Aspects du détachement nominal et adjectival en français contemporain, dans un corpus de textes de J.-P. Sartre*. Paris: Honoré Champion Editeur.
7. Serl, Džon 1991. *Govorni činovi*. Beograd: Nolit.

Извори:

- ГТ Тодоровски, Гане. (2007). Македонската книжевност во XIX век. Скопје: Штрк.
- ДМ Митрев, Димитар. (2007). Живо дело. Скопје: ТНИД „Гурѓа“.
- НМ Милошевиќ, Никола. (2005). Нови антрополошки есеи. Скопје: Култура. (превод од српски: Глигор Стојковски)
- НР Радически, Науме. (2006). Литературна раскрсница. Скопје: Македонска реч.
- ПБ, Бакевски, Петре. (2007). Еден гавран, два гаврана... Скопје: Тера Магика.
- ПР Раковски, Павле. (2011). Македонците и Граѓанската војна во Грција, том I, Во длабока ноќ зората се раѓа (сеќавања, размислувања, сознанија). Скопје: Македоника литера.
- РР Рорти, Ричард. (2001). Контингентност, иронија и солидарност. Скопје: Темплум.
- ТК Кацаров, Трајче. (2008). Татко и отец. Скопје: Македонска реч.

Bojan PETREVSKI (Skopje)

Summary

The article is dealing with some problems of the non-restrictive modifiers, which do not condition the identification of the entity on which the noun phrase refers. As it could be noticed, they should be treated on syntactic, semantic, pragmatic and stylistic level. The reasons for this approach consist of the variety of the noun phrases, the relations that the non-restrictive modifiers establish with the finite verbal form, the conditionality of the interpretation of their character by the recipient and the discrepancy of the distribution in the functional styles.

Милан ЃУРЧИНОВ

ВРЕДНОСТА НА ЛИТЕРАТУРНОТО НАСЛЕДСТВО НА ИСАК БАБЕЉ ВО НЕГОВОТО И ВО НАШЕТО ВРЕМЕ

Апстракт

Во статијата се разгледува прашањето за вредноста на расказите на Исак Бабел во македонската книжевна и културна средина. Големиот интерес за Бабел од страна на руската советска критика во 60-тите години на 20 век и појавата на новите изданија на неговите книги. Илја Еренбург, сличноста на естетските погледи на А. К. Воронски со литературниот метод на Бабел. Воронски како најдобар толкувач на поетиката на Бабел. Како да ја прифатиме оцената на Воронски: „Конармија“ на Бабел – зборник на мошне своевидни новели во кои не постои строг систем. Огледот „Големиот поет на фрагментот“ и спомените на југословенскиот револуционер, публицист и писател Ервин Шинко за Бабел. „Конармијата“ на Буѓони и „Конармијата“ на Бабел. Врските на Бабел со НКВД и неговиот раководител, Николај Јежов. Исак Бабел и современата македонска литература. Бабел и најдобриот македонски прозен писател од втората половина на 20 в., Живко Чинго – сличности и разлики. Исак Бабел – денес. Неговото „видување на светот“ и жестокоста на нашата епоха.

I

Во раната младост, кога ја откривавме големата рускосоветска литература на 20-тите години, јас со големо задоволство ги читав, во превод, расказите на Исак Бабел, како: „Писмо“, „Пан Аполек“, „Смртта на Долгушев“, „Сол“, „Животописот на Матвеј Родионич

Павличенко“, „Историјата на еден коњ“, „Мојата прва гуска“, „Историјата на мојот голубарник“ и др., откривајќи ја притоа и епохата на Големите промени и согласувајќи се во многу со книгата на Александар Флакер „Еритици и сонувачи“¹, во која за првпат разбравме за еден дотогашен малку познат, необичен и чуден свет.

Имав можност и неодамна да го читам Бабелъ и да уживам во неговото новелистичко мајсторство, толку надмоќно како уметнички израз, и толку непобитно како историско сведоштво.

Накусо, Бабелъ е писател за сите возрасти, книжевен уметник за сите времиња, со еден збор – *класик*, и таа одлика не би требало да завршува со Чехов, туку треба да продолжи, кога е во прашање руската литература на 20 век, токму со него. Но, Бабелъ е скриен и необичен класик.

II

Во својот крајно остроумен и луциден осврт за Бабелъ, пишуван во средината на 20 век, кога, со години и децении премолчуван, Бабелъ наеднаш воскресна, Илја Еренбург вели: „Бабелъ ни никого не похож, и нико не мог походить на него, рассказы Бабеля нас всегда изумляют, порой кажутся граничащими с фантастикой“. И потоа: „Он замечал то, мимо чего другие проходили и говорил так, что его голос удивлял“².

Навистина, во руската литература од првите децении на 20 век, Бабелъ е единствена појава и со својата уникална, никогаш докрај неразјаснета биографија, но, уште повеќе, со своето творештво, кое е неспоредливо, многумина истакнуваат, дека тој им е близок на Ги де Мопасан, на Антон Чехов, на Максим Горки, дури и на еден Лав Толстој. Но, истите тие додаваат дека Мопасан беше скептик, Чехов – автор што тагува поради животот на своите јунаци, Горки – романтик, кој не престанува да верува, Толстој – верник. Но, Бабелъ не е ниту едното, ниту другото, ниту третото. Тој има свој поглед на светот, свој пристап кон епохата, кон луѓето, кон настаните. Тој раскажува просто, без излишни зборови, како што просто и без многу зборови ние свикнавме да живееме среде најнеобичното и најневиденото. Но – Бабелъ знае да го насети *основното* во нештата, во човекот, и во тоа е ученик и наследник на Лав Толстој. Него најчесто го доведуваа во врска со насловот на неговата најпозната книга „Конармија“, но конармијата на

¹ Aleksandar Flaker, *Suvremeni ruski pisci*, 1962, Zagreb.

² М. Э. Бабелъ, во кн. М. Бабелъ, *Конармия. Одесские рассказы. Пьесы*. Bradda Books Ltd., Letchworth, Hertfordshire, 1965, стр. 13–14.

Бабел, добро е речено, не е конармијата на Буѓони, кој на него мошне се лутеше, не сфаќајќи го литературниот метод на Бабел. Таа нема за задача да биде верна слика на таа војска во нејзиниот јалов поход кон Варшава. Таа е мошне атомизирана, пресечена на безброј парчиња, затоа е толку фрагментарна. Бабел ништо не повторува, тој е новатор и во тоа новаторство тој е самостоен.

Мошне интересно е да замислиме како би го насликал неговиот писателски портрет еден друг висок политички функционер, кој се интересираше за уметноста и литературата – Лав Троцки. Но, тој во својата студија за руските писатели „попутчици“ не го споменува Бабел. Можеби затоа што Бабел не го сметаше за „попутчик“, а уште поверојатно затоа што кога се појави статијата на Троцки „За писателите попутчици“³, Бабел сè уште не беше стапил (по препорака на Максим Горки) како воен кореспондент во Црвената коњица на Буѓони. Накратко – сè уште не беше – Бабел. Бројни се оние што мислат дека би можел да биде рангиран како Борис Пиљњак, едно, исто така, врвно име на советската проза во 20-тите години. Но, во многу нешта Бабел е различен од авторот на „Гола година“.

Конечно, се обидуваат да го пронајдат неговото вистинско место помеѓу две крупни струења и парадигми на руската литература од крајот на XIX век и почетокот на XX век. Со полно право, критичарот Александар Воронски, неговиот најдобар и повеќекратен толкувач, ќе рече за него дека е Бабел далеку од натурализмот на стариот стил, но дека му е еднакво туѓо и експериментаторството и авангардизмот на „новите“, на пример, на Андреј Бели. Погледите се свртуваат пошироко, кон светската книжевна сцена. По длабоко внедрената ироничност и повремениот цинизам на неговиот литературен метод би можеле да го споредиме со францускиот класик Франсоа Рабле, но во таквата споредба никако не се вклопува неговото ненарушливо обележје – краткоста на изразот – во што Бабел е најсличен на Чехов, писателот со кого, за чудо, најмалку го споредуваат. Она што и нив двајцата ги дели еден од друг е – сочувството. Тоа кај Бабел го нема. Еренбург и тука е во право: „Есть писатели, которые стремятся описать обычным необычайно. Другие хотяют обычным голосом рассказать о необычайном. Бабель рассказывал необычайно о необычайном“⁴.

Бабел е еден од оние руски писатели кај кои исклучително се проникнуваат умот и уметничкиот талент. Но, и во тој поглед ќе се согласиме со Еренбург: „Бабель человек большой и сложной культуры, но никогда книги не заслоняли для него живой жизни“⁵.

³ Les “compagnons de route” littéraires de la revolution, *vo: Littérature et revolution*, 1964, Paris.

⁴ Ibid., стр. 14.

⁵ Ibid., стр. 17.

Најмногу внимание, со сета проникливост и суптилноста на својот критичарски нерв на Бабел, сепак, му посветува критичарот А. К. Воронски. Тој не штеди зборови да ја објасни уметничката автентичност на Бабелевиот приод кон револуцијата. Синтезата на талентот и умот го одликува Бабел во најголем степен од другите „попутчици“, а уште повеќе од големиот наплив во неговото совремије на оние груби, очигледно фалшливи и непромислени прикажувања на „револуционерноста“. За да бидеме појасни, ќе наведеме некои места од неговиот оглед „За уметничката вистина“, во кој тој го дефинира она што го смета за темел на уметноста. „Основа искуства – образ. В созданиј образа деятельное участие принимает наш ум, но еще больше участие в его образовании принадлежит бессознательной творческой работе. Образ оценивается эстетически, эстетическая оценка не лишена рационалистических моментов, но в своей подоснове она тоже интуитивна“⁶

Воронски луцидно зборува за нееднаквоста што произлегува од врската на уметничката слика со времето и просторот. Така, тој зборува за разликата во сфаќањето на убавото кај еден Арап и кај еден Финец. И, прашува: „Кој од нив е во право?“, за да одговори: „Обајцата се во право, затоа што не постои вистината воопшто. Секоја убавина е вистина и во соодветство со времето и со местото.“

Обидувајќи се да го долови и да го дефинира „уметничкото јадро на писателот“, Воронски настојува да ја согледа двојственоста на уметничкиот профил на Бабел. Според него, тој и самиот е голем мечтател, полудекадент и, особено, „антидуховник“, кој никако не им припаѓа на своите претходници во руската проза од крајот на XIX и почетокот на XX век: Мерешковски, Сологуб, Гипиус и други. Наспроти нив, тој ѝ е близок на „физиолошката струја“: „...он любит плот, мясо, кровь, мускулы, румянец – все что горячо и буйно растет, дышит, пахнет, что прочно приковано к земле“⁷. Бабел намерно ги одбира најгрубите недоделкани одломки од животот. Воронски и овие одлики на Бабел ги објаснува со тесната врска со времето и епохата: „Старые устои рухнули, а новые, они еще все впереди.“ Сè е во незапирна транзиција... Сето тоа, доколку одговара на реалноста, според него, ги обесмислува упреците за политичката штетност и наливање вода на страна на „махновштината и белогвардејштината“. Бабел е идеолошки и политички неопределен автор, но ни најмалку не е таков суштински, т.е. литерарно. Тој безмерно ја сака својата земја, но едновременно нејзе ништо не ѝ проштава или искривоколчува од она што засега го гледа во неа дека постои. Тој е патриот, но едновременно и максимално справедлив и непоткуплив реалист.

⁶ А. Воронский, О художественной правде, во кн. Искусство видеть мир, Москва, 1987.

⁷ Ibid., стр. 151–152.

III

Да го наведеме и она што за него го вели Ервин Шинко, истакнатиот југословенски писател, интелектуалец и комунист, кој извесен период со него беше мошне близок. Главните својства на Бабелевиот книжевен израз тој ги гледа во фрагментизмот и во индивидуализмот. Шинко го пишува за него огледот „Големиот поет на фрагментите“, и го именува како „најлирскиот книжевен монумент на руската Граѓанска војна“ со „исклучиво индивидуален пристап“. „Бабел има храброст, без оглед на пристојноста, на различните теории и конвенционални формули и на правилата на ‘убавата уметност’, на државотворните револуционерни тези да им се спротивстави со очите што копнеат по вистинската реалност и кои со неа не можат да се заситат. Тој има храброст да чувствува онака како што навистина го чувствува и – што е можеби уште побитно, и да го признае сето она што го гледа дека е тоа, ништо друго, туку – ужас“⁸

Како раскажувач Бабел се држи инкогнито, но токму со тоа е во прикажаното поприсутен, отколку кога би се туркал на преден план. Во тоа е мошне сличен на Чехов. На едно место Шинко ќе го нарече „создавач на една шекспировски оркестрирана стварност, на еден аполитичен реализам, кој се темели врз фактите што ги согледува еден непоткуплив сведок“⁹. „Збирката раскази ‘Црвената коњица’ се јавува како што се појавуваат исклучително големите дела: наеднаш, и во нив доминира големината на темата и вештината на авторот, како да се авторот и темата создадени едно за друго, како токму ваквата тема да му се наложила на својот автор, преку која тој ќе соумее да го даде сè она што му е својствено нему, да го прикаже вистинското преку најинтимното во него.“¹⁰

Макар колку ликовите во неговите прози да се негови, т.е. во најголем дел измислени, тој никогаш не се идентификува со нив, се претставува како индиферентен раскажувач, а не е тоа. Тој е само скриен, но насекаде присутен, а ако воопшто, од сесвкупноста на неговиот опус, може и треба да се извлече некаква порака, таа е применлива на сите времиња, па и на нашето, денешното. Тој ни вели: „Нечовечноста во овој свет не е само можна туку е и неумолив закон, норма.“

Својот суптилен есеј „Спомени за Исак Бабел“ Шинко го завршува со следнава „забелешка“:

„Во 1947 г. се сретнав во Загреб на некој прием со советскиот драмски автор Симонов и го запрашав за Исак Емелјанович Бабел. Во

⁸ Isak Babelj, Crvenja konjica – Odesa, “Nolit”, Beograd, стр. 9.

⁹ Ibid., стр. 20.

¹⁰ Ibid., стр. 8.

одговорот тој рамнодушно промрморе: ‘Па, тој беше јапонски шпион и го депортираа.’ Подоцна другите советски писатели што доаѓаа кај нас, ми кажаа дека Бабелъ бил ликвидиран, а во најновото издание на ‘Советската енциклопедија’, името на Бабелъ го немаше¹¹.

IV

На Бабелъ, се чини, од најрани години сè му беше јасно. Затоа животната патека му е толку кривулеста, неправолиниска, често – несфатлива. Тој и го прифаќал просторот и времето во кое живеел, и не го прифаќал. Тука мислиме на неговото еврејско потекло, раното школување, средината во која ќе се најде, контактот со Горки, епохата, револуцијата. Она што не е кривулесто и збунувачки нехармонично е – неговата цврста, непоколеблива решеност да остане самостоен и несличен никому, на своите „браќа по перо“. Како да се изгради и да се зачува творечката индивидуалност, тоа е единственото што го интересира и што го загрижува. Дали во тоа успеал до 51-годишна возраст? Во голем степен – да, во помал – не. И тоа не е ни малку чудно. Тој е прозен автор со огромен креативен потенцијал и, во тој поглед, само Пиљњак му е рамен.

Да потсетиме: во најраната возраст, тој го напушта еврејското школо и продолжува да учи во францускиот колеџ во Одеса за да ја задоволи својата космополитска пасија, која исто толку му е својствена колку и опсесивната потреба да го открива и да го опишува најнепосредното, локалното, многу често – гнаското и ужасното. Тој дури и своите први литерарни текстови ги пишува на француски јазик.

Потоа заминува за Киев, а подоцна за Петроград, каде што се одигрува судбоносната средба со Горки, кој го печати, во своето списание *Летопис*, согледувајќи ја неговата висока дарба, но, едновремено, го препорачува „за да учи од животот“, да стане придружник и воен кореспондент на „Црвената коњица“ на Буѓони. Тој го гледа со широко отворени очи неуспешниот поход кон Варшава, од што се роди неговата најзначајна и најуспешна книга раскази, која му донесе светска слава и признанија, но и неочекувани и опасни непријатности. Маршалот Буѓони не е воодушевен од приказот на неговата мисија (која беше иницирана по сугестија на Сталин), и од тој момент Бабелъ е опседнат од едно застрашувачко чувство: страв! Умниот, стабилен, нескршлив во она што е негова единствена интимна преокупација – да стане голем писател – започнува да се плаши... Но, тој е доволно интелегентен да почувствува и да сфати дека постленинската болше-

¹¹ Ervin Šinko, “Uspomene na Isaka Babelja” (во истата книга), стр. 252.

вистичка Русија не е онаа што беше додека Ленин беше жив и дека слободниот плуралистички книжевен израз станува сè подозрителен и, за него лично, крајно опасен.

Но, извесна сигурност, сепак, постои. Тој знае дека некои од најголемите книжевни авторитети се на негова страна (Горки, на пример, кој остро полемизира со Бугони), и се надева дека нема да биде отстранет и ликвидиран. Во меѓувреме, Бабел неколкукратно патува во Франција, каде што живее како емигрантка неговата сопруга со децата. Многумина се прашуваат: зошто не остана и тој во Париз, каде што беа неговите најблиски и каде што постоеше бројна руска, антисоветска колонија?

На ова прашање не е лесно да се одговори.

V

Истакнатиот советски литературен критичар Александар Воронски, следејќи го внимателно развојот на Бабел како новелист, останува, сè до денес, негов најдобар толкувач. Тој искажа за него оценки кои и до ден-денес не можат да бидат оспорени. „Црвената коњица на Бабел“, вели тој на самиот почеток на својата студија за него, „е зборник на мошне своеобразни новели, во кои нема строг систем, ниту поредок.“ Ова црта во книжевното писмо на Бабел другите критичари ја сметале за негова слабост, но Воронски мислел обратно. Само тој имаше смелост и храброст да рече: „Тој и таков е повеќе *наши* отколку многу други наши прозаисти, бидејќи, иако, всушност, и кај него постои длабоко скриено јадро на автор што го посакува поинаквото, подоброто, – реалистот го победува мечтателот, зашто тој не прибегнува кон формални трикови и знае да го насети *основното* во нештата, во човекот, пишувајќи за нив во едно хаотично и лудо време, и во тоа тој е ученик и наследник на Л. Н. Толстој“¹². Тој има свое „јадро“, кое не го испушта од рацете, бидејќи не е само талентиран туку е и, како ретко кој од писателите на своето време – мудар, умен и рационален, пред сè таков во сопственото творештво, не толку во оцените за времето и историјата. За нив одговараат – други, но за текстот што го пишува стрпливо, долго, филигрански прецизно одговара – само *ијој*. Накусо – тој е мошне интелегентен автор, кој со широко отворени очи го набљудува светот околу себе, но и претпазлив интерпретатор на согледаното. Тешко е да се дефинира неговото „*видение мира*“,

¹² А. Воронский, „И. Бабел“, во кн.: Искусство видеть мир, Москва, 1987, стр. 151–163.

бидејќи тој не поаѓа и не се стреми кон глобални проекции, од кои потоа ќе произлезат детали и аргументи, како потврда или негација на патоказната „општост“. Иако, како што рековме, од најрани години сè му било јасно, наспроти сите сознанија за она што го опкружува, тој никогаш не посакал да го напушти тој свет, туку му се враќал и се нурнувал „без пардони“ во неговиот метеж и неговите стрмоглавици. Тој бил, всушност, мошне претенциозен руски, советски писател, кој цврсто верувал во својата уникалност и во својата мисија. Затоа инстинктивно секогаш барал некоја заштита, знаејќи што го чека, доколку остане осамен. Од самиот почеток, сè до средината на 30-тите години, тоа бил Горки, кој го „туркал“ и спорел со Буѓони, но по смртта на Горки (1936 г.), работите мошне се промениле. Опасноста во уште поголем степен надвиснала над него, бидејќи настапиле години на најмонструозните сталински репресалии и ликвидации на луѓе, пред сè од културата. Тогаш се случува најгротескното во животот на Бабел. Него веќе не го печатат и тој со години е принуден да го одбере молчењето како своја главна одбрана. Повторно патува во Франција, да ја види сопругата и своите деца. Но, брзо се враќа во СССР, за потоа никогаш да не ги премине границите на својата земја, чувствувајќи се одново „надвор од опасноста“. Како тоа? Така што станува близок пријател на никој друг, туку на шефот на НКВД – Николај Ежов!? Да го оствари овој спасоносен контакт му помогнала Евгенија Соломонова, девојка Еврејка од Одеса, со која бил во интимни врски уште во 1926 година. Но, кога Ежов, по извесно време, бил сменет и потоа ликвидиран, само 25 дена по неговата егзекуција, катастрофата надвиснала и над главата на Бабел. Авторот на „Црвената коњица“ бил уапсен во својот дом во Переделкино на 15 мај 1939 година.

Објаснувањето за крајот на големиот писател што го соопшти К. Симонов беше, се разбира, ординарна измислица, какви што НКВД ги беше применувал и во други случаи со истакнатите ликвидирани писатели (Борис Пилњак, на пример). За Бабел повеќе од сите други би бил поадекватен одговорот на Дантон под гилотината: „Вистината, вистината, макар и горчливата.“ Тој беше докрај доследен неа да ја застапува и да ја брани повеќе од сите други, кои во слични случаи прибегнувале кон „револуционерната романтика“ и „театралната лага“. Така, воениот кореспондент, кој беше испратен да ја допре и да ја прикаже уметнички вистината за бесмислениот поход на Варшава, стана не – достоинствен сведок, а – „злосторник и клеветник“. Тоа тој го плати со сопствениот живот.

За Бабел неговите пријатели сведочат дека бил исклучително пријатен, дружељубив и жизнерадосен човек. Споредбите со Рабле секако не беа случајни, но тоа беше само „надворешната страна на медалјата“. Тој глумеше животна радост, а, всушност, не престанува

ваше да се плаши од најстрашното и само тоа може да ги објасни и неговите блиски врски со највлијателните луѓе и органите на НКВД, кои, инаку, од почетокот на 30-тите години будно ги следеа неговите чекори. Тој беше, сепак, во извесна мера наивен, помислувајќи дека би можел да биде поштеден, т.е. изземен од сите други писатели и неписатели ликвидирани во сталинските чистки на 30-тите години.

VI

Ситуацијата со литературата и со писателите во Титова Југославија во почетокот беше слична, но по раскилот со СССР во 1948 година стана мошне различна. Во првата петолетка (1945–1950) значајни и признаени писатели можеа да бидат само оние што ја афирмираа НОБ и новата комунистичка власт. Други или немаше или беа отстранети од јавниот живот. Коренитиот пресврт дојде по 1952 година, кога Крлежа го поднесе својот реферат на Вториот конгрес на југословенските писатели во Љубљана. Тогаш се појавија првите позначајни импулси на критичкиот реализам, а заедно со нив и пошироки информации за Пиљњак, Всеволод Иванов, Пастернак и Бабел, за кои во минатото малку се знаеше. На самиот крај на 50-тите години беше објавен романот „Белата долина“ од прозниот автор Симон Дракул, целосно граден врз судирот на единката/поединецот со новата власт, а паралелно со него и првите раскази на извонредниот македонски раскажувач Живко Чинго. Во нив, покрај другите прекрасни својства, се преиспитуваше Револуцијата и нејзините егзекутори, без ни малку невини морални оценки и оправдувања. Македонскиот „критички реализам“ во многу нешта му должи на бабелевски книжевен израз и стил. Оние што се огласија за Чинго, со право го истакнаа неговото угледување и влијание на советската проза од епохата на плурализмот, т.е. на „ленинското време“. Некои, како најпознатиот литературен критичар во тоа време, Димитар Митрев, дури мислат и пишуваат дека сè што е странско влијание кај Чинго, е од Исак Бабел!? Но, тоа е предимензионирано мислење, без многу аргументи, доколку под „влијание“ критичарот ја подразбира жестоката реалност, која се прикажува без секакви задршки, напати дури петрифицирано, преку еден бескомпромисен реализам, кој преминува преку сите граници. За чудо, ретко кој од толкувачите на Чинго помислува не само на „лудото време“ на 20-тите години во советската литература ами и на руската класика, пред сè на Горки, Толстој, па и Чехов. Макар колку различен од нив, Чинго го поврзуваат, не помалку од него, и другите „попутчики“ со многубројни нишки. За тоа ние зборуваме пошироко

во статијата „Вториот бран на руската советска литература во македонската современа книжевност“¹³.

Кога е во прашање македонската литература и присуството на Бабел во неа, мислам дека повнимателно треба да се погледнат првите прилози во дебатата за Живко Чинго, која се водеше на првиот и, засега, единствен научен собир за него, одржан на 14 јуни 1984 година во Друштвото на писателите на Македонија во Скопје и објавен во летниот број на штипското списание „СУМ“¹⁴. Тука посебно ги истакнувам прилозите на Георги Старделов, Влада Урошевиќ, па и авторот на овој текст.

VII

Исак Бабел и во меморијата на оние што го познавале лично и му биле блиски, а, пред сè, во својот неголем по обем, но исклучително впечатлив книжевен опус, останува крупен и, во многу нешта, единствен прозен автор во руската советска литература од првите години и средината на третата деценија на XX век. Тој не пишува според рецепти и диктати и останува писател надвор од сите книжевни кругови и струења, за власта сомнителен и неприфатлив автор. Но, секој што барем малку знаел што се литературни вредности, макар и во едно тешко и крајно непогодно време, гледал во него исклучителен и врвен творец. Една таква оценка не е разнишана ниту во неговото ниту во нашето време, кога „моралниот дефицит“ не ги загрозува само оние што поверувале во Револуцијата тогаш туку има и глобален карактер и се шири над сите географски и идеолошки граници.

Во Големата советска енциклопедија од почетокот на 30-тите години, за Бабел се вели дека е „писател што гледа во револуцијата стихија и ја прифаќа не без страв; се одликува со скептична иронија на интелегент, кој пишува со оригинална мешавина на хероиката со хуморот; не доумева пред пролетерската револуција; скептицизмот ги проникнува неговите сведоштва за неа, при што се отклонува од општественоста и идеите, чекорејќи по патот на својот строго индивидуален израз“.

Во 1925 година, кога неговата прва и единствена книга беше завршена и објавена, критичарот Лелевич оценува дека Бабел не застанува на ничија страна и никого не идеализира, па, сепак, со својата

¹³ Милан Ѓурчинов, Облик и смисла, Скопје, 200, стр. 173–179.

¹⁴ „СУМ“ – списание за уметност, Штип, лето 1994, Прилози за Живко Чинго, стр. 8–80.

префинета насмевка, тој е секаде и во сè она што го гледа и опишува. Ние денес би рекле дека тој е не само жесток реалист туку *максимален* реалист, без да припаѓа на каква-годе литературна или идеолошка парадигма.

Мошне е интересно она што за него го кажува уметникот Јуриј Ањенков во својата книга „Дневник на моите средби“. Тој беше близок пријател на Бабел и го прикажува како бескрајно духовит, весел млад човек, кој е крајно љубопитен не само за појавите во литературата. Тој ги опишува заедничките прошетки со Бабел низ Париз, нивната посета на безбројните ликовни изложби, при што Бабел се интересирал за корените на беспредметната (апстрактна) уметност. Тој бил во тек со сè што изјавувал за него шефот на Црвената коњица и другите критичари од таборот на пролеткултот во неговата земја, но, сепак, никогаш не помислил да ја напушти. Велел: „Да ја напуштам сопствената земја и да останам овде? Одвај ли! Свесен сум дека овдешниот таксист е далеку послободен од советскиот ректор на универзитет. Сепак, шофер или не, слободен граѓанин јас ќе станам. Се радувам што се враќам во Москва“¹⁵. Тоа беше речено во 1933 година, Бабел се врати во СССР и тоа беше неговиот последен престој во странство.

Оптимизмот и непоколебливиот патриотизам на Бабел се покажаа како нереални, дури, за жал – фатални. По шест години отсуство од јавниот живот Бабел беше уапсен, затворен и ликвидиран. Постојат две верзии за неговата смрт. Според првата, тој е осуден од сталинскиот воен суд уште во 1940 година и го завршил својот живот во конц-лагерите во Сибир. Според втората, тој е стрелан во подрумите на Лефортовскиот затвор (верзија на Јуриј Аненков). Рехабилитиран е од истата воена комисија на Врховниот суд на СССР на 23.12.1959 година, а неговата првобитна пресуда е преиначена и анулирана од судот две години подоцна, за време на Хрушчов. Делата на Бабел беа одново дозволени за печатење. Но, тој самиот – не. Упатените истражувачи тврдат дека за време на апсењето, конфискувани се петнаесет папки архивски материјал со негови ракописи, меѓу кои и единаесет папки со завршени дела (меѓу нив романот „Коља Топуз“, за претприемачот и злосторник, кој се обидува да ја надмудри комунистичката власт; потоа, книга за НКВД и книга со неговите нови кратки новели). Најголем дел од конфискуваните материјали се наоѓаат во Архивот при Претседателот на Руската Федерација, кој е недостапен за странци.

Така, кругот, барем засега, се затвори. Останува да се постави прашањето: можно ли е и денес, со својот достапен книжевен опус и

¹⁵ Юрий Анненков, Дневник моих встреч: Цикл трагедий, том I, Нью-Йорк, 1966, стр. 298–308.

своето видување на светот, Исак Бабелъ да биде заборавен, да престане трагањето по постојните негови текстови? Не, не може.

На крајот ќе речеме: може да се заборави револуционерниот колеж во Граѓанската војна, или – времето, епохата, мотивите за походот на Варшава, но не и длабоко впечатливиот мозаик на ликовите, на човечките судбини, кои во вртлогот на хаотичните настани ја зачувале својата реско исцизелирана особеност и карактер.

Тогашната советска власт, во својот поход по најдоброто во општествениот и културниот живот на младата република, стори сè Бабелъ да исчезне од книжевните истории, енциклопедии и зборници. Но, тоа се покажа како нереално и неостварливо. Времето на Исак Бабелъ одново доаѓа. Онака како што згаснува аксиолошкиот релативизам од епохата на постмодернизмот, така ќе расте интересот и љубопитството за уметничките книжевни сведоштва и вредности на еден од најголемите и најуверливи мајстори на литературниот новелистички жанр во руската и во светската литература.

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

1. Ervin Šinko, Veliki pesnik fragmenata – Isak Emanulilovič Babelj, во кн. Isak Babelj, Crvena konjica – Odesa, “Nolit”, Beograd, 1956.
2. Виктор Шкловский, „Жили – были“, Москва, 1964.
3. Milivoje Jovanović, Isak Babelj ili pesništvo poraza, во кн. Isak Babelj, Crvena trava, “Nolit”, Beograd, 1964.
4. Иљя Эренбург, И. Э. Бабелъ, во кн. И. Бабелъ, , Конармия. Одесские рассказы. Пьесы., Москва, 1965.
5. Юрий Анненков, Дневник моих встреч, том I, Нью-Йорк, 1966.
6. Димитар Митрев, Случајот Чинго, во кн. Огледи и критики, Скопје, 1970.
7. Забытые произведения, Бабелъ, “Ardis”, Ann Arbor, USA, 1979. Составилъ и подготвил к печати: Николас Струод.
8. Г. Беляя, Эстетические взгляды А. К. Воронского, во кн. А. Воронский „Искусство видеть мир“, Москва, 1987.
9. А. Воронский, „Искусство видеть мир“ (о новом реализме), Москва, 1987.

10. Д-р Райнхард Крумм, Создание биографии Исаака Бабеля – задача журналиста, „Альтернативы“, 28.VIII 2008.
11. Атанас Вангелов, „Уметничката проза на Бабел“, во кн. Исак Бабел, Одески раскази. Црвената коњица, Скопје, 2016.

Milan GJURCINOV

Summary

The article studies the issue about the value of the stories of Isaac Babel in the Macedonian literary and cultural environment. The great interest for Babel by the Russian Soviet criticism in the 1960s of the 20th century and the emergence of new editions of his books. Ilya Ehrenburg, the similarity of the aesthetic views of A. K. Voronsky with the literary method of Babel. Voronsky as the best interpreter of the poetics of Babel. How should we accept the assessment of Voronsky: “Konarmiya” of Babel – a collection of some kind of stories in which there is not a strict system. The essay “The Great Poet of the Fragment” and the memories of the Yugoslav revolutionary, publicist and writer Erwin Shinko about Babel. “Konarmiya” of Bugjoni and “Konarmiya” of Babel. Babel’s ties with the NKVD and its head Nikolai Yezhov. Isaac Babel and the contemporary Macedonian literature. Babel and best Macedonian prose writer of the second half of the 20th century, Zhivko Chingo – similarities and differences. Isaac Babel – today. His “view of the world” and the ferocity of our age.

Милан ЃУРЧИНОВ

ЕПИТАФ ЗА ЕДНА МЛАДОСТ*

Со објавувањето на стихозбирката „Епитаф за една младост“ од Ацо Караманов се заокружува научноистражувачкиот проект на двете Академии – бугарската и македонската, кој започна 2013 година и заврши со појавата на зборникот „Модернизмот во бугарската и во македонската книжевност“, објавен на двата соседни и блиски јазика во 2015 година.

Овој пат соработката продолжува со поетското творештво на еден од најмладите и најталентирани македонски поети Ацо Караманов (1927–1944), за кого, иако од неговата смрт поминаа повеќе од седум децении, сè уште малку се знае. И неговата предвремена смрт, и покрај бројните сведоштва, останува докрај неразјаснета. За време на својот краток живот (живее само седумнаесет и пол години) тој нема објавена ниту една книга или некој текст во јавноста. Остана задачата неговите другари и пријатели да го пронајдат и да го реконструираат она што тој успеа да го напише, неговото дело, кое се покажа мошне обемно разновидно и исклучително по вредност. Во најголемиот свој дел таа задача е остварена. Затоа, денес имаме можност да ги соопштиме најбитните сознанија од неговата животна и творечка биографија.

* Текстот беше наменет како предговор кон двојазичната (македонско-бугарска) стихозбирка на Караманов. Замислата не беше реализирана, поради ненаучниот и тенденциозен пристап на бугарската страна.

ЖИВОТ

Александар-Ацо Караманов е роден на 31 јануари 1927 година во Радовиш како најстаро дете (покрај помалата сестра Елена и најмалиот брат Зоран) во семејството на Васил и Софија Караманови. Многу рано го напуштиле родното место, бидејќи татко му го назначиле за чиновник на поштата во помалите места на Србија – Пецка, Валево, Чачак, Младеновац, а потоа татко му станал управител на поштата во с. Велико Орашје, каде што останале неколку години.

Мајка му на Ацо Караманов била од видната радовишка трговска фамилија Саздови, завршила средно стручно училиште во Радовиш, но никогаш не работела.

Во с. Велико Орашје малиот Караманов го започнал и го завршил основното образование. Бил одличен ученик и миленик на учителот Александар Лешјанин, кој ја поттикнал и ја развил неговата љубов кон книжевноста, кон која од најрани години Караманов пројавувал исклучителен интерес. Таму уште во првите две одделенија тој започнал самиот да пишува и составил немал број песнички, кои, за жал, ги уништил, бидејќи бил незадоволен од нивната вредност. Потоа учителот го води да полага приемен испит во соседниот град Смедерево, каде што со највисок испит го положил приеменот гимназиски испит, при што ја фрапирал испитната комисија со своите познавања на литературата. По некоја година помината во Смедерево, татко му бил преместен на служба во Скопје, каде што младиот Караманов од 1937/1938 година го продолжува школувањето во I скопска машка гимназија. Тој е одново меѓу најдобрите ученици, но неговата љубов кон литературата доминира над сè друго. Со исклучителна и ретка упорност и систематичност, тој работи на своето книжевно образование, совладувајќи огромен фонд од светската и од југословенската литература. Тој поседува бројни работни лектирски тетратки, кои сведочат дека тој веќе широко ги надраснал школските програми и обврски. Тој не само што чита туку и го коментира прочитаното, развивајќи го својот селективен вредносен усет и критериум.

Голема улога во раното духовно и интелектуално созревање на Ацо Караманов одиграло присуството на убавата книга во домот на Караманови. Тие живеат во мошне скромни материјални услови, но, и покрај тоа, таткото Васил купува на отплата голем број дела од светската и од југословенската класика. На чело на тие дела беа руските класици: Толстој, Тургенев, Чехов, но, пред сите други – Достоевски во 26 книги, кого Ацо го чита од својата 13-годишна возраст. Но, и тоа е само дел од неговата голема лектира.

За какви автори и книги станува збор кажува една негова изјава од 1944 година, во која не би можеле да се посомневаме, бидејќи неговите тетратки-бележници тоа реално го потврдуваат. Во еден негов дневнички запис од тоа време наоѓаме: „Тоа дете“, се сеќава тој, мислејќи на себеси, „веќе на дванаесеттата година го читаше Кант и Бергсон, ги критикуваше Ниче и Шопенхауер, му се смееше на Хегел и на Фауст“. За тој негов силен афинитет кон литературата уште пошироко кажува неговата гимназиска задача „Што би сакал да станам и зошто?“, која предизвика восхит кај наставниците, беше оценета со највисока оценка и беше читана пред целата гимназија.

Времето на воените окупациски години е најплоден период во творечкиот развој на младиот Караманов. Независно од надворешните тешки услови, тој ја продолжува со уште посилен интензитет внатрешната мисија, која толку рано и силно ја беше почувствувал во себе. Најнапред, тој го продолжува школувањето во гимназијата во Скопје, и за мошне кусо време го совладува јазикот на новото образование под новата власт – бугарскиот. Неговите работни тетратки се преполни со записи на неговите нови стихови, коментари, прозни фрагменти, најмногу од бугарската, но од други балкански, европски и светски литератури.

Не е познато дали, при толку богата продукција на свои оригинални поетски творби, поетот успеал некоја од нив и да објави во јавните гласила. Дека тој такво нешто помислувал, и покрај големата скромност и интровертност, покажува еден негов краток епистоларен запис до другарот Дончо, кој требал да замине во Софија. Во него нашиот поет го моли час покоро да му ја пронајде, да му ја купи и да му ја донесе книгата „Антологија на проколнатите поети“ од Георги Михајлов. Но, покрај тоа, тој му се обраќа и со молба да се обиде да објави нешто од песните што му ги дал во весникот „Ученички подем“. Дали нешто од тоа било реализирано – не знаеме...

Покрај гимназиските и литературните преокупации, постои, во таа рана младост на Караманов, и еден „трет фронт“ на кој тој со иста упорност и страст целосно му се предава – тоа е неговата политичка антифашистичка активност. Како и најголемиот дел младици на негова возраст, тој веќе во средината на 1941 година станува член на СКОЈ и формира група што се бори за ослободување на Македонија – социјално и национално. Фактот што поголем дел од својот живот во тој период поминал надвор од македонската средина, дека македонскиот литературен јазик сè уште не беше кодифициран, придонесе тој да пишува и книжевно да се оформува при употребата на други јазици, кои не беа негови и на неговото семејство, што него не го правеше спокоен и можеби затоа интензивно усвојуваше некои од светските јазици, францускиот и германскиот, на кои сосема слобод-

но читаше. Му забележуваа што не пишува на мајчиниот јазик и тоа несомнено го измачуваше. Обидите што ги правеше повремено не го задоволуваа и тој одново им се враќаше на српскохрватскиот и на бугарскиот.

Интересно во таа мисла е сведоштвото на неговиот најблизок другар и сокласик, Здравко Минчев, кој се сеќава: „Да, ние за тоа повеќепати разговаравме. Тој ми го рече следново: ‘Јас пишувам на јазик на кој можам најдобро да се изразам како поет.’ И до тој принцип се придржуваше до крајот на животот. Сигурен сум“, вели Минчев, „доколку го научеше подобро францускиот, дека и на него би пишувал, бидејќи нему му беше најважно да се оствари како поет, а сè друго му беше секундарно.“

По однос на поетскиот јазик и лектирата што ја користел, Партијата имала и други недоразбирања со младиот скоевец, кој не поднесувал никаква дисциплина и ограничувања на неговата слобода. Така, Вера Христова, неговиот партиски секретар за време на неговиот престој во Радовиш, му забележувала што со толкава упорност го изучува германскиот јазик. Но, тој ѝ повторувал: „Добро, но јас учам и руски, не само германски, но тоа го правам бидејќи постојат не само германски нацисти и окупатори туку и писатели како Шилер и Гете и, за да ги почувствувам, морам да ги читам во оригинал, бидејќи Шилер и Гете не се фашисти.“

Оправдано или не, јазичното прашање кај младиот Караманов беше, за разлика од другите претходници на новата македонска книжевност (Рацин, Марковски и др.), на втор план. Тој брзаше час поскоро да се изгради и како поет да им се доближи на великаните на светската поезија. Дадоа ли таквите стремежи и утописки идеали некаков резултат, нека одговори неговото поетско наследство, кое е и мошне обемно и разновидно, колку што е дебитантски сложено и контроверзно.

Во 1953 година, цели осум години по неговата трагична смрт, во редакција и препев на Радивоје Пешиќ во Скопје е објавена неговата прва поетска книга – „Црвената пролет“. Таа се состои од два дела: првиот со препевы претежно од српскохрватски јазик и вториот преточен на македонски од бугарски јазик, со содржина по која целиот зборник го добил својот наслов: Црвена пролет. Тука спаѓаат песните: „Деца на борбата“, „Кон бурата“, „Новиот човек“, „Ние сме безбројни“, „Утрешната жена“ и др. Накусо, неговата борбена естрадна лирика, создавана по урнек на Христо Смирненски, Гео Милев, Јиржи Волкер, Коста Рацин, Владимир Мајаковски – поети што во тој момент му беа најмногу блиски. Тука е неговата исповедно-програмска песна „Поет“, во која го искажува својот идеал со современиот поет:

„ Јас сакам да станам поет – динамит,
 поет на борбата
 со рафал во душата
 устремен напред
 кон утрешниот ден,
 со душа прекалена во тешки борби
 во кои само љубовта кон рбот татни.

Јас сакам да станам поет на трудот,
 и зад барикадите,
 со пролет во душата
 да пеам развиорен
 со пушка в раце.

И пламен, во злите утроби на бедата
 да стане барут на мојот стих
 и виор буен на моите мечти.

Јас сакам да станам поет – работник
 со песна груба
 како плускавците
 на моите раце,
 со моќен пламен на срцето.

Во него да пее великиот копнеж
 и нашиот устрем
 цврст како челик ...

Јас сакам да станам поет – динамит
 со јарост во градите, со пролет во мечтите,
 слободен и силен и за борба жеден
 Буен,
 бестрашен
 со глас бојна – труба,
 јас сакам да станам поет на трудот,

на песната груба.“

Сите овие песни имаат слична структура, лексика и интонација, но од најраното творештво на Караманов не можеме да се разминеме со подолгата песна „Псалм за m-lle Lili“, напишана на 14-годишна возраст, во креативна смисла највисокиот дострел на младиот поет во овој период. На еден крајно отворен, пркосен и предизвикувачки начин тој во неа го изразува својот протест против лажниот, деформиран свет на буржоаската елита, чии погледи се премногу тесни за да го „пропуштат сонцето“. „Јас ли сум виновен“, прашува поетот, „што улиците на мојата душа се ширум отворени за оние што сакаат повеќе леб, повеќе сонце и небо?“ Стиховите се исполнети со длабока иронија, со богохулни негаторски акценти, потсетувајќи на пркосно-боемската лирика на Сергеј Есенин или на нему блиските неоромантичари, анархоидните куплети на Раде Драинац, поети кои младиот Караманов очигледно веќе ги познавал.

Но, оваа фаза, која беше тесно поврзана со неговиот политички ангажман и од кој потекуваа и неговите зачувани поетски пројави, кај Караманов не продолжи долго време. Набргу забележуваме остар свијок во неговата поетска еволуција.

Веќе во 1942 година контактот на Караманов со социјалната лирика и марксистичката филозофија се намалуваат. Во зачуваната обемна тетратка со околу 50 нови песни, доминираат интимните теми и настроенија и сè повеќе внатрешниот свет на човекот добива изразито присуство. На преминот кон 1943 година тој ја пишува својата подолга поема „Приказна“, една вдахновена пантеистичка апотеоза на младиот занесеник, во која доминира темата за сеопштата љубов кон „сè што живее, љуби, пее и страда“ и која претставува негова поетска исповед, негова лирска автобиографија.

Од тој момент, па до крајот на животот, Караманов се доближува до една нова поетска ориентација, која најкратко можеме да ја означиме како модерна и современа, во најдоброто значење на овие термини. За такво решително свртување примарно значење и влијание има неговиот контакт со списанието „Златорог“, на чие чело стоеше истакнатиот критичар и есеист Владимир Василев, личност самостојна и независна од какви и да е – леви или десни – скршнувања и струења. Откривајќи го во Националната библиотека во Скопје, Караманов посветува долги часови над неговите страници и комплекти, напојувајќи се со имињата и погледите на европските симболистички и авангардни поетски, книжевни и фолклорни искуства. Тука тој ги открива поетските светови на Елисавета Багрјана, Гео Милев, Никола Фурнациев, Николај Лилиев, Емануил поп Димитров, Асен Расцветников и посебно – раното творештво на Славчо Красински, афирмирајќи го она што во епистоларијата им го советуваше на своите најблиски другари:

„Дај му пат во своите творби на детето, кое е скриено во нас и кое ја изразува барем засега, нашата вистинска и незаобиколива природа.“

Силен поттик кон посакуваниот пресврт и новиот естетски код на Караманов дадоа трите антологии: Антологијата на жолтата роза (лирика на злочестата љубов) (1919) и Антологијата на црвената роза (лирика на торжената љубов и копнеж) (1924) од Гео Милев, преку кои доаѓа во контакт со стиховите на Бодлер и Верлен, Маларме и Верхарен, Метерлинк и Рилке, а уште понагласен афинитет кон новата модернистичка ориентација кај 16-годишниот поет разви Антологијата на проколнатите поети од Георги Михајлов, култна книга за новите помлади генерации, која доживеа три изданија на бугарска почва, преку која се проширува неговата приврзаност за Рембо, Верлен, Жерар де Нервал и особено – Бодлер, кој во тие години несомнено станува негов најомилен странски поет.

Поезијата не е единствената просторна сфера во која се остваруваат лектириските и творечки интереси и зачекорувања на младиот Караманов. „Златорог“ му отвора порти и кон прозните автори и дела на бугарската прозна литература, не само кон класиката: Вазов, Јордан Јовков, Димитар Талев, но и кон модерните: Емилијан Станев, Светослав Минков, Бојан Болгар, Константин Константинов.

Но, прозата врз која тој во овој интервал, исто така, паралелно работи, не го доведува до аналогни дострели како во поезијата.

Творечкиот капацитет на овој вистински wunderkinde во голем степен ограничен од надворешните околности во кои тој живее и работи во времето на војната. Поради честите воздушни бомбардирања на Скопје, тој е принуден со семејството да се евакуира во Радовиш, каде што беше откинат од големите библиотеки и книги, кои подлабоко би го втемелиле неговиот широк изграден стремеж кон новото, современото, модерното.

Тој беше целосно осамен и како читател и како книжевен творец: немаше кој да го посветува и да го насочи, кој да му го покаже патот и излезот од длабоките внатрешни кризи, колебања, конфликти, присушти на пубертетската возраст, во која тој мошне брзо и наврпито навлезе. Така се најде на дистанца и од најновите случувања на бугарска почва (Македонскиот литературен кружок, Вапцаров и неговите „Моторни песни“), но и од Македонија, во која веќе беа објавени „Белите мугри“ и настапуваше новата млада поетска плејада, предводена од Кочо Рацин.

Распнат и изолиран, барајќи го својот вистински пат, по кој би продолжил и би го доразвил она што дотогаш го беше започнал, Караманов, сепак, кон крајот на летото 1944 година решава да се врати во Скопје и да го продолжи школувањето, за што сведочи неговата по-

следна картичка упатена до неговиот близок другар, авторот на овие редови, во која вели: „Јас се запишав во Скопската I машка гимназија. Штом се отворот училиштата, заминувам. Таму има културен живот, макар и филуван со бомбардировки.“ (20.VIII 1944, P.)

За жал, под сè уште необјаснети околности до денес, наместо за Скопје, со група напредни младинци од Радовиш, тој во месец август неочекувано заминува – во партизани, за да стане активен учесник во нивните редови, да јуриша на германските окопи во областа на с. Смојмирово, и во ноќта меѓу 10 и 11 октомври да биде тешко ранет во десното колено и изутрината, така оставен, да биде пронајден од германската извидница и да загина под бајонетите на осверениот Wehrmacht, кој поразен, се повлекуваше на север.

Така се прекина животот на 17-годишниот младинец, поет и револуционер Ацо Караманов, најобразованиот и најталентиран млад литературен творец на Македонија, напуштајќи го животот тогаш кога нејзе најмногу ѝ беше потребен.

Останува само на крајот да поставиме едно прашање по однос на феноменот Ацо Караманов: Што ќе се случеше со ова исклучително момче, кое сите нас од неговата генерација и како интелект и како ерудит и творец нè надминуваше?

Можни се неколку хипотетички одговори на ова прашање:

1. Ќе завршеше високи школи и како полиглот, ќе се отиснеше во светот, ќе ги минеше сите премрежиња и искушенија и ќе станеше знаменит македонски, балкански и светски поет, кон што тој со својот буен карактер незапирливо се стремеше.

2. Несклон на какви било компромиси и отстапувања, со својата отворена и бунтовна природа и карактер, ќе дојдеше во судир со новата власт, со нејзината бирократска каста и догматската идеологија првите години по Ослободувањето и ќе беше дискриминиран и оневозможен...

3. А, можеби, созревајќи како човек и како личност, ќе престанеше да твори, како Рембо (со кого, инаку, со својата еруптивна и нескротлива имажинативна дарба многу нешта го поврзуваа) и ќе се насочеше кон други, поинакви животни врвици?

Витомир МИТЕВСКИ

**ОД ВИЗАНТИСКОТО ЕПСКО НАСЛЕДСТВО:
ПЕСНА ЗА АРМУРИС**

Ай̄с̄ирак̄ӣ

Во интерпретативниот дел на трудот е претставена оваа куса епска песна за која се смета дека е најстариот зачуван пример на византиската традиционална усна епска поезија. Притоа, направена е детална анализа на делото и тоа на повеќе рамништа. Прво доаѓа описот на ракописите во кои е зачувана *Песна̄та за Армурис*, а потоа следува анализата на стилот, композицијата, мотивите, како и на херојскиот свет и ликот на главниот јунак во него. Целата постапка е проследена од споредбени истражувања, главно во однос на индоевропските обрасци овоплотени во хомерската поезија.

Во вториот дел е даден паралелен превод, при што, од една страна, читателот има можност да се запознае со *Песна̄та* на изворниот византиски грчки јазик, а од друга страна, со преводот на авторот на овој труд. Кон ова се додадени белешки, кои се однесуваат и на оригиналниот текст или на македонскиот превод.

Денес е раширено мислењето дека еден од најубавите куси византиски епови е т.н. *Песна за Армурис* (Ἄσμα τοῦ Ἀρμούρη)¹. Таа

¹ Анри Грегоар, еден од најголемите авторитети во областа на византиската епска поезија, не штеди пофалби кога говори за *Песна̄та за Армурис* (Grégoire, H., 1975: VIII, 39): “la plus beau, d’après nous, de tous les *tragoudia*“ (*tragoudia* означува традиционална епска песна – В. М.). Слично мислење има уште еден современ германски експерт во оваа област, H.-G. Beck (Beck, H. G., 1971: 53).

содржи околу 200 стиха², а судејќи според темата што ја обработува, му припаѓа на времето на големите византиско-арапски судири на Блискиот Исток. Се смета дека е меѓу најстарите епски песни во Византија, а со оглед на споредбените анализи на поновите традиционални епски дела сè до почетокот на XX век, главно на грчкото јазично подрачје, се добива впечаток дека *Песнаџа за Армурис* претставува еден вид прототип за сите подоцнежни верзии. Меѓу нив, три верзии на песната биле живи во усната традиција на осамениот остров Карпатос (југоисточно Средоземноморие) сè до втората половина на XIX век³.

Песнаџа за Армурис ни е позната врз основа на само два ракописа. Првиот потекнува од Санкт Петербург (се чува во Државната јавна библиотека во Санкт Петербург, ракопис бр. 202, кој содржи 201 стих), а вториот е пронајден и се наоѓа во Цариград, во колекцијата од Топ Капи палатата (ракопис бр. 35). Се смета дека ракописот од Санкт Петербург е постариот запис на песната, односно нејзино прво бележење⁴.

Време на настанување на песната е периодот од IX до XI век, додека и двата записа потекнуваат од XV до XVI век⁵.

Текстот од Санкт Петербург е издаден за првпат во 1877 година од Г. Дестунис⁶. Следуваат изданија на ракописот од страна на С. Кириакидис⁷ и на А. Грегоар⁸, а потоа доаѓаат изданија и преводи на други јазици. Во поново време, речиси еден век по првото, руско издание, се појави изданието на С. Алексиу⁹.

Ракописот од Цариград досега не е објавен, така што сета модерна критика на *Песнаџа за Армурис* е заснована на ракописот од Санкт Петербург.

² Според некои истражувачи, епот има 197 стиха (на пример, според Alexiou), а други, следејќи ги ракописите, ги додаваат и следните четири некомплетни стихови 198, 199, 200 и 201), прифаќајќи ги како автентични (Попова смета дека поемата има 201 стих; сп. Попова, Т. В., 1985: 43).

³ Baud-Bovy S., 1938: 249–251.

⁴ Beck, H. G., 1971: 52–3.

⁵ Фрејберг, Л. А., 1978: 94.

⁶ *Об Армури. Греческаја былина виантиској епохи*. Издад, перевел и објаснил г. Дестунис. СПб., 1987.

⁷ Kyriakidis, S., 1926.

⁸ Grégoire, H., 1933.

⁹ Alexiou, S., 1985.

Во овој кус еп (епилион) поетски израз добива една победа на Византијците над Арапите и тоа по редица тешки порази. За поразите во песната не се раскажува, но индиректно сведоштво за тоа имаме на почетокот, каде што се споменува дванаестгодишното отсуство на таткото на младиот Армурис додека неговиот коњ бил врзан во коњушницата без храна и без вода (стихови 24–25). Понатаму дознаваме дека стариот Армурис е пленик на Арапите и се наоѓа во нивниот затвор (стих 104 и натаму).

На почетокот читаме дека синот Армурис, иако уште малодобен, посакува од мајка си да му го даде коњот на таткото за да оди и да го ослободи од заробеништвото. Мајка му го одвраќа од таа намера, велејќи му дека е премногу млад за да јава коњ, но попушта на барањето на синот и му вели да оди да го земе копјето на татка си, па ако успее да го свитка, тоа ќе значи дека е доволно силен за да се впушти во борба со непријателот. Тогаш Армурис го зема копјето и успева да го свитка, не без некоја чудотворна моќ, а мајката, пак, им наредува на слугите да му го подготват за пат татковиот вронец.

Армурис тргнува на пат и наскоро стасува до брегот на реката Еуфрат, каде што наидува на еден Саракин (Сарацен, т.е. Арапин), кој му се потсмева затоа што со својот коњ се обидува да ја премине големата река. Но, тогаш на Армурис му се јавува глас од небото што го советува како да ја помине реката (ст. 49–52). Овој ќе го послуша гласот и на тој начин ќе го премине Еуфрат. Тогаш го прашува Саракино каде е нивната војска, а овој му одговара дека е тоа силна војска од избрани јунаци. Младичот потоа се искачува со својот коњ на ридот и ја здогледува војската пред себе, која во тој момент е без оружје на себе. За да не ги нападне така неподготвени, тој им довикнува да се подготват за борба, а потоа им се пушта и во лута борба безмилосно ги убива сите по ред. Тогаш се симнува од коњот за да се одмори, но еден Саракин скокнува од блиската грмушка, му го зема коњот и боздоганот и почнува да бега. Армурис се впушта по него, го стасува и во борбата му ја отсекува едната рака, а потоа таков го испраќа да им однесе порака на Арапите.

Понатаму следува приказ на состојбата на таткото на Армурис, кој се наоѓа во заточеништво кај Арапите. Тој тука го забележува коњот и боздоганот на сина си, кој сега ги имал Саракино што доаѓа да ја пренесе веста. Поради лоши претчувства, старецот почнува да стенка, а господарот, емирот, слушајќи го стенкањето прашува што се случува. Откако ќе разбере за новоста, тој со иронија му вели на стариот Армурис дека ќе нареди целата војска од Вавилонија и Кападокија да удри на неговиот син. Меѓутоа, наместо војската, доаѓа едноракниот Саракин и раскажува за нивниот пораз (ст. 132–166).

Тогаш таткото му пишува писмо на синот да биде милостив спрема Саракините, но овој во писмото му одвраќа дека допрва има намера да го уништи непријателот (181–183):

*А ако ме налуштај силно, во Сирија дури ќе слезам,
ишесниите улички сириски со исечени глави ќе ги најолнам,
сувиите клисури сириски со крв ќе ги најолнам.*

Уплашен од оваа закана на младиот Армурис, емирот им наредува на своите војводи да го ослободат неговиот татко, а нему, пак, му порачува да си оди во родната земја и да му пренесе на синот дека емирот бара мир и дека од почит ќе му ја даде ќерка си за жена. За возврат само бара да биде милостив спрема Саракините.

Од овој преглед, патем, паѓа в очи дека името Армурис го носат и таткото и синот. Некои се повикуваат на стихот 75, во кој синот го носи посебното име Арест. Се чини дека Армурис е семејно име, па подеднакво важи и за таткото и за синот.

Општо прифатено е мислењето дека *Песнаџа за Армурис* е изданок на една долговечна усна традиција на византиската епска поезија. Нејзиниот запис укажува на тоа земено од повеќе аспекти. Така, од самиот почеток *Песнаџа за Армурис* се наметнува со својот необичен стил. Првиот стих гласи:

Денес е инакво небоџо, денес е инаков деноџ...

Овие зборови немаат посебно значење, туку се свечена формула со која се највува нешто ново, односно необични, „инакви“ настани, кои излегуваат од рамките на секојдневието. На поетски план повторувањето открива заднина на усно творештво.

Основна одлика на усното епско творештво е посебниот стил и композиција, со препознатливи и зачестени повторувања на зборови, фрази, па и цели наративни блокови. Во запишаниот текст на *Песнаџа за Армурис* наоѓаме такви траги на повеќе места и на повеќе рамништа.

На ниво на композиција паѓа в очи типичното епско прераскажување на настаните „од збор до збор“. Тоа го имаме кога Саракиниот со отсечена рака доаѓа пред емирот и буквално, со исти зборови и фрази кои беа употребени при описот на сцената во која Армурис

ги победува непријателите (ст. 72–99), сега го известува својот господар (ст. 140–166). Тоа е т.н. епска економија на презентација кога пејачот не прераскажува слободно туку буквално повторува за да ги искористи веќе порано употребените стихови и метричките обрасци. Такво нешто наоѓаме во индоевропската традиционална усна епика, а го има и на повеќе места кај Хомер.

На планот на идентично повторени поединечни стихови паѓа в очи стихот во кој обично пејачот или некој од ликовите се колне дека ја кажува вистината:

Жими Сонцеџо – боџоџи мој мил и неџовџа мајка...

Овој стих се јавува дури седумпати во епот (стихови: 61, 76, 87, 95, 143, 154 и 161). Секако, идентичното повторување не е вистински доказ за формулаична, т.е. метричка употреба, меѓутоа има места кога се јавуваат и такви, типично метрички условени повторувања. Тука е добар примерот со изразот што опишува како некој од ликовите качен на црн коњ (вранец) тргнува во борба или на пат:

Го бодна вранецоџи свој...

Со овој формулаичен израз, кој веројатно се вклопувал во метричкиот образец на стихот (кој, за жал, не е доволно јасен), започнуваат стиховите: 45, 52, 55, 66, 83, 151. Индикативно е што повторувањето овојпат не е идентично, бидејќи некои помали делови од фразата се приспособуваат кон лицето што го носи дејството и сл., но токму таа адаптација, која е метрички усогласена, најубаво сведочи за формулаичниот стил на епот.

Внимание заслужува и една фраза што е препознатлива во македонската традиционална поезија, а со неа Саракиног го започнува својот опис за настаните на кои бил сведок (ст. 133):

Вистинаџа ќе ви ја кажам, војводи, без да ве лажам.

Се разбира, реченото не е гаранција дека раскажувачот ќе ја каже суштата вистина, но тоа е дел од конвенционалните изразни средства на традиционалната поезија, кои се употребуваат и се повторуваат дури и кога немаат реална значенска тежина.

Од една усна епска творба очекуваме присуство на поголем број епитети што се формулаично употребени. Сепак, тоа не е случај

со ова дело, што веројатно се должи на големата временска дистанца од повеќе векови меѓу неговото создавање и моментот на запишување. Можеме да наведеме само некои од епитетите. На Саракинот му се обраќаат на ист начин и Армурис и емирот: *кажи море* (μῶρε) *Саракине* (двапати: ст. 57 и 127), а Армурис себеси се претставува во цел стих, кој се јавува двапати (ст. 75 и 142) без измени, во вид на титулирање: *Армурис, чедо на Армурис, Аресѝ – синоѝ на Армурис!*

Покрај формулаичноста како стилско обележје кое покажува дека *Песнаѝа за Армурис* ѝ припаѓа на традиционалната усна епска поезија, има редица други одлики што ни даваат дополнителна, уште попрецизна слика во тој поглед.

Едно од таквите обележја е споредбата. Вистина, во *Песнаѝа* нема да најдеме многу споредби, но со оглед на малиот обем на стихови, многу поголема бројка и не може да се очекува. На пример, се издвојува споредбата во која коњите на Саракините (Арапите) се споредуваат со гоничи на ветрот (ст. 34), а посебно е интересна споредбата со која треба да се долови бројот на коњите што биле оседлани (ст. 77–78):

*Колку шѝо свезди на небоѝо има и на дрвјаѝа лисје,
шѝолку на враниѝе коњи седла им фрлени беа.*

Споредбата со бројот на ѕвездите на небото нè упатува на паралела со една развиена споредба кај Хомер, во која бројноста на запалените огнови навечер во таборот на Ахајците се споредува со бројот на ѕвездите¹⁰.

Описите на настани, ситуации, ликови и сл. исто така на места добиваат одлики на типично традиционално епско пеење.

Најкрупна таква тематска целина има во описот на битката меѓу Армурис и војската на Саракините (ст. 66–90). Анализата покажува дека описот ги содржи речиси сите традиционални елементи на темата *борба (ѕвобој)*. Прво (66–75) доаѓа дијалогот меѓу двете страни (Армурис, почитувајќи го кодексот на херојската етика, им се обраќа на Саракините и претставувајќи се им остава време да се подготват за борба), потоа доаѓа споредбата во која се истакнува бројноста на војската (77–78), по неа следува подготовката (вооружувањето) од двете страни (77–79 и 80–84) и, на крајот, даден е описот на непосредната борба (85–90). Сите овие типични конститутивни елементи на описот на битката говорат за припадноста на *Песнаѝа за Армурис* на големото семејство на индоевропската епика. Оваа типична тема може да се најде кај Хомер (во *Илијада*), на многу места и во разни варијанти.

¹⁰ *Илијада*, 8. 558-9.

Хиперболата при описите, исто така, е широко застапена. Типично претерување од епски карактер е кога Армурис во споменатата битка се бори со огромна војска и згора на тоа сите свои противници ги убива, освен еден, кој се скрил. Претерувањето се изразува и со броеви, кога ќе се рече дека се работи за војска од дури сто илјади борци (62). Кога се вели (34–35) дека:

*Саракиниѝе имааѝ коњи шиѝо веѝрови љонаѝ,
јаребиѝа или љулаб во леѝ љи фаќааѝ ѝиѝе*

јасно е дека и тука се работи за хипербола. Такво претерување наоѓаме и кога брзината со која Армурис јава на коњ на патот кон Еуфрат се изразува на следниов начин (ст. 29–30):

*Само шиѝо рече „збољум“, а измина ѝриесеѝ милји,
сал шиѝо му рекоа „со зравје“, измина шеесеѝ и ѝеѝ.*

Слично нешто имаме (96–96а) кога Саракинот со откраднатиот коњ бега, додека:

*чеѝириесеѝ милји ѝеѝ љо љонеше Армуриј,
и уѝиѝе чеѝириесеѝ и чеѝири ѝеѝ со оклоѝоѝ свој.*

Наведувањето на самите броеви не е секогаш случајно. Во согласност со епската конвенција, броевите одразуваат некои традиционални стандарди и симболика која, за нас не е секогаш разбирлива. Несомнено станува збор за употреба на типичен (симболичен) број, кога се вели дека за време на отсуството (заточеништвото) на таткото на Армурис, неговиот коњ врзан во шталата *дванаесеѝ љодини ни егнаш не ѝивнал вода* (24).

На некои места упорбата на некој формулаичен израз или повторување се користи за да се постигне комичен или, подобро речено, ироничен ефект. Кога емирот со надменост и презир му се заканува на стариот Армурис дека ќе ги свика сите свои војски за да го уништат син му, тоа е искажано на следниов начин (116–119):

*Почеќај мој Армурис, ѝочеќај уѝиѝе малку,
ѝрубиѝе силни да љрмнаѝ и роѓовиѝе моќни,
Вавилонија да се збере и целаѝа Каѝадоќија...*

Набргу потоа следуваат стиховите во кои се искористени истите зборови, но со потсмешлив тон (123–125):

*Грмнаа ѿрубийѿе силни, и роѿовийѿе мокни
за да ја зберайѿ Вавилонија и Каѿадокија,
но не дојде никој...*

За нас е посебно интересна употребата на т. н. словенска анти-теза. Имено, кога таткото Армурис, затворен во занданите кај емирот, ќе насети дека со неговиот син нешто лошо се случува, тој силно ќе застенка. Слушајќи го тоа, емирот вели (105–109):

*Одеѿе и видеѿе војводи, зошѿо засѿенка ѿолку.
Ако хранаѿа му е лоша, дајѿе му од мојаѿа ѿоѿаш,
ако е виноѿо лошо, од моеѿо нека си ѿие,
ако ѿак заѿвороѿ смрди, закадеѿе со миризба слаѿка,
оковиѿе ако му ѿежсаѿ, дајѿе му ѿолесни ѿоѿаш.*

Тогаш, на пристигнатите војводи стариот Армурис им одговара (111–115):

*Хранаѿа не ми е лоша за да од неѿоваѿа јадам,
виноѿо не ми е лошо за да од неѿовоѿо ѿијам,
заѿвороѿ не ми смрди за да кадиѿе со миризба слаѿка,
оковиѿе не ми ѿежсаѿ за да ми дадеѿе ѿолесни;
ѿа вранецоѿ јас ѿо ѿознав и боздоѿаноѿ на синоѿ мој,
но јавачоѿ не ѿо видов и душаѿа ми се свиѿка.*

Прашањето што се наметнува тука е: дали ова сведочи за некакво позајмување од словенската епска традиција со која византиската епика имала многу блиски контакти?

Меѓу мотивите што доминираат во акритската поезија секако е коњот, односно херојот и неговиот коњ. Сосема очекувано, такво нешто среќаваме и во *Песнаѿа за Армурис*.

Прво што прави мајката на Армурис кога овој треба да тргне на пат, тоа е подготовката на татковиот коњ (22–23) кој сега станува коњ на синот Армурис. Коњот е црн, вранец (μαύρος), што ќе остане негово клучно обележје и знак на препознавање (ст. 22, 42, 45, 52...).

Посебно е значајно што, кога таткото Армурис оддалеку ќе го здогледа вранецот без јавач, лесно ќе го препознае и ќе помисли дека нешто лошо се случило со синот. Тука (101), во исто време, имаме посредна идентификација на херојот според коњот и типична тема на препознавање (ἀναγνώρισις).

Најупадлива од типичните теми е иницијацијата на херојот. Во согласност со епското сфаќање на херојскиот идеал во индоевропската епика, секој млад човек што претендира да се здобие со признание, т.е. да биде прифатен меѓу возрасните членови на заедницата како храбар човек (јунак), потребно е да го докаже тоа на дело уште од рани години. Армурис во целост се вклопува во тие рамки. Кога на самиот почеток (4-18) ќе посака од мајка си да тргне во потрага по таткото во заточеништво, оваа го одвраќа, убедувајќи го дека е уште дете и преслаб за таков подвиг. Но, за да му удволи на желбата, таа му предлага да си проба силите така, што ќе го „свитка“ трипати копјето на татка си, кое виси на ѕидот во горните одаи. Армурис се качува горе, го зема и го свиткува копјето пред очите на мајка си. Тоа е доказ дека синот, иако уште дете, веќе го положил испитот на рана зрелост, па мајка му веднаш наредува да го подготват за далечниот пат во потрага по татка си.

Тука се интересни некои детали. Прво, копјето што треба да го свитка Армурис не е обично, туку она што татко му како воен плен (трофеј) го донел од Вавилон. Второ, синот Армурис успева да го земе в раце копјето, но не без некоја чудесна помош (17-18):

*Неземено, којјето в раце му беше, се мавиаше пред да замавне
шој,
в рацете само му иадна, се сиресе и мавиаше само.*

Мотивот на чудо се среќава и кога Армурис треба да го премине надојдениот Еуфрат, зашто тогаш му се јавува ангелски глас од небото кој го подучува како да дојде успешно до спротивниот брег на реката (49-52):

*Ангелски глас тогаш од небошо горе се слуша:
„Всади го којјето твоје среде корењето од ѓалми,
облекаша закачи ѓошем на кука од седлошо твоје,
ша бодни го вранецот свој за да го преминош mine.“*

Откако нашиот херој ќе ги совлада големите војски и емирот ќе го натера да се предаде и да понуди мир, епот завршува со мотив што е типичен за крајот на темите на иницијација. Имено, во знак на помирување, емирот му ја дава својата ќерка за сопруга.

Ова не е единствениот бајковит мотив во епот. Бајковит или, подобро речено, фантастичен мотив имаме кога синот и таткото Армурис си праќаат писмо еден на друг преку „убавата ластовичка“ (ст. 170 и 175).

Армурис е лик кој главно се вклопува во општата претстава за индоевропскиот епски херој. Тој ги има основните обележја на големите херои од хомерската епска поезија. Кај него лесно се препознава образецот врз основа на кој се изедначува, на еден широк и формален план, со Ахил, Хектор, Ајант и другите херојски ликови од *Илијада*. По својата надворешна појава, Армурис ни се прикажува како млад убав човек (всушност, сè уште дете) со необична физичка сила. Покрај тоа, тој на физички план со својата сила напредува необично брзо од најраното детство. За тоа сведочи неговата способност уште како дете да го свитка копјето на татка си и да го јава неговиот коњ. На психолошки план го откриваме како самоуверен, упорен, истраен, снаодлив, а над сè, храбар и чесен. Во областа на моралот тој е бескомпромисен борец за правда каква што самиот ја замислува, а го красат и одлики какви што се доблеста и богобојазливоста. На социјален план тој му припаѓа на оној висок слој на кој најчесто му припаѓаат големите епски херои. Имено, очигледно е дека Армурис потекнува од татко војсководач, од што следува дека има некаков статус на благородник.

Всушност, Армурис ги одразува и ги овоплотува идеалите на средината од која потекнува, додуша во голема мера шаблонизирани, на ист начин како што е тоа случај и со другите епски херои на широкиот индоевропски простор.

Одразот на идеалите на една средина има и свои посебности, кои се пројавуваат како специфични одлики на секој од хероите поединечно. Историската заднина од која произлегува ликот на Армурис е онаа на апелатите и акритите. Впрочем, самата песна по сите свои одлики ѝ припаѓа на акритската поезија.

Животот на апелатите и акритите се одвивал во рамките на неколку нивни главни активности. Апелатите т. е. гоничите на добитокот многу често се оддавале и на грабеж на туѓ добиток, еден вид нивна проширена дејност било и грабнувањето жени (за потребите на заедницата или за женидба). Потоа доаѓа занимавањето со лов на диви животни, по што следувало и учеството на разни гозби и веселби. Таквиот начин на живот подразбирал постојана подвижност, судири со населението или со соперниците.

Акритите во своето име го носат значењето на војник од граничните области. Според некои толкувања, личното име на Армурис доаѓа од *armata* (ἄρματα), вулгарната грчка варијанта на изворниот латински збор кој упатува на оружје, односно на вооружен војник¹¹. Во ликот на Армурис има дел од обележјата на апелатите, но доминантно е присутно суштественото обележје на акрит. Тој е бранител на слободата и честа на својот татко, семејството и својот народ, а кон тоа се надоврзува и неговата побожност. Всушност, би се рекло дека во него е остварена симбиоза на апелатски и акритски карактеристики.

Има една одлика која го издвојува Армурис во однос на хомерските херои, а тоа е неговиот лик на коњаник. За разлика од големите хомерски херои, кои се впуштаат во борба со коњи впрегнати во двоколки, византискиот епски херој, чиј зачеток е Армурис, без исклучок е коњаник, човек што јава коњ, кој е приврзан за својот коњ и е вистински способен за борба само кога се наоѓа на коњ. Главните предуслови за еден Византиец да добие статус на херој е да има благородничко потекло, да е вонредно способен во ракувањето со оружје и да има свој коњ.

На самиот почеток на *Песна̄та за Армурис* дознаваме дека сите синови на војводите одат да јаваат коњи (2), а токму тоа ќе го поттикне и Армурис да ѝ се обрати на мајка си со зборовите (6):

Може ќе го видиш ѿа̄шка, мајко, ако и јас на коњ се качам.

Овде не е место да навлегуваме во потеклото на обичајот кај Византијците да се борат на коњ, но може само да претпоставиме дека до тоа дошло под влијание на блискоисточната (арапската) традиција на одгледување и употреба на коњи за секојдневни потреби, но и за борба. Дека таа традиција има и подлабоки корени ни сведочи ликот на Александар Велики како коњаник од мозаикот од Помпеи.

Некои од предусловите за влез во светот на хероите имаат дворешен карактер. Покрај нив, погоре беа наведени и предусловите на внатрешен, психолошки план, но и на морален план. Сите тие предуслови мора да бидат задоволени, посебно во текот на процесот на иницијација на кој е подложен младиот амбициозен човек. Но, откако еден поединец ќе влезе во херојскиот свет и ќе биде етаблиран како дел од него, тоа не значи дека потоа може да се препушти само на собирање лаврови венци. Херојскиот свет содржи кодекс на соодветно однесување во чија основа лежи еден посебен, херојски морал. Однесувањето на херојот мора секојдневно да биде усогласувано според мерилата на херојскиот морален кодекс. Во светот на *Илијада* сосема

¹¹ Cp. Théologistis, H.-A., 2012: 221.

јасно се искристализирани неговите три основни елементи: подвиг, доблест и чест.

Подвигот (ἀριστεία) кај Хомер е подлога на пројавувањето на херојството. Просто речено, само врз основа на подвигот (во борба) херојот се докажува како таков.

Втор важен елемент во херојскиот морал е доблеста (ἀρετή). Тоа не е доблест во строга морална смисла, туку, во согласност со нормите на херојскиот свет, претставува истакнување во храброста. Хомерската доблест многу лесно се изедначува со мажественост, а такво значење на зборот (ἀνδρείωμα) наоѓаме и во акритската поезија.

Честа (τιμή) не претставува одлика на херојот, туку доаѓа однадвор, од другите членови на заедницата што му ја укажуваат. Меѓутоа и таква, честа или почестите се составен, придружен и неизоставен дел од ликот на епскиот херој. Честа е нешто што природно и заслужено му припаѓа на херојот и на еден метафоричен план претставува некаков негов имот. Вистина, таквата чест може да биде изразена и чисто материјално, кога херојот по добиената битка го добива најкрупниот дел од пленот (на пример, Ахил како израз на почест ја добива убавата Бризеида како робинка, а покрај тоа добива и низа други материјални добра). Во секој случај, херојот, во основа, се бори за да се здобие со чест и ќе направи сè за да ја задржи трајно за себе.

Осврнувајќи се на Армулис, може непосредно или посредно да го препознаеме присуството на овие елементи. Тој е борец кој првите подвизи ги прави уште како дете (свиткувајќи го копјето на татка си), а главниот подвиг е, секако, неговата победа над целата бројна војска на Саракините и конечното ослободување на татка си. Неговата доблест, т.е. мажественост е истакната при секоја појава, а почестите што не се опишани во подробности, бидејќи епот завршува со чинот на ослободувањето на таткото, сепак, се доволно силно нагласени со постапката на емирот, кој му ја дава за жена сопствената ќерка.

Општо место е кога станува збор за врска на хомерските херои со боговите. Првите редовно ја изразуваат својата побожност, а вториве, пак, за возврат им се на помош во критичните ситуации. Двете страни во судирот пред Троја имаат соодветна заштита од боговите, а посебна заштита имаат и поединечните херои: Парис од страна на Афродита, Ахил од страна на Атена итн. Всушност, врз основа на поделеноста на боговите од една или од друга страна, целиот свет во *Илијада* е поделен на два конфронтирани дела.

Во византискиот свет каде што владее еден бог, христијанскиот, нема место за таква поделба. Меѓутоа, тој бог не останува рамнодушен во однос на своите почитувачи и ревносни верници. Лично или преку посредници (ангели, светци и др.) христијанскиот бог ги

помага главните херои, во прв ред поради нивната побожност и одбраната на правдата.

„Ангелскиот глас од небото“ непосредно го подучува и му помага на Армурис да ја премине надојдената река (49), но пред тоа (46–48) нашиот херој понизно му се моли на бога и ја признава својата зависност од него:

*Тогаиш ѿој викна силно колку шѿо глас го држи:
Фала ѿи Госѿоди Боже, благодарам илјага ѿаѿи,
Ти шѿо сила ми даде и сега шѿо ми ја зеде!*

Можеби во оваа постапка Армурис ни се претставува како еден вид христијански мисионер наспроти навалата на неверниците на источните граници на Византиската Империја¹². а можно е оваа епизода да е израз и симбол на вербата на Византијците во конечната победа над Арапите при што судирот со нив се претставува како борба со неверниците¹³.

Земено од поетички аспект, портретот на Армурис се одликува со необична динамика¹⁴. Тој насекаде е даден во движење и акција, од самиот почеток кога го јавнува својот коњ и го минува патот со фантастична брзина (29–30) преку повеќекратно дадениот опис на нагло тргнување „боднувајќи го својот вранец“ (55, 66, 83), до живиот дијалог во кој се впушта со Саракиноот или во острата преписка (со татка си) и закани до емирот (176–183).

Посебна тема овде е односот меѓу оваа епска песна и нејзината историска заднина. Уште првиот нејзин издавач, рускиот учен Габриел Дестунис, во насловот на изданието истакнал дека се работи за „грчка билина од византиската епоха“¹⁵. Врз оваа основа, белгискиот византолог А. Грегоар се обидува поблизу да го утврди историскиот период во кој се случиле настаните за кои говори *Песнаѿа за Армурис*. Негово мислење е дека тука се работи за епохата на големите војни меѓу Арапите и Визанијците од VII до XI век, поточно за борбите околу градот-тврдина Амориј во близина на Еуфрат што се одвивале

¹² Фрејберг, Ј. А., 1978: 96–7.

¹³ Théologistis, Н.-А., 2012: 218.

¹⁴ Фрејберг, Ј. А., 1978: 95.

¹⁵ Дестунис тука го употребува зборот *билина*, кој во рускиот јазик упатува на епска херојска песна.

кон средината на IX век¹⁶. Притоа, Грегоар се повикува и на еден бизарен детаљ на кој прво укажал рускиот фолклорист А. Н. Веселовски, имено, на последниот преживеан Саракин кој останал со една рака (κοιτοσχερς = „куц“ во раката, односно, еднорак). Тој смета дека едноракиот Саракин од епот може да биде идентифициран како познатиот арапски војсководач и учесник во тие борби по име Омарал-Акта (Едноракиот Омар), кој вистина бил осакатен во борбите¹⁷. Во прилог на идентификацијата на историската заднина на песната, според Грегоар, говори и самиот нејзин наслов, односно името на главниот херој Армурис. Изразот *синои* на Армурис (*Armouropoulos*) може да се однесува на младиот византиски император Михаил III од Армориј кој лично ја предводел воената експедиција на утврдениот град Армориј од 838 година, доаѓајќи со своите коњи до Еуфрат¹⁸. Врз основа на реченово, Грегоар ја изнесува својата теза дека *Песнаџа за Армурис* е „историска“, и тоа земено од повеќе аспекти¹⁹.

Проучувајќи го историскиот контекст на епот, еден истражувач од поново време, Х. А. Теологистис, упатува на X век, а тоа е времето кога доаѓа до извесно намалување на тензиите меѓу Византијците и Арапите, што би требало да се огледа и на крајот на епот, кога емирот помирувачки му ја нуди на Армурис својата ќерка за жена²⁰.

Мора да се признае дека во многу од овие хипотези има извесна доза на убедливост. Имињата на местата и населби што се споменуваат во епот на широкиот простор на Кападокија, Вавилонија, Сирија и крај реката Еуфрат означуваат некаква географска рамка на дејствата. Имињата на учесниците во судирот исто така упатуваат на некои историски лица од тоа време, а и описот на коњите, оружјето итн. говори за една епоха. Меѓутоа, како што и самиот Теологистис на крајот признава, географијата и историјата во песната се недоволно определени и нејасни (“vague”), што сето заедно ја преминува границата на реалноста и, следствено, не дозволуваат никаква сигурна историска реконструкција. На крајот, пред нас останува една парадоксална, „имагинарна реалност“²¹. Тука ни се наметнува една мисла или, можеби подобро, искуство на еден познат микенолог, но и познавач на Хомер, Џ. Чедвик, мисла изречена во една реченица која слободно интерпретирана гласи: во поезијата може да најдеме историја исто колку и поезија во историјата.

¹⁶ Grégoire, H., 1975: 44.

¹⁷ Grégoire, H., 1975: 44.

¹⁸ Grégoire, H., 1975: 44-5.

¹⁹ Grégoire, H., 1975: 45.

²⁰ Théologistis, H.-A., 2012: 219.

²¹ Théologistis, H.-A., 2012: 222.

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

- Дестунис, Г., 1877, *Об Армуре*. Греческая былина византийской эпохи. Изд., пер. и объяснил Г.Д. Спб., с. П.
- Армурис, 1969, *Памятники византийской литературы IX-XIV веков*. Издательство „Наука“, Москва, стр. 107-127.
- Митевски, Витормир, 2017, *Сенката на Мсрко Крале. Античката, византиската и македонската епска поезија*. МАНУ, Скопје.
- Фрейберг, Л. А., 1978, „Традиционные поэтические жанры и возникновение византийской эпопеи.“ Во кн. Фрейберг, Л. А. /Попова, Т. В., 1978; стр.76-107.

- Alexiou, S. 1985. *Βασίλειος Διγενής Ακρίτης καὶ τὸ Ἄσμα τοῦ Ἀρμούρη*. Athens.
- Beaton, R. 2004. *Folk Poetry of Modern Greece*. Cambridge.
- Beck, H.G., 1971, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*. Handbuch der Altertumswissenschaft, Munich.
- Grégoire, H., 1933, “Etudes sur epopée byzantine”, *Revue des Etudes Grecques*, 46: 26-69.
- Grégoire, H., 1942, *Digenis Akritas*. New York,
- Grégoire, H., 1975, “L’*épopée byzantine et ses rapports avec l’*épopée turque et l’*épopée romane*”*, *Academie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, Gregoire, 5e serie, 17:463-93.*
- Jeffreys, E. 2004. *Digenis Akritis: the Grottaferrata and Escorial Versions*. Cambridge.
- Kyriakidis, S., 1926, *Ὁ Διγενής Ακρίτας : ακριτικά ἔπη, ακριτικά τραγούδια, ακριτική ζωή*. “Sideris”, Athens.
- Odorico, P., 2012: *L’Akrite. L’*épopée byzantine de Digenis Akritas**. “Anacharsis”, Toulouse.
- Ricks, D. 1990. *Byzantine Heroic Poetry*. Bristol.
- Smoot, G, 2010, “The Song of Armouris - Translation and Commentary “, <https://www.academia.edu>
- Thanopoulos, G. 1990. *Τὸ Τραγούδι τοῦ Ἀρμούρη*. Athens.
- Théologitis, H-A. 2012. “Le chant d’Armouris”, v. Odorico, P., 2012: 211-222.

Vitimir MITEVSKI

Summary

Today the short *Song of Armouris* (201 undefined verse) is considered to be a record of pure oral epic creation. It was found in St. Petersburg in the 19th century, and the manuscript is dated between the 15th and the 17th century, but the real time of occurrence of the oral creation is limited between the 9th and 11th century.

The Song of Armouris contains almost all typical features of traditional orally-created epic (heroic) poetry. First, it reveals a series of repeated verses and parts of verses that testify to the “poetic economy” of the oral singer who often uses old and pre-determined metric patterns. Further, we find formulaic expressions that fulfill one part of the verse, such as when the hero sets off down a path on his horse at the beginning of the verse and repeats “he spurs on his horse” six times (περυστηρέαν τὸν μαῦρον τοῦ). The work does not confine itself with metrically conditioned epithets, but there are many more examples of metrically conditioned expressions already noted in the literature.

Comparisons are another typical stylistic feature of the traditional epic work. Although they are not common and not very extended, some of them indicate the influence of Homeric poetry. Here it is worth mentioning the presence of common numbers (the number 12, for example), but the numbers are often used as hyperbole. For example, Armouris rides thirty or sixty-five miles in a matter of moments on his horse, and he defeats an enemy army of one hundred thousand fighters. Military conflict and initiation are some of the more typical epic themes. There is an extensive battle scene between Armouris and the Saracens (the Arabs), observing many classical elements such as challenge, arming, and detailed descriptions. The theme of the hero’s initiation is evident at the beginning of the song when Armouris’ mother agrees to give him a horse to go looking for his father on the condition that he take off his father’s javelin from the wall and bend it. Armouris succeeds in doing so and symbolically steps foot in the adult world.

In the field of heroic typology, Armouris represents an outlet of the Byzantine poems about the *Apelatai* and *Akritai*. He is a true border guard who frequently passes across the border between Byzantium and the Arab world. His outward appearance is that of a horseman and a fighter who would be reduced to nothing without his horse. Those are the major differences with respect to the ancient presentation of the epic hero. But on the other hand, Armouris possesses features that are not far from the Indo-European tradition. Namely, in his struggle he is guided by typical ancient conceptual patterns such as feats, courage and honor. Similar to Homeric heroes, Armouris proves his high social status on the battlefield, manifesting unusual courage and superhuman power. As a result, he also acquires honors that are not detailed in the work because it ends suddenly, without the usual winning scenes. Suffice it to mention that the overwhelmed Arab emir not only frees the imprisoned father of Armouris, but also gives his daughter as a wife. With that we enter the world of Indo-European folklore.

ΠΡΙΛΟΓ
ἌΣΜΑ ΤΟΥ ἈΡΜΟΥΡΗ

- 1 Σήμερον ἄλλος οὐρανός, σήμερον ἄλλη ἡμέρα,
σήμερον τὰ ἀρχοντόπουλα θέλουν καβαλλικεύσει·
μόνον τοῦ κύρ Ἀρμούρη ὁ υἱὸς οὐδὲν καβαλλικεύει.
Καὶ τότε πάλε τὸ παιδὶν εἰς τὴν μάνναν του ὑπαγαίνει:
- 5 «Μάννα, νὰ πιχαρῆς τ' ἀδέλφια μου,
νὰ ἰδῆς καὶ τὸν πατέρα μου, μάννα, ἄς καβαλλικεύσω».
Καὶ τότε πάλιν ἡ μάννα τοῦ Ἀρμούρη συντυχαίνει:
«Ἐσὺ μικρὸς καὶ ἀνέλικον, καβάλλα δὲν σὲ πρέπει.
Ἄμμη ἂν θέλης, υἱὲ καλέ, διὰ νὰ καβαλλικεύσης,
- 10 ἀπάνω κρέμεται τὸ κοντάριν τοῦ πατρός σου,
τὸ ἄρπαξεν ὁ κύρης σου ἐκ τὴν Βαβυλωνίαν,
ἀπάνω κάτω ὀλόχρυσον διὰ λίθου μαργαριτάρι·
καὶ ἂν τὸ λυγίσης μιὰν φοράν, καὶ ἂν τὸ λυγίσης δύο,
καὶ ἂν τὸ λυγίσης τρεῖς φορές, τότε νὰ καβαλλικεύσης».
- 15 Καὶ τότε πάλε τὸ παιδὶν, τὸ μικρὸν Ἀρμουροπούλιν,
κλαίοντας ἀνεβαίνει τὴν σκάλαν, γελώντας κατεβαίνει.
Προτοῦ τὸ πιάση ἐπιάνετον, προτοῦ τὸ σειση ἐσειέτον,
εἰς τὸν βραχίονα του τό 'δεσεν, ἐσειίστη, ἐλυγίστη.
Καὶ τότε πάλιν τὸ παιδὶν εἰς τὴν μάνναν του ὑπαγαίνει.
- 20 «Θέλεις, θέλεις, μάννα μου, ὀμπρός σου νὰ τὸ τσακίσω;»
Καὶ τότε πάλιν ἡ μάννα του τοὺς ἄρχοντας ἐλάλει:
«Ἄμετε, ἰδέτε, οἱ ἄρχοντες, καὶ στρώσετε τὸν μαῦρον·
στρώσετε, χαλινώσετε, τὸν μαῦρον τοῦ πατρός του,
ὅπου ἔχει χρόνους δώδεκα, σιμὰ εἰς νερὸν οὐδὲν ἐπῆε,
- 25 ὅπου ἔχει χρόνους δώδεκα, οὐδὲν καβαλλικεύθη,
καὶ τρώγει τὸ καρφοπέταλον, στέκει παλουκουμένον».
Ἐδιέβησαν οἱ ἄρχοντες καὶ στρώνουν του τὸν μαῦρον,
ἔδωκεν εἰς τοὺς βραχίονες του καὶ εὐρέθη καβαλλάρης.
ἽΩστε νὰ εἰπῆ «ἔχετε ὑγείαν», ἐδιέβη τριάντα μίλια,
- 30 ὥστε νὰ τὸν ἐπιλογηθοῦν, ἐδιέβη ἐξήντα πέντε.
Ἐκεῖ ἐδιέ καὶ ἀνεβοκατέβαινε ἀντίπερα τὸν Ἀφράτην,
ἀνέβη καὶ ἐκατέβη τον, καὶ πόρον οὐδὲν εὐρίσκει.
Σαρακηνὸς ἐστέκετον, στέκει, ἀναγελαῖ τον:
«Σαρακηνοὶ ἔχουσιν φαρία, ὅπου διώχνουν τοὺς ἀέρες,

- 35 τὴν φάσαν καὶ τὴν πέρδικα ἀπὸ πτεροῦ τὴν παίρνουν,
καὶ τὸν λαγὸν εἰς τὸν ἀνήφορον ἀπὸ δρομοῦ τὸν σώνουν,
κρατοῦν καὶ κολακεύουν τα καὶ ἐλεύθερα τὰ ἀφίνουν,
καὶ πάλε δὲ ὅταν τοὺς φανῆ, τρέχουσιν, πιάνουσίν τα,
καὶ τὸν Ἀφράτην ποταμὸν οὐκ ἤμποροῦν περᾶσαι,
- 40 καὶ ἐσὺ μὲ τὸ παρίππιν σου θέλεις νὰ τὸν περάσης;»
Τὸ νὰ τ' ἀκούσῃ ὁ νεώτερος πολλὴν μανίαν ἐπῆρεν·
πτερνιστηρέαν τὸν μαῦρον του, διὰ νὰ περάσῃ πέρα.
Ἦταν ὁ Ἀφράτης δυνατός, ἦτον καὶ βουρκωμένος,
εἶχεν καὶ κύματα βαθέα, ἦτον καὶ ἀποχυμένος,
- 45 πτερνιστηρέαν τὸν μαῦρον του κρούει τον καὶ ὑπάγει,
στριγγιὰν φωνὴν ἀνέσυρεν, ὄσῃν καὶ ἂν ἐδυνέτον:
«Εὐχαριστῶ σε, Θεὲ καλέ, καὶ μυριοευχαριστῶ σε,
ἐσὺ μὲ ἐδώκες τὴν ἀνδρείαν καὶ μὲ τὴν παίρνεις τώρα».
Τοῦ ἦλθε φωνὴ ἀγγελικὴ ἐξ οὐρανοῦ ἀπάνω:
- 50 «Καὶ μπῆξε τὸ κοντάρι σου εἰς τὴν φοινικέαν τὴν ρίζαν,
καὶ μπῆξε καὶ τὰ ροῦχα σου ὀμπρὸς εἰς τὸ μπροστοκούρβιν,
κέντεσε καὶ τὸν μαῦρον σου καὶ νὰ περάσης πέρα».
Πτερνιστηρέαν τὸν μαῦρον του κ' ἐπέρασέ τον πέρα.
Ν' ἀφήσῃ καν τὰ ροῦχα του ὁ νέος νὰ στεγνώσουν,
- 55 πτερνιστηρέαν τὸν μαῦρον του, εἰς τὸν Σαρακηνὸν ὑπάγει,
καὶ σφόνδυλον τὸν ἔδωσε καὶ ἐξεσαγόνιασέ τον:
«Εἰπέ, μωρὲ Σαρακηνέ, ποῦ ἔναι τὰ φουσσᾶτα;»
Καὶ τότε ὁ Σαρακηνὸς τοῦ Ἀρμούρη συντυχαίνει:
- 59 «Θεὲ μου, σαλὰ ρωτήματα, τὰ ἔχουν οἱ ἀνδρειωμένοι,
59β πρῶτα νὰ κροῦν τὲς σφονδυλεὲς καὶ τότε νὰ ρωτοῦσιν.
- 60 Μὰ τὸν κύρ ἥλιον τὸν γλυκύν, μὰ τὴν γλυκεῖαν του μάννα,
ἐψὲς ἐξεδιαλέχθημεν κἂν ἑκατὸν χιλιάδες,
ὄλοι καλοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ πρασινοσκουταρᾶτοι,
ἔναι καὶ ἄνδρες δυνατοὶ οὐδὲ χιλίους φοβοῦνται,
οὐδὲ χιλίους, οὐδὲ μυρίους, οὐδὲ ὅσοι τοὺς ἀπαντήσουν».
- 65 Πτερνιστηρέαν τὸν μαῦρον του, ἄνω εἰς βουνὴν ἀνέβη,
φουσσᾶτον εἶδεν κ' ἐγνώμιασεν ἀριφνισμὸν οὐκ ἔχει.
Καὶ τότε πάλε τὸ παιδὶν ανογᾶται, λέγει:
«Ἄν τοὺς πηδήσω ἀρμάτωτους, πάντα καυχᾶσθαι θέλουν,
ὅτι τοὺς ἦρα ἀρμάτωτους καὶ ἐπῆρα τους τὴ πρόβαν».

- 70 Στριγγιάν φωνήν ἐλάλησεν, ὅσον καὶ ἂν ἐδύνετον:
 «Σαρακηνοί, ἀρματώνεσθε, σκυλιὰ μαγαρισμένα,
 λουρικωθῆτε γλήγορα,
 εἰς ἀπιστίαν μὴ τό 'χετε ὅτι ἀπέρασεν ὁ Ἄρμούρης
 ὁ Ἄρμουρόπουλος, τοῦ Ἄρμούρη ὁ υἱός, ὁ ἀρεύστης, ὁ ἀνδρειωμένος»
- 75 Μὰ τὸν κύρ ἥλιον τὸν γλυκύν, μὰ τὴν γλυκείαν του μάννα,
 ὅσ' ἄστροι εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ φύλλα εἰς τὰ δένδρη,
 οὕτως ἐκαταπέσασι ν οἱ σέλλες εἰς τοὺς μαύρους.
 Ἔστρωσαν καὶ ἐχαλίνωσαν, πηδοῦν, καβαλλικεύουν.
 Καὶ τότε πάλιν τὸ παιδὶν καὶ αὐτὸ καλοταρίστη.
- 80 Ὡραῖον σπαθίτζιν ἔσυρε ἀπὸ ἀργυρὸν φηκάριν,
 εἰς τὸν οὐρανὸν τὸ ἀπέταξεν, εἰς τὸ χέριν του τὸ δέχθη.
 Πτερνιστηρέαν τὸν μαῦρον του, ἐκεῖ κοντὰ ζυγώνει:
 «Ἄπο τὸ γένος διαβῶ, ἂν σᾶς ἀλησμονήσω».
 Καὶ συγκροτάει πόλεμου κοντά, ἀνδρειωμένα,
- 85 τὲς ἄκρες, ἄκρες ἔκοπτε, ἡ μέση ἐδαπανᾶτον.
 Μὰ τὸν κύρ ἥλιον τὸν γλυκύν, μὰ τὴν γλυκείαν του μάννα,
 ὅλη μέρα τοὺς ἔκοπτε τὴν ἀνωποταμία,
 καὶ ὅλη νύκτα τοὺς ἔκοπτε τὴν κατωποταμίαν.
 Ἔθεσε καὶ ἀποθέσεν τοὺς, κανέναν δὲν ἀφήκε.
- 90 Ἀπέζεψε ὁ νεώτερος νὰ τὸν βαρήση ὁ ἀέρας,
 καὶ ἓνα Σαρακηνὸ σκυλὶν, σκυλὶν μαγαρισμένον,
 ἐγκρύμματα τὸν ἔβαλεν καὶ ἐπῆρε του τὸν μαῦρον,
 ἐγκρύμματα τὸν ἔβαλε καὶ ἐπῆρε τὸ ραβδίον του.
 Μὰ τὸν κύρ ἥλιον γλυκύν, μὰ τὴν γλυκείαν του μάννα,
- 95 σαράντα μίλια τὸν ἐδίωχνε πεζὸς μὲ τὰ γονάτια,
 καὶ ἄλλα σαράντα τέσσαρα πεζὸς μὲ τὸ λουρίκιμ,
- 96β ἐκεῖ τὸν ἐκατέφθασε εἰς τῆς Συρίας τὴν πόρταν,
 καὶ ἐβγαίνει τὸ σπαθίτσι του καὶ παίρνει του τὸ χέριν:
 «Ἄμε καὶ σύ, Σαρακηνέ, νὰ πῆς κ' ἐσὺ μαντάτο».
 Ὁ κύρης του ἔξω κάθητο εἰς τῆς φυλακῆς τὴν πόρταν,
- 100 τὸν μαῦρον του ἀνεγνώρισεν καὶ τὸ ραβδίον τοῦ υἱοῦ του,
 τὸν καβαλλάρην οὐδὲν θωρεῖ καὶ πὰ νὰ βγῆ ἡ ψυχὴ του.
 Βαρέα βαρέα ἀναστέναξεν καὶ ἐσειστή ὁ πύργος ὅλος.
 Καὶ τότε πάλιν ὁ ἀμιράς τοὺς ἄρχοντες ἐλάλει:
 «Ἄμετ' ἰδέτε, οἱ ἄρχοντες, τί ἔχει καὶ ἀναστενάζει;

- 105 Ἄν ἔν τὸ γιόμα του κακόν, νὰ φάγη ἐκ τὸ δικό μου,
 εἴτ ἔναι τὸ οἰνάριν του, νὰ πῆ ἐκ τὸ δικό μου,
 εἴτε βρωμᾶ ἢ φυλακὴ, νὰ τὴν μοσχοκαπνίσουν,
 εἴτ' εἶναι βαρέα τὰ σίδερα, νὰ τὰ λαφροκοπήσουν».
 Καὶ τότε πάλε ὁ Ἄρμούρης τοὺς ἄρχοντας ἐλάλει:
- 110 «Οὐδ' ἔν τὸ γιόμα μου κακόν, νὰ φάγω ἐκ τὸ δικόν του,
 οὐδὲ τὸ οἰνάριν μου κακόν, νὰ πῶ ἐκ τὸ δικόν του,
 οὐδ' ἔν βαρέα τὰ σίδερα, νὰ τὰ λαφροκοπήσουν.
 Τὸν μαῦρον ἀνεγνώρισα καὶ τὸ ραβδὶν τοῦ υἱοῦ μου,
 τὸν καβαλλάρην οὐδὲν θωρῶ καὶ ὑπὰ νὰ ἐβγῆ ἡ ψυχὴ μου».
- 115 Καὶ τότε πάλε ὁ ἀμιρᾶς τὸν Ἄρμούρη ἐλάλει:
 «Καρτέρεσε, Ἄρμούρη μου, καρτέρεσε ὀλίγον,
 νὰ δώσουν τὰ ὄργανα βαρέα, τὰ βούκινα μεγάλα,
 νὰ μαζωχθῆ ἡ Βαβυλωνία καὶ ὅλη ἡ Καππαδοκία,
 καὶ ὅπου καὶ ἂν ἔνι ὁ υἰόκας σου
- 120 πιστάγκωνα καὶ ἐξάγκωνα ὀμπρός σου νὰ τὸν φέρουν.
 Ἄνεμενε, ὁ Ἄρμούρης μου, ἀνεμενε ἄλλον ὀλίγον».
 Καὶ ἔδωσαν τὰ ὄργανα βαρέα, τὰ βούκινα μεγάλα,
 νὰ μαζωχθῆ ἡ Βαβυλωνία καὶ ἡ Καππαδοκία·
 τινὰς οὐκ ἠμαζώνετον, μόνον ὁ κουτζοχέρης.
- 125 Καὶ τότε πάλιν ὁ ἀμιρᾶς τοῦ κουτζοχέρη ἐλάλει:
 «Εἰπές, μωρὲ Σαρακηνέ, ποῦ ἔναι τὰ φουσσᾶτα;»
 Καὶ τότε ὁ Σαρακηνὸς τὸν ἀμιρᾶν ἐλάλει:
 «Ἄνεμενε, ὁ αὐθέντης μου, ἀνεμενε ἄλλον ὀλίγον,
 νὰ φέρουν φῶς τὰ ὀμμάτια μου καὶ τῆς ψυχῆς μου ἀέρα,
- 130 νὰ μαχθῆ τὸ αἷμα μου εἰς τὸ καλόν μου χέριν,
 καὶ τότε νὰ σ' ἀφηγηθῶ τὸ ποῦ ἔναι τὰ φουσσᾶτα.
 Μὰ τὴν ἀλήθειαν, ἄρχοντες, ἄστοχα σᾶς τὸ λέγω.
 Ὅψες ἐξεδιαλέχθημεν κᾶν ἑκατὸν χιλιάδες,
 ὅλοι καλοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ πρασινοσκουταράτοι,
- 135 ἦσαν καὶ τέτοιοι ἀπὸ ἐκείνους, χιλίους οὐδὲν ἐφοβοῦνταν,
 οὐδὲ χιλίους, οὐδὲ μυρίους, οὐδὲ ὅσοι τοὺς ἀπαντοῦσαν.
 Μικρὸν παιδὶν ἐφάνηκεν ἀπάνω εἰς ἄγριον ὄρος,
 στριγγίαν φωνίτζαν ἔσυρεν, ὄσην καὶ ἂν ἐδυνέτον:
 «Σαρακηνοί, ἄρματώνεσθε, σκυλία, λουρικωθῆτε,
- 140 εἰς ἀπιστίαν μὴ τὸ ἔχετε ὅτι ἀπέρασεν ὁ Ἄρμούρης,

- ὁ Ἀρμουρόπουλος, τοῦ Ἀρμούρη ὁ υἱός, ὁ ἀρέστης, ὁ ἀνδρειωμένος».
 Μὰ τὸν κύρ ἥλιον τὸν γλυκύν, μὰ τὴν γλυκεῖαν του μάνναν,
 ὅσα ἄστρα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ φύλλα εἰς τὰ δένδρη,
 οὕτως ἐκαταπέσασιν οἱ σέλλες εἰς τοὺς μαύρους.
- 145 Ἔστρωσαν κ' ἐχαλίνωσαν, πηδοῦν, καβαλλικεύουν.
 Καὶ τότε πάλι τὸ παιδὶν καὶ αὐτὸ καλοταρίστη.
 Ὁραῖον σπαθίτζιν ἔσυρε ἀπ' ἀργυρὸν φηκάριν,
 εἰς τὸν οὐρανὸν τ' ἀπέταξεν, εἰς τὸ χέριν του τὸ ἐδέχθη.
- 150 Πτερνιστηρέαν τὸν μαῦρον του ἐκεῖ κοντὰ ζυγώνει:
 «Ἀπὸ τὸ γένος του διαβῶ, ἂν σᾶς ἀλησημονήσω.»
 Τῆς ἄκρες ἄκρες ἔκοπτεν καὶ ἡ μέση ἔδαπανᾶτον.
 Μὰ τὸν κύρ ἥλιον τὸν γλυκύν, μὰ τὴν γλυκεῖαν του μάνναν,
 ὅλη μέρα μᾶς ἔκοπτεν τὴν ἀνωποταμίαν,
- 155 καὶ ὅλη νύκτα μᾶς ἔκοπτε τὴν κατωποταμίαν.
 Ἔθεσε καὶ ἀπόθεσεν μας, κανέναν οὐδὲν ἀφίνει.
 Καὶ ἐπέξευσεν ὁ νεώτερος διὰ νὰ τὸν δώση ὁ ἀέρας,
 καὶ ἐγὼ ὡς καλὸς καὶ φρόνιμος ἐγκρύμματα τὸν βάνω,
 ἐγκρύμματα τὸν ἔβαλα καὶ ἐπῆρα του τὸν μαῦρον.
- 160 Μὰ τὸν κύρ ἥλιον τὸν γλυκύν, μὰ τὴν γλυκεῖαν του μάνναν,
 σαράντα μίλια μὲ ἐδίωχεν πεζὸς μὲ τὰ γονάτια,
 καὶ ἄλλα σαράντα τέσσαρα πεζὸς μὲ τὸ λουρίκιν.
 Ἐδῶ κοντὰ μὲ ἔφθασεν εἰς τῆς Συρίας τὴν πόρταν,
 καὶ σύρνει τὸ σπαθίτσιν του καὶ παίρνει μου τὸ χέριν:
- 165 «Ἄμε καὶ ἐσύ, Σαρακηνέ, νὰ εἰπῆς κ' ἐσὺ μαντάτον».
 Καὶ τότε πάλιν ὁ ἀμιρᾶς τὸν Ἀρμούρη ἐλάλει:
 «Καλὰ εἶναι αὐτά, ὁ Ἀρμούρης μου, τὰ κάμνει ὁ υἱός σου;»
 Καὶ τότε πάλιν ὁ Ἀρμούρης μου ὠραῖον χαρτίτζιν γράφει,
 μὲ τὸ πουλὶν τὸ ἔστειλεν, τ' ὠραῖον χιλιδονάκι:
- 170 «Εἰπέ τῆς σκύλας τὸν υἱόν, τῆς ἀνομίας τὸ τέκνον,
 ὅπου εὔρη Σαρακηνὸν νὰ τὸν ἐλεημονᾶται,
 μὴ λάχη εἰς τὰς χεῖρας τους καὶ ἐλεημοσύν' οὐκ ἔχει».
 Καὶ τότε πάλιν τὸ παιδὶν ὠραῖον χαρτίτζιν γράφει,
 μὲ τὸ πουλὶν τὸ ἔστειλεν, τὸ ὠραῖον χιλιδονάκιν:
- 175 «Εἰπέτε τὸν αὐθέντη μου καὶ τὸν γλυκύν μου κύρη,
 ἕως οὗ βλέπω τὰ ὀσπίτια μου διπλομανταλωμένα,
 ἕως οὗ βλέπω τὴν μάνναν μου τὰ μαῦρα φορεσμένην,

- καὶ ἐβλέπω καὶ τὰ ἀδελφία μου τὰ μαῦρα φορεμένα,
 ὅπου καὶ ἂν εὕρω Σαρακηνὸν τὸ αἷμα του νὰ πίνω.
- 180 Καὶ ἂν μὲ παραμανιώσουσιν, εἰς τὴν Συρίαν νὰ πέσω,
 τὰ στενορῦμια τῆς Συρίας κεφάλια νὰ γεμίσω,
 τὰ ξηρορυάκια τῆς Συρίας αἷμα νὰ τὰ γεμίσω».
 Τὸ νὰ τὰ ἀκούσῃ ὁ ἀμιρᾶς, πολλὰ τὸν ἐφοβήθη.
 Καὶ τότε πάλε ὁ ἀμιρᾶς τοὺς ἄρχοντας ἐλάλει:
- 185 «Ἄμετε, ἀμέτε, οἱ ἄρχοντες, ἐβγάλετε τὸν Ἄρμούρην,
 καὶ ἀμέτε τον εἰς τὸ λουτρόν, διὰ νὰ λουστῆ ν' ἀλλάξῃ,
 εἰς τὸ γιόμαν μου τὸν φέρετε, νὰ φάγῃ μετ' ἐμένα».
 Ἐδιέβησαν οἱ ἄρχοντες καὶ ἐβγάνουν τὸν Ἄρμούρην,
 ἐβγάνουν τονέκ τὰ σίδερα καὶ ἐκ τὰ βαρέα χερόψια,
- 190 εἰς τὸ λουτρόν ἐδιάβησαν κ' ἐλούστη καὶ ἀλλάσσει,
 εἰς τὸν ἀμιρᾶν ἐδιάβησαν κ' ἐγεύθη μετ' ἐκεῖνον.
 Καὶ τότε πάλιν ὁ ἀμιρᾶς τὸν Ἄρμούρην ἐλάλει:
 «Ἄμε, ἄμε, ὁ Ἄρμούρης μου, ἄμε εἰς τὰ γονικά σου,
 καὶ παίδευε καὶ τὸ παιδὶν, γαμπρόν τὸν θέλω πάρει,
- 195 οὐδὲ εἰς τὴν ἀνεψίαν μου, οὐδὲ εἰς τὴν ἐξαδέλφην,
 μόνον εἰς τὴν θυγατέρα μου, τὴν ἔχω φῶς καὶ μάτια.
 Καὶ παίδευέ το τὸ παιδὶν
 ὅπου καὶ ἂν εὕρῃ Σαρακηνόν, νὰ τὸν ἐλεημονᾶται,
 καὶ ἂν λάχῃ κέρδος τίποτες, ἀντάμα νὰ τὸ μοιράζουν,
- 200 καὶ νὰ 'ναι ἀγαπημένοι».

ПЕСНА ЗА АРМУРИС

- 1 Денес е инакво небото, денес е инаков денот²²,
денес синовите на војводите ќе јаваат коњи;
само синот на господарот Армурис нема да јава²³.
Тој пак тогаш дете, назад кај мајка си дојде²⁴:
- 5 „Мајко, радувај се на моите браќа.
Може ќе го видиш татка, мајко, ако и јас на коњ се качам.“²⁵

²² Првиот, уведен стих е формулаичен израз, што е типично за усната епска поезија воопшто. Оваа формула со свечен тон често се среќава и во други слични песни на средновековниот (византиски) и нововековниот грчки јазик

Спротивставеноста *небо* (οὐρανός) – *денои/денес* (σημερον) упатува на просторно-временската поставеност на епската песна: денес (сега) се случува нешто важно под оваа небо.

²³ Во овој стих за првпат се споменува името на Армурис (Арμούρης). Во науката се јавуваат неколку толкувања за потеклото и значењето на името на овој херој. Меѓу првите, еминентниот познавач на византиската епика А. Грегوار (Grégoire, H., 1942), се јавува со толкувањето дека *Армурис* е, всушност, деформација од топонимот *Аморион*, седиште на Аморијанската династија и главен град на темата Анатолија од IX век.

Х.-А. Теологистис (Théologitis, H.-A. 2012: 221) ја усвојува оваа теза, но укажува и на можноста името да е заемка од латинскиот збор *armati*, кој значи *вооружени војници*, што во грчкиот ја добил формата ἄρματα (*armata*). Патем, тука се воспоставува и врската со нашиот епски херој Кузман, кој во епската поема на Григор С. Прличев во насловот го добил називот *Армайолос*, односно *Марйолозои* во нашиот народен говор, што беше усвоено и во препевот на Михаил Д. Петрушевски.

Според трето толкување (Smoot, G., 2010: 20), можно е името на Армурис да е во тесна врска со византиските аморијански императори, поточно со Михаил II, кој бил оженет за Арменката (Ерменката) Текле, а исто така, и со неговиот претходник, императорот Лав V, познат и како Арменец (Ерменец). Сето ова заедно упатува на основаната претпоставка за Ерменија како историска и културна подлога од која произлегува *Песнаџа за Армурис*.

На крајот, се споменува и врската на Армурис со легендарниот емир од Мелитена (IX век) по име Умар ал Акта, кој во византиските извори е познат како Амер (Ἄμερ) или Амброс (Ἄμβρος).

²⁴ *Тој ѝаκ ѱοζαиш* (καὶ τότε πάλε) е уште една формула (метрички образец) што се јавува повеќекпати во песнава (в. стихови 15, 19, 67, 79, 102, 115, 125, 166, 173, 192).

²⁵ Ова е типична епска ситуација кога синот (ќерката) презема нешто значајно во присуство на мајката и отсуство на таткото, кој најчесто е во војна или на лов; неа ја среќаваме повеќекратно и во епот за Дигенис и во маркокралевскиот циклус.

- А тогаш му одврати мајката на Армурис:
 „Мал си ми уште, недораснат коњ да јаваш,
 но ако сакаш, добар мој синко, ти јавај.
 10 Ете го горе виси копјето од татка ти твој,
 она што твојот господар татко ко плен го зеде од Вавилон²⁶.
 од горе надолу в злато, украсено со бисерна низа.
 Ако го свиткаш еднаш или го свиткаш повтур,
 а потем го свиткаш по третпат, тогаш ти јавни го коњот.“²⁷
- 15 Тогаш пак синот на Армурис, сè уште малечко дете,
 со плач се искачи горе, а се спушти со насмев.
 Неземено, копјето в раце му беше, се мавташе пред да замавне тој,
 в рацете само му падна, се стресе и мавташе само.
 Тогаш пак детето назад повтур кај мајка си тргна:
- 20 „Сакаш ли, сакаш ли мајко, пред тебе да го свиткам?“
 Мајка му тогаш се сврте кон војводите и рече:
 „Дојдете, видете војводи и подгответе го коњот вранец²⁸,
 оседлајте го, узди му стајте на татковиот му вранец
 што дванаесет години ни еднаш не пивнал вода,
 25 што дванаесет години не бил ниеднаш јаван,
 што врзан за колец го глода железниот жалец.“
 Војводите отидоа тогаш и му го оседлаа вранецот,
 а тој му се препушти в раце, коњаникот свој си го најде.
 Само што рече „збогум“, а измина триесет милји,
 30 сал што му рекоа „со здравје“, измина шеесет и пет.
 Тој побрза и јаваше горе-долу сè до кај брегот на Еуфрат²⁹.

²⁶ Се чини дека Вавилон тука го означува поширокиот регион околу Багдад, седиште на калифатот на Абасидите.

²⁷ Во овој случај, λυγίστης е преведено со *свиткува*, иако има и преводи со *мавија*. Барањето од мајката оваа постапка да се изведе трипати (три свиткувања) е во согласност со епската конвенција според која зрелоста на иницијантот (посветеникот) се потврдува со три извршени задачи (подвизи).

²⁸ Тоа што мајката им наредува на војводите да го оседлаат коњот на малиот Армурис покажува дека се работи за благородничка со виско социјален статус што оди во прилог на претпоставката на А. Грегоар за потеклото на Армурис од византиската Арменска (Ерменска), односно Аморијанска династија.

²⁹ Реката Еуфрат до која доаѓа Армурис има голема симболика. Таа е источната граница на Византија зад која се наоѓа богатото царство на Вавилон, таинствената и пребогата земја на иноверци, кои со својата воена моќ се постојана опасност за Византија. Меѓутоа, во склад со библиските претстави (*Библие*, II, 10. 14), Еуфрат е

- Јаваше погоре-подолу, но премин никаде не најде.
 Саракин од другата страна стои и со потсмев му вели:
 „Саракините имаат коњи што ветрови гонат,
 35 јаребица или гулаб во лет ги фаќаат тие,
 го стигаат зајакот в гора или долу на друмот,
 ги фаќаат и ги држат, а потем пак на слобода ги пуштаат
 и повтур по своја волја трчајќи ги зграпчуваат.
 Па сепак, реката Еуфрат да ја преминат не можат.
 40 А ти со своето коњче сакаш реката да ја минеш?“
 Штом ова младичот го слушна, го обзеде гнев силен,
 го бодна вранецот свој реката за да ја мине,
 но Еуфрат беше моќен, со мил беше исполнет сосем,
 имаше бранови силни, беше разлеан сиот.
 45 Го бодна вранецот свој, го дупна и потера напред,
 тогаш тој викна силно колку што глас го држи³⁰:
 „Фала ти Господи Боже, благодарам илјада пати,
 Ти што сила ми даде и сега што ми ја зеде!“
 Ангелски глас тогаш од небото горе се слушна:
 50 „Всади го копјето твое среде корењето од палми³¹,
 облеката закачи потем на кука од седлото твое,
 та бодни го вранецот свој за да го преминот мине.“
 А овој вранецот го дупна и на другиот брег се најде.
 Не оставајќи ни рубата да се осуши, младичот
 55 го бодна вранецот свој и навали на Саракилот
 та силно го удри и челуста му ја скрши:
 „Кажи ми, море Саракине³², каде е војската ваша?“

и еден вид света река чии извори се наоѓаат во Рајот, како што, впрочем, се вели и во епот за Дигенис (Г 7. 7-9).

³⁰ Формулаичниот израз *ишој викна силно колку што глас го држи* се јавува повеќе пати во делово, а веројатно претставува реминисценција на сличната постапка на хомерските херои во критични моменти.

³¹ Мотивот на преминување река, при што се јавува копјето во центарот на вниманието, на разни начини е присутен и на други места, на пример и во Гротаферата верзијата на епот за Дигенис (Г 5. 30-33 и Г 5. 58-59).

³² Зборот *μωρέ (mōre)* во изразот *Εἰπέ, μωρὲ Σαρακηνέ*, т.е. *Кажи ми, море Саракине (Арајину)*, денес на разни јазици обично се преведува со *џлујак* или *будала*, со што се добива пресилен израз, кој потоа бара објаснение (оправдание) за употребата: зошто овде Армурис го навредува Саракилот нарекувајќи го *џлујак*? Во

- Тогаш Саракинот му рече на Армурис:
- 59 „Боже мој, што прашање јуначко е ова,
59β прво челуста ми ја скрши, а прашува дури потем.
60 Жими Сонцето – богот мој мил и неговата мајка³³,
вчера до сто илјади се бевме збрале,
сè најдобри избрани борци со зелени штитој³⁴,
секој бестрашен од нив со илјада да се бори,
против илјада или десетпати толку, колку и да се.“
- 65 Го бодна вранецот свој и горе на ридот се качи,
та војската ја виде што безбројна му се стори.
Тогаш пак се замисли младичот и себе си рече:
„Ако ги нападам невооружени сега, потем ќе речат
дека поразени биле оти невооружени сум ги нашол.“
- 70 Тогаш се провикна силно колку што глас го држи:
„Еј вие пци Саракини, земете оружје и пансир на гради,
пансир на гради ставете брзо, пци погани едни,
сомнеж да не ве јаде оти Армурис е сега пред вас,
Армурис, чедо на Армурис, Арест – синот на Армурис!“
- 75 Жими Сонцето – богот мој мил и неговата мајка,
колку што свезди на небото има и на дрвјата лисје,

случајов може и да се најде некое оправдување, затоа што Саракинот му се потсмева на херојот, кој се обидува да го помине непроодниот Еуфрат. Меѓутоа, тешко е на оваа линија да се објасни случајот кога и арапскиот емир на истиот начин (*море, Саракине!*) му се обраќа на својот истоплеменик без никаква посебна причина. Споредбата на двократната употреба покажува дека изразот (гр. *μωρέ*) ја нема таа значенска тежина што обично му се придава, што дозволува на македонски јазик да го задржиме изразот каков што е во оригиналот, со оглед на неговата традиционална употреба кај нас во вид на архаизам.

³³ Во случајов повторно се работи за формулаичен израз, кој овојпат зафаќа цел стих: *Μὰ τὸν κύρ ἥλιον τὸν γλυκύν, μὰ τὴν γλυκεῖαν του μάνα.* На поетички план, тоа е уште еден јасен доказ за усниот карактер (потекло) на оваа поетска творба. Се работи за формула што во делово се јавува уште на пет места, во стиховите: 75, 86, 94, 153 и 160. Од друга страна, заколнувањето во Сонцето бог и во неговата мајка несомнено упатува на остаток од претхристијанскиот соларен култ овоплотен во богот Аполон или во персиското божество Митра.

Неговото присуство во христијанскиот контекст само покажува дека античкиот култ на Сонцето доживеал трансформација во христијанскиот свет, при што во православната црква Сонцето се изедначува со појавата на Христа.

³⁴ Бојата на штитовите не е случајна. Зеленото е симбол на светост кај муслиманите.

- толку на враните коњи седла им фрлени беа,
 ги оседлаа, им ставија узди и скокнаа да ги јаваат.
 Тогаш пак младичот и самиот за борба се готви:
 80 од ножницата посребрена го извлече мечот свој сјаен,
 го фрли кон небото горе и пак в раце го зграпчи.
 Го бодна вранецот свој и кон непријателот пријде³⁵:
 „Од родот мој нека ме бришат ако ли поштедам некој!“
 И тогаш јуначки се втурна во славниот бој,
 85 првин на страните удри, а потем средината ја разби.
 Жими Сонцето – богот мој мил и неговата мајка,
 цел ден ги биеше силно наспроти речниот ток,
 и цела ноќ ги биеше долж речниот удолен ток.
 ничкоса еден, ничкоса друг, не поштеди ниеден од нас.
 90 Тогаш се симна од коњот младичот малку да здивне.
 А еден пес Саракинец, пес најпоган од сите,
 од грмушката скокна и вранецот му го грабна,
 од грмушката скона и боздоганот му го грабна.
 Жими Сонцето – богот мој мил и неговата мајка,
 95 четириесет милји пеш го гонеше Армурис,
 и уште четириесет и четири пеш со оклопот свој.
 96β Го стасал најпосле кај Сиriskите порти³⁶,
 го извадил мечот и му ја отсекол раката³⁷:
 „Оди сега Саракине, однеси им порака ваков!“
 А таткото негов³⁸ пак беше седнат пред затворската порта,
 100 та вранецот негов го позна и боздоганот на синот свој,

³⁵ Јавањето на црн коњ, *вранец* (μοῦρος), е честа појава во византиската епика, а се јавува и во нашите песни за Марко Крале. Меѓутоа, овде се чини дека појавата на јавачот на црн коњ, кој сее смрт околу себе, одговара на претставата за апокалиптичниот коњаник како симбол на смртта.

³⁶ *Сиriskиџе ѝорџи* го означува преминот меѓу Таурис и Антитаурис, планини во Мала Азија помеѓу Киликија и Кападокија.

³⁷ А. Грегоар претпоставува дека осакатувањето на Саракиноот и неговата појава како еднорак борец што доаѓа пред емирот (стих 124 и натаму) е лик што ја одразува историската фигура на Умар ал Акта, емирот од Митилена (прекарот *ал Акџа* означува еднорак човек, *κουτσοχέρη* (*koutzo-herē*), што кај нас може условно да го предадеме како „куц во однос на раката“, запазувајќи го грчкиот изворник, кој е задржан во македонскиот јазик. В. повеќе во интерпретативниот дел напред.

³⁸ Се мисли на таткото на Армурис, кој се наоѓа во заточеништво кај емирот.

- но јавачот не го виде и душата му се свила.
Тешко застенкал, тешко, и кулата сета се стресла.
А тогаш пак емирот на своите војводи им рече:
„Одете и видете војводи, зошто застенка толку.
105 Ако храната му е лоша, дајте му од мојата тогаш,
ако е виното лошо, од моето нека си пие,
ако пак затворот смрди, закадете со миризба слатка,
оковите ако му тежат, дајте му полесни тогаш.“
А стариот пак Армурис, на војводите вака им рече:
110 „Храната не ми е лоша за да од неговата јадам,
виното не ми е лошо за да од неговото пијам,
оковите не ми тежат за да ми дадете полесни;
та вранецот јас го познав и боздоганот на синот мој,
но јавачот не го видов и душата ми се свитка.“
115 А тогаш пак емирот на Армурис му рече:
Почекај мој Армурис, почекај уште малку,
трубите силни да грмнат и роговите моќни,
Вавилонија да се збере и целата Кападокија,
каде и да е синот твој тогаш,
120 со одзади, одзади врзани раце, ќе го доведат синот твој.
Чекај Армурисе само, почекај само малку.“
Грмнаа трубите силни, и роговите моќни
за да ја зберат Вавилонија и Кападокија,
но не дојде никој, сал оној со едната рака.
125 А тогаш емирот пак на едноракиот му рече:
„Кажи, море Саракине, каде е нашата војска?“
А Саракинот тогаш на емирот му рече:
„Чекај господару мој, почекај само малку
светлина очите да ми видат, душата да ми здивне,
130 а крвта пак да се пробие во милата ми рака.
Тогаш јас ќе ти кажам каде е нашата војска.
Вистината ќе ви ја кажам, војводи, без да ве лажам.
Вчера се бевме збрале до стотина илјади борци,
најдобрите избрани сите, сите со зелени штитој,
135 меѓу нив имаше такви што од илјадници не се плашат
ни од илјада, ни од десет илјади ниту од безброј борци.

- Се појави детенце мало од вишната планина дива,
та викна оттаму силно, колку што глас го држи:
„Еј вие пци Саракини, земете оружје и пансири згора,
140 не сомневајте се веќе дали Армурис е пред вас
Армурис, чедо на Армурис, Арест – синот на Армурис!“
Жими Сонцето – богот мој мил и неговата мајка,
колку што на небо свезди и лисја на дрвјата има,
толку се ставија седла на коњите нивни.
- 145 Ги оседлаа, ги зауздаа и скокнаа да ги јавнат.
Тогаш и самото момче се подготви за бојот:
за миг од ножница од сребро го извлече мечот
кон небо тој го фрли и зграпчи во раката своја.
- 150 Го бодна тој врнецот свој и тргна во борба:
„Од родот мој нека ме бришат ако ли поштедам некој!“
Првин на страните удри, а потем средината ја разби.
Жими Сонцето – богот мој мил и неговата мајка,
цел ден ги биеше силно наспроти речниот ток,
155 и цела ноќ ги биеше долж речниот удолен ток,
ничкоса еден, ничкоса друг, не поштеди ниеден од нас.
Тогаш се симна од коњот младичот воздух да земе.
А јас пак добар и итар во грмушка се скрив,
од грмушката скокнав и вранецот му го грабнав,
- 160 Жими Сонцето – богот мој мил и неговата мајка,
четириесет милји пеш ме гонеше Армуриј,
и уште четириесет и четири пеш со оклопот свој.
Ме стаса најпосле овде кај Сиriskите порти,
го извлече мечот и ми ја отсеке раката:
- 165 „Оди сега Саракине, однеси им порака ваков!“
А емирот тогаш пак на Армурис му рече:
„Доблесни тоа се дела, Армурисе мој, што син ти ги сторил.“³⁹
Тогаш пак мојот Армурис напиша убаво писмо,
со птицата тој го прати, убавата ластовичка:

³⁹ Општо земено, ликот на арапскиот емир е предаден во позитивно светло. Тој прво се грижи за заточениот татко на Армурис, кој стенка во занданите, па праќа луѓе да видаат дали нешто му недостига (стихови 103–108), а сега пројавува респект спрема херојските дела на неговиот син. Сето ова говори за едно време кога христијанскиот и арапскиот (муслиманскиот) свет не се наоѓаат во остра конфронтација.

- 170 „Кажи му на тој мој син песји, на тоа чедо копиле,
кај било Саракин ако сретне, милостив да биде,
да не падне в негови раце и милост да нема.“
Тогаш пак младичот напиша убаво писмо,
со птицата тој го прати, убавата ластовичка:
- 175 „Кажете му на мојот татко и милиот ми господар,
сè додека домот мој со два катанци заклучен го гледам,
и додека мајка ми облечена во црнина ја гледам,
и додека сестра ми облечена во црнина ја гледам,
штом ќе најдам некој Саракин, крвта ќе му ја испијам.
- 180 А ако ме налутат силно, во Сирија дури ќе слезам,
тесните улички сириски со исечени глави ќе ги наполнам,
сувите клисури сириски со крв ќе ги исполнам.“
Штом ова емирот го слуша, страв го обзеде сиот.
Емирот тогаш повтур на војводите им рече:
- 185 „Одете, одете војводи, ослободете го Армурис,
водете го в бања за да се искапе и промени,
па потем на ручек нек’ дојде за да јаде со мене.“
Та отидоа војводите и го ослободија Армурис,
прангии му извадија, од оковите тешки го ослободија,
- 190 во бања го одведоа и тој се искапе и промени,
го доведоа кај емирот и тој со него седна да јаде.
А емирот тогаш повтур на Армурис му рече:
„Оди, оди си Армурис мој во твојата ти земја родна,
на твоето дете му речи дека зет јас сакам да го правам,
- 195 не за братучетка моја или за внука од братот,
туку за мојата ќерка, што очите ми се мои и видот.“⁴⁰
На твоето дете му речи,
ако ли најде на Саракин нека се смилува нему,
а ако ограби некој, да делиме заедно пљачка
- 200 и љубов меѓу нас да има.

⁴⁰ Завршниот дел на песнава, во која емирот му ја нуди својата ќерка за жена на младиот Армурис, не е само општопознат фолклорен мотив туку и израз на желбата за помирување меѓу двете конфесии и цивилизации.

*КУЛТУРНИТЕ ИНТЕГРАЦИИ И СТАБИЛНОСТА НА БАЛКАНОТ**

*Текстовите од овој тематски блок се подготвени во рамки на проектот „Културните интеграции и стабилноста на Балканот“, раководен од акад. Катица Кулавакова (МАНУ) и проф. Милена Божикова (БАН). Овој темат содржи неколку реферата од вториот дел на проектот со наслов „Споделени места на (балканската) меморија“, конференција одржана во БАН, Софија, 26-27.10.2016 година. Другите реферати се објавени во специјален зборник на БАН (2017).

Маја ЈАКИМОВСКА-ТОШИЌ

ПРОСЛАВАТА НА КУЛТОТ НА СВ. ЈОВАН ВЛАДИМИР НА БАЛКАНСКИТЕ ПРОСТОРИ

Айсѝракиѝ

Истражувањето е насочено кон општобалканската прослава на култот на св. Јован Владимир, како прослава што е пошироко распространета на балканските простори. Значајно е да се утврдат облиците на нејзиното манифестирање, што може да придонесе во изградба на општа балканска миросгледска претстава (светоглед) врз фонот на одредени заеднички религиозни манифестации и културолошки феномени. Ваквите светителски фигури играат улога на премостувачи на нетрпеливостите кои постојат меѓу балканските народи и кои овозможувале соживот и еден вид културен „синкретизам“.

Клучни зборови: св. Јован Владимир, светителски култ, културен синкретизам, општобалкански прослави, религиозни манифестации

Годинава (2016) се навршува еден милениум откако св. Јован Владимир, кој живеел и дејствувал како кнез Дукљански, маченички го завршува својот живот. За него византискиот хроничар Јован Скилица, кон крајот на XI век, вели дека е „правичен, мирољубив и полн со доблести и дека за време на неговото владеење во Драч и соседните области владеел мир...“, а неговиот култ потекнува и се слави особено во Дукља (Зета), Далмација, Албанија, Македонија и Бугарија (Vujićić 2016, 37). На 22 мај по јулијанскиот, односно на 4 јуни по грегоријанскиот календар во 1016 година тој со измама бил погубен во Преспа, во периодот на Самуиловото Царство, чијшто вазал и

бил, а по смртта на Самуил (1014), во времето кога по династичките борби на престолот доаѓа Јован Владислав (1015–1018). Неговото христољубие и трагична судбина придонесува да се изгради култен светителски облик, а балканските народи да го прифатат како свој великомаченик, и со посредство на книжевната и на ликовната традиција да го воспостават и да го прошират неговиот култ. Иако неговото страдање не е поврзано со директна жртва за христијанската вера, туку маченичката смрт се случува поради односите на тогашните две ранохристијански балкански држави: Кнежевството Дукља и Самуилово Царство, тоа не ги спречило грчките, македонските, бугарските, албанските, хрватските и српските хагиографи и историографи низ долг хронографски преглед, а во поширока културолошка смисла, да го третираат Јован Владимир за свој кнез или светец. Но, она што го подвлекува во последно време црногорската историографска наука е дека тој како светител-чудотворец, почитуван во повеќето балкански држави, е пред сè, дукљански кнез и едно време македонски вазал (Perović 2016, 34). Сепак, во изградбата на култот на св. Јован Владимир се преплетуваат различни народносни, религиски и културни супстрати, кои трајно ја облагородуваат културната ризница на балканските народи.

За неговиот животен подвиг постојат многу повеќе хагиографски и летописни состави, записи со легендарна основа, отколку верифицирани историски сведоштва, а за значењето на неговата необична брачна љубов со Косара и трагичната животна судбина, напишана се голем број книжевни дела на повеќе европски јазици (Jovović 2016, 88–91). За неговата животна сторија сведоштво се и подоцнежните, според нивното датирање, легенди и преданија, со сомнителна веродостојност во однос на историските сведоштва, а во кои се обликува подоцнежната историја на култот на св. Јован Владимир.

Постои обемна научна литература која ги проследува бројните аспекти на сложеноста на постанокот и одржувањето на култот на овој светител низ вековите, на што особено ни укажуваат и најновите изданија по повод овој значен јубилеј, како што се двете изданија од група автори: *Dukljanski knez Sveti Vladimir (970–1016)* (Podgorica: Fondacija “Sveti Petar” i Narodni Muzej Crne Gore, 2016), и: *Свети Јован – хагиографија, химнографија, иконографија* (Скопје: МПЦ-ОА, 2016), каде што во специјализираните студии се третираат значајни аспекти и нови аспекти на сознанијата сврзани со дисперзијата на култот кон уважениот светител, со приложена исцрпна релевантна научна литература за односнава проблематика. Овде би сакале, меѓу другата значајна литература, да го споменеме и критичкото издание на еден од најзначајните извори за проследување на сторијата за св. Јован Владимир – Летописот на попот Дукљанин или Барски родо-

слов: *Gesta Regnum Sclavorum*, I–II. Pr. D. Kunčer, T. Živković, Beograd 2009, со бројни критички коментари, што потврдуваат дека настанокот на култот на св. Јован Владимир се врзува за крајот на XI век, во период кога најверојатно настанува и неговото житие (*Gesta Regnum Sclavorum* 2009: I, 125–139, II, 262–271).

Во процесот на воспоставување на неговиот култ, значаен е преносот на неговите мошти, кои веќе покажале светителски знаци, од местото на неговата погибија во Преспа (Македонија) до црквата Пречиста Краинска кај Скадарското Езеро, по барање на неговата сопруга Косара, настан што се споменува во Житието на св. Владимир во споменатиот Летопис на попот Дукљанин.

Култот на св. Владимир постепено се ширел во средновековна Дукља, во областите јужно до Скадарското Езеро, во приморските делови на средновековниот град Свач, во близината на Улцињ и реката Бојана. Популарноста на неговиот култ најнапред била изразена во средновековна Зета, за култот да се прошири и да се негува во наредните периоди особено во Албанија и во Македонија, а преку Летописот на попот Дукљанин тој да продре и во пошироките културни кругови на Далмација и Дубровник. Податоци за развој на култот на св. Владимир во дијецата на Барската надбискупија во периодот од крајот на XIII и почетокот на XIV век, како и за постоењето на неговото житие со кое се служело свештенството на надбискупијата добиваме токму од списот *Gesta Regnum Sclavorum*. Истражувањата во посоченото издание ги уточнуваат досегашните непрецизни сознанија во однос на неговата хронологија и укажуваат дека е можно кодексот да го пишувал тогашниот бискуп Рудгер меѓу 1298 и 1301 година во Бар (*Gesta Regnum Sclavorum* 2009, II, 350–372). Притоа, во посоченото критичко издание се истанува дека првата верзија можно е да настанала помеѓу 1295 и 1298 година во Сплит, а конечната верзија, која е со попоширен состав, помеѓу 1299 и 1301 година во Бар, по нарачка на Павле Шубиќ, најмоќниот хрватски благородник на тоа време. Тоа потврдува дека во овој период култот на св. Јован Владимир е сè уште жив во овие предели и дека постоело житие што Рудгер го користи и чишто делови ги внесува интегрално во својот спис. Притоа, на верниците им препорачува дека доколку сакаат да дознаат повеќе за животот и чудата на светецот, да го користат неговото житие. Се чини дека за одржување на неговиот култ пресудна улога имала основаната Барска надбискупија во времето на Бодин (1089), синот на Михајло (1078), кој успеал од антипатата Климент III (1084–1100) во 1089 година да добие повелба со која Бар бил издигнат на рангот на архиепископија, поради што и настанувањето на житието на св. Владимир се бара во периодот на 1075 и 1089 година. Тоа настанало како потреба на дукљанските кралеви на својата држава да ѝ прибават атрибути,

кои биле неопходни во средниот век – признавање на кралската титула, назначување свој архиепископ и владетел, зачетник на династија. Поради тоа и се смета дека Барската архиепископија го чува споменот за светителот, кој е земен за модел на светец втемелувач на династија, и преку оваа, најверојатно, најстара форма на житието, која подоцна, според истражувачот на GRS Тибор Живковиќ, од неговиот автор Рудгер била користена во латинска верзија (*Gesta Regnum Sclavorum* II 2009, 264–265).

Хагиографските податоци и некои историографски извори потврдуваат дека Јован Владимир бил вешт воин, но истовремено правичен и мирољубив по својата природа, па во одбранбената војна против Самуил ја предал својата војска за да ја поштеди од погибија и секакво зло, станувајќи самиот заробеник и маченик. Својата благородност ја платил со многу висока цена и умрел со маченичка смрт по примерот на св. Јован Крстител. Прогласен е за блажен во римокатоличката црква и за светител во источноправославната црква, бидејќи бил подготвен да ја предаде својата душа на Бога и на Исус Христос, како нивен посветен духовен следбеник.

Во 1215 година, кога епирскиот деспот Михајло ја освојува Краина, тој наложил да се пренесат моштите на св. Владимир во Драч, со што овој дукљански светител е прогласен за небесен заштитник на градот (Perović 2016, 21). Албанскиот владетел Карло Топи, кој потекнува од познато арбанашко семејство и сродник на неаполските Анжујци, откако во 1381 година го обновил манастирот „Св. Јован“ – Шин Гон во близината на Елбасан, таму ги пренел и моштите на светецот. Ктиторскиот натпис над влезната врата во целост е зачуван на три јазици – латински, грчки и словенски, и јасно го означува периодот од 1381 и 1383 година во кој Топи го обновува манастирот, претходно оштетен од земјотрес, и дава податок дека тука го донел кивотот со светите мошти на Јован Владимир (Novaković 1895, 226–227). Овој чин на пренос на моштите се чини дека е од исклучително значење во процесот на ширење на неговиот култ и на пошироки подрачја, особено во подоцнежните периоди. Карло Топи прв допир со култот на светецот имал во Драч, чиј господар бил со одредени прекини во периодот од 1368 до 1387 година. Неколку векови подоцна зографот Константин Спатараку во 1739 година ја насликува познатата житијна икона на св. Јован Владимир¹, каде што во 12 сцени се прикажани најважните епизоди од животот на светецот, а 13-тата сцена претставува ктиторска композиција, каде што е прикажан Карло Топи како господар со круна и жезол, кој стои и покажува на црквата што ја подигнал

¹ Иконата била насликана за иконостас на црквата „Св. Богородица“ во манастирот Арденица, Музакија и денес се чува во збирката на Музејот на средновековните уметности во Корча

како своја задужбина, подвлекувајќи ја неговата заслуга во процесот на зачувување и ширење на култот на светецот (Cvetkovski 2016, 152, 177). Црквата станува ново средиште од каде што ќе се почитува и ќе се шири култот на светителот во наредните столетија на просторите што биле духовно и црковно потчинети на Охридската архиепископија (Снегаров 1995, 226–338; Грозданов 1980, 179–183), која одигрува значајна улога во процесот на воздигнување и проширување на неговиот култ на целиот Балкан. Од 1925 година моштите на светецот се наоѓаат во Соборната црква во Тирана, под покровителство на Албанската православна црква. Главата на светецот денеска се чува на Света Гора, а дел од моштите се наоѓаат во црквата „Св. Никола Геракомија“ во Охрид.

Набргу по обновата на манастирот, областите на централна Албанија се освоени од Османлиите, со што се поставува прашањето за опстанок на манастирот и на култот на светителот во новите политички околности. Но, набргу по освојувањето Елбасан станува значен административен и економски моќен центар, што доведува до негово брзо населување со муслиманско и христијанско население. Од подоцнежната историја на манастирот, особено од периодот на XVII век, угледни христијани: Власи, Грци и Албанци стануваат и главни покровители и донатори на манастирот. Сето тоа овозможува во овие сложени времиња да се одржи култот на светителот. Во ширење на неговиот култ голема улога одигрува Охридската архиепископија, преку финансирање на печатените изданија во коишто се содржат состави посветени на св. Јован Владимир, како и во процесот на изработка на иконографски претстави на пошироки подрачја под нејзина јурисдикција, главно на просторот на Македонија и на Албанија.

Неговиот култ главно се распространува преку пишаните извори, од кои како најстар пишан извор во кој се споменува кнезот Владимир се смета Кратката историја од крајот на XI век на византискиот хроничар Јован Скилица (*Vizanijski izvori* 1966, 117–119), а како најпроследуван во науката се смета првостепениот извор – веќе споменатиот Летопис на попот Дукљанин – *Gesta Regnum Sclavorum* (латинска верзија на летописот), чиј интегрален дел го чини и Житието на св. Владимир. Според општа оценка, житието настанало најверојатно непосредно по смртта на светецот, но како што и изворникот на Летописот не е зачуван така ниту изворното житие не е зачувано, а до нас стигнале само оние највпечатливи места што ги пренел по свој избор составувачот на Летописот. Како што веќе истакнавме, според Т. Живковиќ настанокот на житието на св. Владимир треба да се бара во периодот меѓу 1075 и 1089 година, бидејќи временскиот контекст ги условувал и политичките и духовните процеси, во период кога житието требало да послужи како темел на новата династија, по што

на дукљанските владетели им се признавала кралската титула и, врз тие основи, според папската була од 1089 година, Барската бискупија се воздигува на ранг на надбискупија и митрополија (*Gesta Regnum Sclavorum* II 2009: 268–268). Во тој контекст се подвлекува важноста на воспоставување култ на свет владетел, основоположник на династија, со што во средновековието е создадена потребната атрибуција неопходна за создавање државен легитимитет (Jovović 2016, 71).

Овие анализи одат во прилог на тезата дека култот на св. Јован Владимир е воспоставен уште во XI век. Така, според попот Дукљанин, кнезот Владимир покажал светителска моќ уште во текот на својот живот, кога на негова молба Господ ги уништил змиите од кои страдала неговата војска; тој не е убиен од заседа додека патувал во Преспа на покана на Јован Владислав, бидејќи на војниците им се привидувало дека Владимир патува со витези, кои како да „имале крилја и носеле трофеи“, што упатува на претставата дека се ангели; на убиецот Владислав му се привидува мртвиот Владимир во лик на вооружен ангел, а светечкиот ореол на Владимир е особено потенциран по неговата смрт, кога крај неговиот гроб луѓето кои се молеле – оздравувале. Кнезот Владимир во Летописот повеќе пати е именуван како *beatus*/блажен, што е прв степен кон светост, и трипати *sanctus*/свети. Неговото тело од Преспа е пренесено со најсвечени почести во црквата „Света Марија“ во Краина, (датирана од X–XI век), кои ги приредува црквата со пеење химни и похвали (*cum hymnis et laudibus*), што на некој начин се сметаат и за основа на *Vita Sancti Vladimiri*, што е внесено преку делови во *Sclavorum Regnum* (Jovović 2016, 73).

Според најпроследуваниот извор – Летописот на попот Дукљанин – се врши и одредена реконструкција на личната историја на светецот Владимир, но и на историските околности од крајот на X и почетокот на XI век. Бурните историски збиднувања во јужнословенските земји во овој период ги предводи царот Самуил. Тој во 997 година ја напаѓа Дукљанската кнежевина, ја поразува дукљанската војска и го заробува младиот дукљански кнез Владимир. Во Летописот на попот Дукљанин во 36-тото поглавје, во кое преовладуваат и хагиографски и легендарни елементи, подробно е опишана страдалничката судбина на кнезот Владимир и љубовта со принцезата Косара, ќерката на Самуил. Според овој извор, кнезот Владимир е млад и образован, благородник по потекло и по дух, кој робувајќи во Преспа бил посетуван, според старите средновековни обичаи, од Самуиловата ќерка Косара, која им помагала на заробениците, и која се вљубила во Владимир. Самуил го благословува нивниот брак не толку од сентиментални, колку од политички причини, враќајќи му ја на управа Дукља, додавајќи му ја и Драчката област. Самуил го прави ова мотивиран од партнерството во обезбедувањето на своите територии, поради по-

стојаните напади од страна на Византија. Владимир бил верен и посветен Самуилов вазал за време на неговиот живот, но и по смртта на Самуил (1014), кога на престолот на некогашната моќна држава доаѓа Самуиловиот син Гаврил Радомир, кој бил убиен од својот братучед Јован Владислав (1015). Доаѓајќи на престолот Владислав сакал да ја врати превласта над Дукља и Драч. Сакајќи да ја оствари својата цел, тој трипати го канел Владимир да дојде во Преспа, праќајќи му дарови, меѓу кои и златен крст како залог за пријателство и приврзаност. Владимир ја прифатил поканата дури откако добил дрвен крст, симбол на Христовото страдање, како залог за добри намери. Кога кнезот Владимир стигнал во Преспа, по излегувањето од црквата во која се помолил, по заповед на царот Владислав му била отсечена главата. Долго потоа Косара молела да ги добие посмртните останки на својот сопруг и да ги пренесе во манастирот Пречиста Богородица Краинска до Скадарското Езеро. Царот Владислав не успеал да ја зачува Дукља и Драчката област, бидејќи во 1018 година бил поразен од Дукљаните кај реката Бојана, битка во која и самиот го губи животот. Подоцна, Самуиловото царство потпаѓа под византиска власт, како и Кнежевството Дукља.

Голем дефицит со изворни материјали, кои би помогнале во реконструкција на дејствувањето на светецот, се согледува во уништувањето на драгоцената средновековна архивска документација на Барската надбискупија, со оглед на фактот што најстариот зачуван документ во оваа црковна институција потекнува од 1731 година (Јововиќ 2016, 85). Ваквата состојба се јавува поради променетите политички околности со доаѓањето на Османлиите во 1571 година, кога се означува крај на една историска епоха за градот Бар. Оваа празнина со историски извори се пополнува преку активностите на дубровничките и далматинските книжевници и историчари од доцниот средновековен период, бидејќи преку нивните рецепции и интерпретации на хагиографијата на дукљанскиот кнез, претставата за него трајно е зачувана. Така, прв помен на св. Владимир имаме кај Марко Марулиќ во 1510 г., во хрватската редакција на Кралството на Словените, во која се споменуваат делата *Methodius* и *Liber gestorum beati Vladimiri*, но притоа, Марулиќ не ги презентира во својот текст, туку само ги упатува заинтересираните читатели кон нив. Притоа, непознато е која предлошка на Летописот на попот Дукљанин ја имал Марулиќ, со оглед на податокот дека тој го испуштил житието на св. Јован Владимир, а земајќи го предвид фактот дека редакциите на Летописот на Мавро Орбини од 1601 година и на Иван Луциќ од 1661 година го содржеле житието на светецот.

Особено е значајно делото Кралство на Словените од Мавро Орбини (Ристовска-Јосифовска 2001), настанато врз основа на Лето-

писот на попот Дукљанин, на усни преданија и други пишани извори. Неговото дело настанува со идеја да се реафирмира потиснато словенско минато низ тенденцијата на авторот за обединување на Словените во нивното ослободување од османлиското ропство. Во третиот дел на Кралството на Словените под наслов: Историја на кралевите на Далмација и другите околни илирски краеве. Од лето Господово 495. до 1161. се наоѓа животописот на кралот Владимир (Dragić 2010, 518–519; Jovović 2016, 86). Во овој контекст го споменуваме и делото на католичкиот свештеник Павао Ритер Витезовиќ под наслов: *Vitas & martyrium B. Vladimiri Croatiae regis*, печатено во 1701 година, користејќи се, во основа, со Летописот на попот Дукљанин, што се вклопува во целокупното хагиографско дело на Витезовиќ насочено кон обединување на сите словенски/илирски светители во единствен компендиум, за што сведочи неговото необјавено дело *Indigetes Illyricani* (Jovović 2016, 87).

И големиот творец во периодот на илиризмот – Петар Прерадовиќ (1818–1872) напишал оперско либрето во четири чина „Владимир и Косара“ во педесеттите години на XIX век, а врз база на народните преданија, и врз основа на хрониката во стихови од познатиот далматински книжевник фра Андрија Качиќ-Миошиќ *Razgovor ugodni naroda slovinskog* (1756), во чиј состав се наоѓа *Pisma od kralja Vladimira*, создадена врз основа на народната традиција. Сите овие споменати дела, како и други состави сврзани со хрватскиот простор, создавани во периодот од XVI до крајот на XVIII, како и во XIX век, влијаеле св. Јован Владимир да биде застапен во *Litanije svetca Dalmacije*, каде што е поместено неговото кратко житие и каде што е именуван како блажен крал на Далмација и великомаченик (*Litanie* 1882, 37–38). Овдешното застапување било повод светителот да добие посебна одредница во делото *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog krišćanstva*, претставен како Иван Владимир, каде што е објаснет настанокот и развојот на култот на светецот (*Leksikon* 1979, 284–285).

Култот на светецот стигнал и до Словенија, што се согледува во објавената песна за Владимир и Косара од Ј. Н. Ашман во Илирскиот лист („*Illyriches Blatt*“), кој излегувал на германски јазик како додаток на Љубљанските новини за наука, забава и образование во 1831 година. Во весникот „*Slovenska bčela*“ во 1851 година објавена е новела „*Vladmir in Kosara*“ (*Izborna povest*) во продолженија, од младиот автор Лука Светец (Подгорски) (Jovović 2016, 89).

Хагиографските податоци во Летописот на попот Дукљанин, што го третираме како главен извор за светецот, во голема мера се разликуваат во однос на оние изложени во грчкото житие на светецот напишано од Козма, митрополитот на градот Кетија на Кипар, и пе-

чатено по налог на Јован Папа во 1690 година во Венеција во состав на Аколутија (Melovski, 2016: 59–64). Преносот на моштите прво во Драч, а потоа во Елбасан, најверојатно условиле појава на грчка легенда за светецот, создадена според изгубен словенски оригинал, инкорпорирана во житието на Козма. Така, на молба на Јован Папа да се напише ново житие на светецот, со оваа задача се зафаќа тогашниот игумен на манастирот „Свети Јован Владимир“ – Козма Китијски, некогашен митрополит на градот Китија, а во време на пишување на житието настојник на Охридската архиепископија. Најверојатно Козма не го познавал постарото житие на Јован Владимир, ниту имал на увид некои поверодостојни историски извори, за кои самиот кажува дека се опишани во голема книга, која со текот на времето се изгубила, и во која имало „повеќе и од литургија и од повест“ (Melovski, 2016: 62). Сиџето на житието го гради врз основа на локални преданија и легенди, главно од околината на Елбасан, кои се со сомнителна веродостојност, и составува имагинарна сторија со голем број неверојатни, фантастични настани, лишена од историска заснованост. Така, во житието Владимир царувал не само над Бугарите туку и над Србите, Арбанасите, Далматинците и Илирите, а го победил и царот Василие Порфирогенет. Овде веројатно се мисли на Василиј II, со кого војувал Самуил, а не Владимир. Верната сопруга Косара во оваа верзија на житието не ја исполнува својата симболична улога, туку овде се споменува анонимна жена, која го издала и преку заговор заедно со својот брат му ја отсекала главата на Владимир, која тој, така отсечена, ја држел во своите раце. Овој дел можеби настанал врз основа на народното предание во коешто Косара кова завера против својот сопруг Владимир (Rotković 2016, 57).

Од друга страна, токму оваа неверојатна компилација заснована на нејасни и непрецизни историски податоци, во кои Козма внесува одредени настани и личности од средновековната историја на Балканот кои не кореспондираат докрај со историската вистина, ќе даде повод подоцна, во периодот на романтизмот, за различни, главно неосновани интерпретации за личноста на дукљанскиот владетел св. Јован Владимир, а во интерес на различни политичко-црковни аспирации. Овие податоци исто така нè упатуваат на претпоставката дека многу порано старото оригинално житие, кое делумно ни е познато според Летописот на попот Дукљанин, било изгубено и останало непознато не само за монасите на манастирот туку и за поширокиот круг верници и почитувачи на култот на светецот Јован Владимир.

Во ова прво венецијанско печатено издание на Аколутијата од 1690 г. од страна на приредувачот Јован Папа, во предговорот се наведува дека таа е печатена со сопствени средства и со намера да се подарува и да се шири на подрачјето на сите цркви и манастири

под јурисдикција на Охридската архиепископија. Ова издание освен проложното житие ја содржи и службата на светецот, а на насловната страница има минијатура со претставата на самиот светител, што ќе стане значаен прототип за голем број негови портрети што се создавале во текот на XVIII и на XIX век (Грозданов 1983, 210–213).

Во овој контекст важно е да се одбележат и неколкуте зачувани листови во ракопис од збирката на В. И. Григорович бр. 167 (820) од Националната библиотека во Москва, што според истражувачката В. Т'пкова-Заимова датираат од крајот на XVII и почетокот на XVIII век (Таркова-Займова 1967, 179–189). При иследувањето се воочуваат одредени разлики меѓу текстот на венецијанската Аколутија од 1690 година и записите на овие листови, што наведува на мислење дека се работи за редакција на Житието на Јован Владимир настаната истовремено со споменатата Аколутија од 1690 година.

Овој момент согледан во печатењето на Аколутијата на светиот Јован Владимир во 1690 година е пресуден во натамошното засилување на култот на светецот, што особено ќе доведе до негово ширење и негување во XVIII и во XIX век, за што доказ се: печатењето на Москополските аколутија во 1740 и 1742 година, во која се застапени житија и служби на словенските светители, кои ги прославува Охридската архиепископија, меѓу кои и житието и службата на св. Јован Владимир, како и повторното издание на Аколутијата во Венеција во 1774 г., т.н. второ венецијанско издание, кое е, всушност, препечатен текст на изданието од 1690 г. во редакција на Јован Папа, а кое содржи и минијатура со претстава на св. Јован Владимир, овојпат според литографската предлошка од Стематографијата на Жефаровиќ од 1741 г. Изданието го приредил Глики (Novaković 1893, 231–234), како што е наведено во предговорот на изданието. Ново издание на Аколутијата е печатено повторно во Венеција во 1858 година според предлошката од Гликиевото издание од 1774 година, а во типографија на црквата „Св. Ѓорѓи“, како што се наведува во предговорот на изданието. Важно за одбележување е дека житието и службата од Аколутијата во 1802 година се преведени на црковнословенски јазик од страна на монасите Лука и Партениј од манастирот Хиландар. Исправки и корекции на текстовите се направени во црквата „Св. Спиридон“ во Трст, а трошоците за печатење ги презел угледниот граѓанин на Трст – Теодор Мекша (Novaković 1893, 243–244).

Така, Аколутијата станува не само текстуална туку и иконографска предлошка, со која се користеле генерации зографи од културното подрачје на Охридската архиепископија во прилог на своите изобразби на претставите на светецот. Светителскиот култ на св. Јован Владимир особено се следи преку претставата на светителот во споменатата Стематографијата на Хистофор Жефаровиќ од 1741

година, како и преку голем број негови портрети и претстави во фреско-живописот и иконописот настанати во текот на XVIII и XIX век на целиот балкански простор (Vujičić 2011, 242–243).

Ширењето на култот особено е поттикнато од Охридската архиепископија од крајот на XVII век, а своите најзначајни облици ги добива во домен на книжевното и уметничкото создавање. Во време на охридскиот архиепископ Јоасаф (1719–1743) со материјална поткрепа од манастирот „Св. Наум“, доаѓа до објавување на познатата москополска Аколутија во 1740 и 1742 година, во која се печатени житијата и службите на словенските светители, кои особено ги прославува Охридската архиепископија, каде што освен житијата на словенските учители Кирил и Методиј и на нивните ученици Климент и Наум Охридски, на Седмочислениците, на св. 15 Тивериополски маченици, на св. Еразмо Охридски, на новомаченикот св. Никола Елбасански (бератски), се печати повторно и житието на св. Јован Владимир според текстот на венецијанското издание од 1690 година (Грозданов 1995, 87–90, 205–206; Јакимовска-Тошиќ 2011, 295–303). Со пропаѓањето на Москополе доаѓа до големо раселување на неговото население, особено во втората половина на XVIII век, кога иселениците што се населуваат во подунавските краевии на Австриската Монархија ја користат оваа Аколутија носејќи ја со себе, со што придонесуваат за проширување на неговиот култ на север, сè до Будим (Petković 1959, 48–49, 64–65). Големiot продор на култот на св. Јован Владимир во периодот пред средината на XVIII во подунавските земји на некогашната Австро-Унгарска монархија се согледува во особено силното влијанието во уметничкото создавање на Христофор Жефаровиќ во иконографското творештво, како и во различни ликовни техники (графика, фрескопис и иконопис), особено продуцирано на подрачјето на Карловачката митрополија (Medaković 1971, 116–117; Cvetkovski 2016, 196–208).

Ширењето на култот на светецот на пошироки подрачја претставува еден од позабележливите моменти во културната историја на Балканот на доцниот среден век, особено нагласен и протежиран од охридско-москополскиот културен круг, што го диктира неговото одбележување низ уметнички форми во значајните културни средишта на тоа време – Охрид, Елбасан, Москополе, Берат, Корча, Света Гора.

Овие податоци укажуваат на фактот дека во периодот на доцното средновековие култот на Јован Владимир се вбројува во редот на најпрославуваните светители, за што доказ се печатените Аколутии во период од два века, како и бројните иконографски претстави на поширокиот балкански терен со мошне интересна иконографска тематика. Најстарите познати портрети на св. Јован Владимир датираат од XVII и XVIII век. За најстар зачуван портрет се смета оној

од црквата „Св. Никола“ во местото Шелцан, во ридовите над Елбасан од 1625 година, претставени на јужниот ѕид од наосот на црквата (Perfus 1989, 124–125, 181). Од зографите кои особено придонесувале за проширување на неговиот култ се издвојуваат браќата Константин и Атанас од Корча, како и нивните синови Трпо и Наум Зограф, кои се познати со сликарските програми како во матичното подрачје на Охридската архиепископија така и на Света Гора. Уште во најраните години Константин и Атанас го сликаат портретот на св. Јован Владимир, а како најрано нивно остварување е претставата во Москополе од 1745 г. на јужната фасада на црквата „Св. Атанасиј“. Следниот негов портрет го сликаат во црквата „Св. Никола“ во Москополе заедно со св. Наум Охридски. Во Албанија исто така позната е претставата на светецот во манастирот „Св. Апостоли Петар и Павле“ кај Виткуќи од 1764 година. Еден од последните портрети на св. Јован Владимир што го насликале браќата Зографи е портретот во црквата „Св. Горѓи“ од 1782 г. во село Љубовск, во близината на манастирот Арденица. Континуитетот во сликањето на портретот на св. Јован Владимир се бележи во областа Музакија и манастирот Арденица, за што сведочат уште неколкуте негови портрети, дело на зографите браќа Четири од село Грабово, над Елбасан (Cvetkovski 2016, 165–171).

Венецијанската Аколутија најверојатно го инспирирала иконописецот на иконата од синајскиот манастир „Св. Катерина“ од крајот на XVII, односно почетокот на XVIII век да го наслика светителот во долниот дел на иконата, која ја содржи претставата на Богородица Несогорлива Капина со малиот Христос, а св. Јован Владимир е претставен во долната рамка во средина на бел коњ во галоп, со крива сабја на појасот, со круна на глава, каде што наместо скиптар во десната рака држи крст, а под него има уште две сцени од неговото житие. Натписите што ги следат сцените и фигурите, всушност, се делови од текстот на Аколутијата. Иконата можеби настанала во самиот манастир или, пак, уште поверојатно е дека е подарок од верниците ации од балканските краевии (Острогорски 1934, 99–106).

Во Македонија особено познати се иконите на св. Јован Владимир во иконостасот во манастирот „Св. Наум“ од 1711 година, насликан заедно со св. Марина од познатиот зограф Константин, претстава што се базира на старата редакција на неговиот портрет од Шелцан и од минијатурата во Аколутијата; понатаму во црквата во с. Слатино, Дебарца, претставен заедно со св. Климент од 1800 г.; како и особено познатата икона од Охрид на Дичо Зограф, наменета за семејството Робевии од 1862 година, со словенски натписи заедно со Седмочислениците и св. Еразмо; понатаму на една икона од црквата „Св. Никола Геракомија“ во Охрид, која, исто така, му се припишува на Дичо Зограф; на две непотпишани икони од 70–80-тите години на XIX век

од црквата „Света Богородица Каменско“ во Охрид, од работилницата на Дичо Зограф, како и на една икона од манастирот „Св. Јован Бигорски“ од 1870 година, претставен заедно со св. Наум и св. Методиј. Во Македонија, освен икони, познати се и фрески со неговиот лик и тоа на северната страна во припратата на манастирот „Св. Наум“ заедно со Седмочислениците од Трпо Зограф (1800–1806), понатаму во манастирот „Св. Јован Бигорски“ од 1871 г., во манастирот „Св. Ѓорѓи“ во Струга од 1874 година, во црквата „Св. Богородица Пречиста“ во околината на Кичево од 1880/1881 г. (повеќе: Грозданов 1983, 212–215, Grozdanov 1984, 229–235; Cvetkovski 2016, 225–246)

За продорот на неговите икони во средна Грција – Тесалија и делови на југоисточниот Епир, најголема заслуга имаат зографите Константин и Михајло од Хјонадес (Хјониаде), место во северен Епир, кои во периодот меѓу 1774 и 1779 година насликале повеќе портрети на св. Јован Владимир. Најстариот од нив е во црквата „Св. Ахил“ во местотот Пендалофос во близината на Кажани (1774), понатаму во црквата „Св. Богородица Фанеромени“ во Тирнава, место во близина на Ерасон (1778), како и портрет на светецот во црквата „Св. Ѓорѓи“ во Оксинија, во подножјето на Метеори (1779). Овие зографи при сликањето на портретите на светецот ја следеле корчанската сликарска традиција, особено го поддржувале стилскиот израз согледан во остварувањата на Константин и Атанас Зограф од Корча (Cvetkovski 2016, 188–189). Овие зографи се особено заслужни за ширење на портретите на св. Јован Владимир не само на подрачјето на Охридската архиепископија туку и на Света Гора. Така, во периодот од 1765 година тие ја сликаат претставата на светецот во припратата на манастирот Филотеј, а десетина години подоцна истите зографи го сликаат светецот во Хиландар, а во 1780 година настанува неговиот портрет во манастирот Ватопед. Од светогорските претстави би ја нагласиле и претставата на светецот во параклисот Преображение Христово на манастирот Зограф од 1869 година, каде што на северниот ѕид се насликани светите браќа Кирил и Методиј, дополнети со претставата на св. Јован Владимир (Cvetkovski 2016, 192–195).

Култот на светецот се забележува и во иконографските претстави на територијата на Бугарија од почетокот на XIX век, кои, главно, настануваат под влијание на податоците во Историја славянобългарска напишана од отец Паисиј Хилендарски во 1782 година, при што во образувањето видливи се романтичарски конструкти во духот на времето, без поголема историска поткрепа. Неговите претстави се сликани во еден поширок национален контекст, заедно со другите словенски светители, било да се работи за владетелскиот род Немањиќи или за бугарските владетели од периодот на Првото бугарско царство. Овде би ги споменале портретите во живописот на

манастирот „Св. Јован Рилски“, едниот на западниот ѕид на наосот од 1844 година, а вториот во параклисот заедно со св. Сава и св. Симеон од 1845/46 година, понатаму во Тројанскиот манастир од 1847 година, од зографите Димитриј и Захариј Христови од зографскиот род Доспевски, кои и го воведуваат св. Јован Владимир во уметноста на XIX век на подрачјето на Бугарија. Следени се и од други зографи, како на пр., од Никола Иванов Образописов, кој го слика светецот во црквата „Св. Илија“ во с. Горен Окол (1866), како и во црквата „Рождество Богородично“ во Самоков (1869) (Cvetkovski 2016, 246–247).

Проследените книжевни остварувања и иконографските претстави на светецот, како и книжевните состави за Владимир и Косара, кои настанале во XVIII и XIX век, станале битен фактор во публикувањето на историските факти од историографијата на јужните Словени, но и инспиративна тема која се наметнала во уметничкото создавање на просторот од Бугарија до Словенија. Тоа значи дека не само хагиографската и литургиската книжнина туку и белетристиката и, особено, ликовната уметност, го воздигнале култот на св. Јован Владимир како исклучителна (културолошка) вредност и пројава во културолошките интерпретации на јужнословенските и балканските народи. И денеска, по 1000 години од маченичката смрт на светецот, во колективната меморија на мултиетничкиот и мултиконфесионален балкански простор го согледуваме озрачјето на неговиот култ како поврзувачка и премостувачка алка во градењето соживот меѓу националните посебности и различности на Балканот.

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

- Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije. 1966. Beograd: Vizantološki institut SANU, 117-119.
- Vujičić, R. 2011. “O kultu i ikonografiji Sv. Jovana Vladimira”. Glasnik oddelenja umetnosti, 29, CANU, Podgorica.
- Gesta Regnum Sclavorum (Letopis popa Dukljanina), I-II. 2009. Pr. D. Kunčer, T. Živković, Beograd : Institute of History Ostrog Monastery.
- Грозданов, Цветан. 1980. „Охрид и Охридската архиепископија во XIV век“, Историја 1, год. X, Скопје, 179-183.
- Грозданов, Цветан. 1983. Портрети на светителите од Македонија од IX-XVIII век. Скопје: Републички завод за заштита на спомениците на културата.

- Grozdanov, Cvetan. 1984. "Jovan Vladimir i pretstave Sedmočislenika u makedonskoj umetnosti XVIII-XIX veka". Zbornik za likovne umetnosti, 20, Novi Sad, 229-235.
- Грозданов, Цветан. 1995. Свети Наум Охридски, Скопје: Македонска академија на науките и уметностите – Матица македонска.
- Dragić, H. 2010. "Dukljanski kralj sveti Vladimir u hrvatskoj književnosti i crnogorskoj tradiciji". Lingua Montenegrina, god. III, br.5, Cetine.
- Dukljanski knez Sveti Vladimir (970-1016), 2016. Podgorica: Fondacija "Sveti Petar" i Narodni Muzej Crne Gore.
- Јакимовска-Тошиќ, 2011. „Културните врски меѓу манастирот „Св. Наум“ и Москополе во 18 век“, Зборник од Меѓународен научен собир: Свети Наум Охридски и словенската духовна, културна и писмена традиција, 4-7 ноември 2010, Охрид, Македонија, Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, 295-303.
- Jovović, Ivan. 2016. Kult svetog kneza Vladimira Dukljanskog u Crnoj Gori u susjedstvu. In: Dukljanski knez sveti Vladimir (970-1016). Podgorica: Fondacija "Sveti Petar Cetinjski" – Narodni Muzej Crne Gore, 65-95.
- Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog krišćanstva (uredio Anđelko Badurina), "Ivan Vladimir", 1979. Institut za povijest umetnosti Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 284-285.
- Litanie dei Santi della Dalmazia, 1882. Zara.
- Medaković, D. 1971. Putevi srpskog baroka, Beograd : Nolit.
- Meloski, Hristo. 2016. Prološko žitije Sv. Jovana Vladimira In: Dukljanski knez sveti Vladimir (970-1016). Podgorica: Fondacija "Sveti Petar Cetinjski" – Narodni Muzej Crne Gore, 59-64.
- Novaković, St. 1893. Prvi osnovi slovenske književnosti među balkanskim Slovenima. Legenda o Vladimiru I Kosari (kulturno-istorijske studije), Beograd: Državna Štamparija Kraljevine Srbije, 226-227.
- Острогорски, Г. 1934. „Синајска икона св. Јован Владимира“. Glasnik Skopskog naučnog društva, 14, Skopje, 99-106.
- Perović, Sreten. 2016. Dukljanski knez Vladimir i makedonska princeza Kosara u legendi i istoriji. In: Dukljanski knez sveti Vladimir (970-1016). Podgorica: Fondacija "Sveti Petar Cetinjski" – Narodni Muzej Crne Gore, 19-35.
- Perfus, D. M. 1989. Die Drukerei von Moskopolis 1731-1769. Bindruck und Heligenverehrung im Erzbistu Achrida, Wiener Archiv für des Slawentus und Osteuropos, Band XIII, Wien-Köln.
- Petković. S. 1959. „Živopis crkve Uspenja u Srpskom Kovinu (Ráczeve-u)“, Zbornik za društvene nauke, 23, Matica srpska, Novi Sad , 48-49, 64-65.
- Ристовска-Јосифовска, Билјана. 2001. „Кралството на Словените“ од Мавро Орбини како извор за македонската средновековна историја, Скопје - Прилеп: Институт за старословенска култура.
- Rotković, Radoslav. 2016. Knjiga o čudima Blaženoga Vladimira. In: Dukljanski knez Sveti Vladimir, Podgorica: Fondacija "Sveti Petar Cetinjski" – Narodni Muzej Crne Gore, 47-57.

- Свети Јован - хагиографија, химнографија, иконографија, 2016. Скопје: МПЦ-ОА.
- Снегаров, Иван. 1995. Историја на Охридската архиепископија, том I, Софија, 336-338.
- Таркова-Займова, V. 1967. „Un manuscript inconnu de la Vie de St. Jean-Vladimir“, *Etudes Balkaniques*, 6, Sofia, 179-189.
- Cvetkovski, Sašo. 2016. Portreti Svetog Jovana Vladimira u umetnosti Balkana od XVII do XX vijeka, In: *Dukljanski knez Sveti Vladimir*, Podgorica: Fondacija “Sveti Petar Cetinjski” – Narodni Muzej Crne Gore.

Maja Jakimovska-Toshikj

THE CELEBRATION OF THE CULT
OF ST. JOHN VLADIMIR IN THE BALKANS

Summary

The research is directed toward the mainstream Balkan celebration of the cult of St. John Vladimir, a celebration which is widespread in the Balkans. It is important to underline the forms of its manifestation, which may contribute to the construction of the Balkan world outlook, a general idea of the background of certain common religious manifestations and cultural phenomena. Such saints figures play the role of overriders of the impatience that exist between the Balkan nations and has enabled a coexistence in a kind of “syncretism” In the construction of the cult of St. Jovan Vladimir intertwines various folk, religious and cultural substrates, which permanently enrich the cultural treasures of the Balkan peoples. The Balkan people accept him as their great martyr, and through the mediation of the literary and artistic tradition, they establish and expand his cult in a long time interval (from the XI until to the end of XIX century), when we observe various cultural manifestations in the spiritual and cultural practice.

Јасмина МОЈСИЕВА-ГУШЕВА

ДВОДОМНИТЕ ПИСАТЕЛИ КАКО ОСНОВА ЗА ИНТЕРКУЛТУРЕН ДИЈАЛОГ

Апстракт

Статијата е посветена на македонските дводомни писатели кои живееле и работеле во соседните балкански земји (Бугарија и Србија) во текот на првата половина на дваесеттиот век. Во трудот се третира проблемот на идентитетот на писателите, на кој ќе му биде пристапено како конструкт кој се гради и надоградува врз основа на сигнификантни критериуми поврзани со националната самоопределба на писателите, местото на раѓање, местото на живеење, јазикот на кој творат, религиската припадност, општествената позиција, темите содржани во нивното творештво и многу други културолошки фактори (свртеност кон традицијата, индивидуален светоглед, чувство за колективна припадност).

Овој труд има цел да ги отвори досегашните табу теми по идентитетските прашања, давајќи свој придонес во перцепцијата на дводомните писатели која не треба да биде во знакот на националната и стереотипната идентификација. Наместо долгите и тешки дискусии околу нивната припадност/неприпадност на одредени нации, подобро е да ги сместиме во светската културна меморија како интеркултурни автори кои претставуваат мост што ги спојува и зближува нашите нации, култури и традиции.

Писателите се, пред сè, „луѓе со смисла за сите појави во животот, тие се некој вид уметници што можат од сосема распарчените и неспојливи делови за разумот да состават органска целина“ (Вагас, 1964: 56), која би функционирала обединето и разумно. Оваа

констатација изнесена во статијата „Нашата книжевност и нејзините историчари“¹ на хрватскиот книжевен историчар и критичар Антун Барац¹, кој во своите проучувања поаѓа од ставот дека книжевноста мора да биде одраз на човекот во неговиот тоталитет како израз на индивидуалното, општественото и националното битие, се однесува на сите уметници, вклучувајќи ги тука и дводомните писатели, чијашто општествена одговорност е уште поголема, бидејќи тие се природната нишка на спојување меѓу две различни национални, понекогаш и спротивставени култури, кои би требало да дејствуваат интегрирано во светската книжевна заедница. Ова наше искажување за дводомните писатели го започнуваме со реактуализирање на Барацовите ставови за воведување на специфичниот национален критериум во восприемањето и вреднувањето на книжевноста токму поради неодминливоста на фактот дека книжевноста никако не може да се ослободи од својата национална рамка. Таквата нејзина поставеност особено е потенцирана од времето на романтизмот, кога посебно внимание ѝ се посветува на емотивната состојба на единката, а во тој контекст и на процесот на обликувањето на идентитетот и националната самоопределба, така што книжевноста што дотогаш имала универзално значеање и вредност добива национален предзнак, кој во наредните епохи ќе го заземе централното место во нејзиното проучување и класифицирање².

Суштината на националната егзистенција се огледа во способноста за развивање и јакнење на традиционалните идејни и културни вредности, кои во постојниот систем на согледби ја сочинуваат свеста за идентитетската припадност (Pogačnik, 1986: 19). Таа во македонскиот случај егзистирала од дамнина, но како согледба сè поексплицитно се пројавува во почетокот на дваесеттиот век, преку отворено револуционерно движење, чија цел била ослободување на македонското население од туѓите културни влијанија и создавање сопствена држава, со сопствени јазично-културни и економски особености.

Поновата македонска историја е одбележана со конфликт меѓу нејзиното национално освестување и желбата за создавање сопствена држава – од една страна, а од друга страна – тука е ропската поставеност во рамките на Отоманската Империја, заедно со аспирациите на соседите кон неа, кои ја имале таа среќа со европска помош порано

¹ Антун Барац верува дека сите национални книжевности треба да бидат вреднувани адекватно не само поради својата поетичка тука и според националната функција и дека секоја мала книжевност во поголема мера го одразува општествениот живот на својот народ, отколку големите книжевност.

² Очигледно дека со прашањето на народот/нацијата и книжевноста/авторите е поврзано и прашањето за културата, што истовремено значи дека прашањето на националната книжевност станува, пред сè, политичко, а не естетско прашање.

од Македонците да се ослободат од турското ропство и да создадат свои национални држави³. Новосоздадените балкански држави биле во голема мера зависни од своите тудори, кои, како што посочува британскиот историчар Марк Мазовер, „ги именувале нивните кралеви од европските аристократски куќи, ги исцртувале нивните уставни, ги кроеле границите и териториите на дипломатските конференции, а преку политиката на сила и економска принуда им ги наметнувале своите желби на сите страни“ (Мазовер, 2003: 128–129). Во целата таа ситуација тие воопшто не воделе сметка дека создаваат низа проблеми од типот на неадекватни граници, дека останува нерешен статусот на националните малцинства, па дури и на цели народи (македонскиот народ), дека наметнуваат економска и политичка зависност од категоријата на поразвиените Други. Иако незадоволни од ваквата положба, поради немоќта да ги променат нештата сите балканските народи – соседи на Македонија – потклекнуле пред туѓите диктати и интереси, привидно прифаќајќи ги како свои. Притоа, не се откажале од сопствените интереси, имајќи ја на ум покрај Другата и сопствената вистина. На тој начин на Балканот се развива и сè уште се одржува улогата на потчинетиот и контролираниот Друг, кој за да опстане мора да биде медијатор меѓу себе и Другиот, меѓу сопствените и туѓите интереси.

Во таква констелација на Македонија не ѝ преостанало ништо друго, туку континуирано да се заложува за својата самобитност, користејќи ги сите расположливи средства, како што се дипломатските активности на нејзината интелигенција, објавувањето на разни текстови за посебноста на македонската историја, географија и јазик, постојаното укажување за ургентноста на незавидната положбата во која се наоѓа македонскиот народ, сè до некои порадикални средства, какви што се спорадичните вооружени напади на турската војска, атентаторските акти, кревањето сенародни востанија и активното вклучување во светските воени конфликти, кои во периодот 1943–1945 година резултираат со создавање посебна Република Македонија во рамките на Социјалистичка Федеративна Република Југославија, во чиј состав останува сè до почетокот на нејзиното распаѓање (1991–1992). На крајот на дваесеттиот век (1991 година) се создава самостојна македонска држава (Република Македонија), која успешно маневрира меѓу Истокот и Западот, пред сè поради покажувањето на добрата волја за приспособување и почитување на принципите на интеркултурноста, кои се огледаат во: совладување на процесот на

³ За создавањето на српската држава заслуга има Големиот Друг, лоциран во руската поддршка, за Бугарија пресудна важност имала, исто така, Русија, додека за Грција клучна улога одиграла флотата што Другите (Големите сили) ја испратиле на Пелопонез, која во битката кај Нирвано ја уништила турската флота (Мазовер, 2003: 111–145).

комуницирање со другите култури; прифаќање на предизвиците што произлегуваат од разликите на сопствените согледби; споделување на заедничките културни вредности со соседството; развивањето на знаења, вештини и ставови што ја зголемуваат способноста за интеркултурна комуникација.

Формирањето на државата Македонија не е само последица на погоре изречените објективни чинители туку таа е и субјективна реалност, чија движечка сила се наоѓа во посебната умствена волја со која Македонците ја трасират својата нова животна вртица. Многу години пред да ја остварат својата етничка самобитност, тие воде континуирана борба за докажување на посебноста на својата традиција, јазик, фолклор и литература. На последнава категорија во оваа пригода ќе ѝ посветиме посебно внимание, ограничувајќи се, пред сè, на периодот од првата половина на дваесеттиот век – еден од најкрвавите периоди од поновата историја на македонскиот народ во неговата борба за национална еманципација и самобитност.

Еден панорамски преглед на македонското книжевно творештво од првата половина на дваесеттиот век упатува на единственоста на тематските содржини речиси на сите литературни творци од тоа време, кои се однесуваат на дискурсите (патриотизам, револуција, печалбарство, социјала) што потекнуваат од актуелните моменти на општественото живеење. Притоа, не треба да го забораваме и присуството на таканареченото македонско прашање, со сите негови контроверзи (Рудометоф, 2003). Егзистирањето на набројаните теми, заедно со сè уште актуелното македонско прашање⁴, го разоткрива постоењето на голем број неразрешени дилеми поврзани со националните чувства и определби на авторите. Наоѓајќи се во такви услови, македонските литературни творци или се свртуваат кон традицијата, истакнувајќи ги оние содржини во кои наоѓаат потпора за своите историски определби, или потпаѓаат под влијание на туѓите пропаганди, независно дали тоа се одвива доброволно или под притисок. Некои од нив цврсто остануваат на степенот на своја-

⁴ Сè уште актуелното македонско прашање е резултат на изминатиот развојен пат на македонската нација, држава, јазик, црква, идентитет и култура, надолжно со демографски промени, како во самата Република Македонија така и во соседните држави, но и со изменетата геополитичка карта на регионот како резултат на распадот на поранешна СФРЈ. Денешните односи на Македонија со своите соседи: тензиите на Република Бугарија околу признавањето на нацијата, но не и на јазикот; одбивањето на Република Грција да ја признае Република Македонија под нејзиното уставно име; отворените прашања со Република Србија во врска со Српската православна црква; како и постојаните внатрешни македонско-албански надмудрувања се факти што говорат за присутноста на македонското прашање кај нашите соседи, кои никако не можат да се помират со постоењето суверена македонска држава.

та етничка посебност, не потклекнувајќи пред странските пропаганди и притисоци, додека другите покажуваат една приспособливост, тежнеејќи кон натамошен развој на својот културен идентитет во кој има место за партиципација на Другите. Тоа природно создава одредена тензија кај субјектите што се во игра. Како поткрепа на овие тврдења ги наведуваме честите дискусии за македонската нација кои се воделе во рамките на активностите на „Македонскиот литературен кружок“ во Софија 1946–1947 година, каде што жестоко се дебатирало меѓу поборниците на оние што стоеле цврсто на ставот за континуираното постоење на македонската нација и идентитет – односно, приврзаниците на македонската теорија (Христо Калајџиев, Кирил Николов, Васил Ивановски, Симеон Касабов, Туше Влахов, Ангел Динев, Михаил Сматракалев) и поддржувачите на бугарската теорија за потеклото на македонската нација (Ангел Томов, Никола Манолев, Владимир Кеќкаров, Павел Делирадев, Христо Ампов, Иван Хаџов, Христо Шалдев, Сребрен Попов, Асен Чаракчиев) (Катарџиев, 2008: 100). Ваквата поделеност секако дека води потекло од константното негирање на автохтониот развој на македонската култура и литература, кое го предизвикува нејзиното перманентно самодокажување, што се движи од распон на еклатантен патриотизам до некои помекни форми на беневољентни решенија. Имено, малите и често негираните култури, како по некое напишано правило, ги обзема локалниот дух, кој се рефлектира во декларативен партиотизам. Притоа, никогаш не се преминуваат границите во насока на национализам и шовинизам, барем не во македонскиот случај. Како резултат на оваа состојба, кај многу македонски автори од посочениот период се јавило расположение што упатува кон јасен борбен повик, кој стилски се остварува во жаргонот на „националната и социјалната револуционерност“ (Ристовски, 1980: 23). Во тој манир твореле речиси сите литературни творци од периодот што е предмет на нашиот интерес, со една назнака дека овие творби во најголем број случаи или останале необјавени или биле објавувани анонимно под псевдоними или забранувани набргу по објавувањето. Како поткрепа на ова тврдење ги споменуваме незавршениот роман во стихови „Илинден“ на Арсениј Јовков; стихозбирката „Бунтовни песни на револуционерот емигрант“ (Јамбол, 1903), напишана по повод загинувањето на Гоце Делчев од Атанас Раздолов, кој често објавувал под псевдонимите дедо Раздолчо и А. Смерчо; збирката песни „За Македонија“ на Никола Киров Мајски, која ќе биде цензурирана од ЦК на ВМРО, со образложение на еден од членовите на комисијата – Јордан Бадев – кој на Мајски му забележал дека е збирката пишувана на некаков македонски јазик, за кој сите знаат дека не постои, и дека би било во негов интерес да се коригира. Неговата драма „Илинден“, која во 1923 година успеал да ја издаде на народен македонски јазик, токму поради својот чист македонски јазик

останала незабележана од страна на бугарскиот печат, иако неколку пати со успех била изведувана во софискиот Културен дом. Давајќи објаснување за творечките преокупации на македонските автори и слободата на говорот во тој период, Блаже Ристовски истакнува дека постоела „евидентна разлика во поглед на јавните манифестации на литературните творци во тогашните кралства Бугарија и Југославија. Додека во Бугарија, поради познатиот и константен однос кон Македонија и кон националната индивидуалност на нејзиното население, се шпекулирало со нејзиното име и со нејзиното историско минато и било можно (со сите ризици) да се настапува во јавноста со теми од револуционерната борба па при тоа се провлекувале и патриотски стихотворби на народниот јазик, – во Југославија до 1941 година не било возможно без одреден ризик ни името македонско јавно да се спомене, ни националното минато да се одрази, ниту пак борба за слобода да се изрази, туку во ретките изблици до јавноста стигнуваа главно социјалните теми во кои мошне често била вгнездена и револуционерната мисла“ (Ристовски, 1980: 23).

Од друга страна, како став на помирување најчесто од нејзините соседи се поставува условот на признавање на самобитноста на македонскиот народ, но со почеток од 1945 година наваму. Се разбира дека ниеден став од таков вид нема историска шанса, зошто во процесот на конституирање на националната традиција неминовно секој субјект сака најпрво да се согледа во рамките на својата сопственост, единственост и неповторливост.

На бенеvolentните решенија за националните проблеми претендираат оние што се согласуваат да се направи некаква пререспределба, но не знаат оптимално да ја изведат. Во таа група се појавуваат критериумите на регионалната припадност на одделни автори, изведена според местото на нивното раѓање. На тој начин поетот и револуционер Никола Јонков Вапцаров (Речник, 1976: 188) може да биде отргнат од својот природен (македонски) книжевен контекст, кој се огледа во неговите заложби за македонштината, и само поради местото на раѓање (Банско, Пиринска Македонија) и на дејствување (Софија) да биде приклучен кон бугарската револуционерна поезија (Игов, 2005: 423), односно некаде каде што неговиот творечки статус виси во воздух. Пред сè поради целокупното творештво на Вапцаров, кое е одбележано со јасна национална определба во рамките на македонското ослободително движење, поради потеклото од семејство што било посветено на македонското ослободително движење⁵, како и поради

⁵ Значајно место во неговата оставина преставува рефератот што го напишал за основачкото собрание на „Македонскиот литературен кружок“, кој од политички причини наскоро по неговото прво делумно објавување бил повлечен од Архивата на Домот-музеј и ден-денес е недостапен за истражувачите. Во него тој,

сопствените недвосмислени изјави за време на неговиот живот дека е Македонец и дека ништо друго не би можел да биде (Вапцаров, 1986: 13), тој несомнено му припаѓа на македонското културно наследство.

Истото може да се каже и за неговиот соборец и истомисленик Антон Попов (Речник, 1982: 108) – еден од основачите на „Македонскиот литературен кружок“ во Софија, роден 1915 година во село Игуменец, Петрич, Пиринска Македонија, чиј целокупен духовен хабитус се огледа во борбата за македонската кауза, за која и двајцата настрадале од бугарските власти во 1942 година (Тоциновски, 2000: 101). Како поткрепа на неговите недвосмислени ставови за припадност кон македонската нација и ангажмани против силите на империјалистичка Бугарија го наведуваме цитатот од документацијата на „Македонскиот литературен кружок“ во која тој изјавува: „Точно затоа што Македонија е објект на нови империјалистички домогнувања, арена на империјалистичкиот фронт, ние сме должни да бидеме со еден нерасколеблив и јасен македонски мироглед, способни да дадеме аргументирана заштита на своите убедувања, способни да ги разоткриваме и разобличуваме провокациите и намерите на разните посегнувачи кон Македонија“ (МЛК, 1995: 58).

Втора можност е утврдувањето на нечија национална припадност врз основа на механичко придвижување од еден книжевен контекст кон некој друг, како што, на пример, поетот Венко Марковски, поради емигрирањето во Бугарија и своите контроверзни изјави во однос на својата поранешна татковина е изваден од контекстот на надежните македонски поети и одеднаш се наоѓа во кругот на најдобрите бугарски литературни творци. Притоа, се манипулира со различни изјави, кои би требале да ја изразат авторовата слободна волја (Речник, 1977: 344). Секако, во неговиот случај не треба да се занемари неговата нестабилна личност, која маневрира од една до друга определба во зависност од моменталните услови и понуди (Тодоровски, 2009: 116).

Постојат и случаи кога како главен критериум за нечија национална припадност се зема јазикот на кој твори писателот, без притоа да се земе предвид ниту неговото потекло, ниту неговиот творечки профил. Во овој контекст ги споменуваме писателите Стојан Христов и Димитар Талев. Првиот е дел од американската литература, затоа што поголемиот дел до својот живот го минува во Америка и пишува

објаснувајќи ги општествените превирања во 1938 година, истакнува: „Се случи така, што во српска и грчка Македонија великобугарските утопии се оладуваат и јакне едно поколение инспирирано од лозунгот Слободна и независна Македонија...“ Понатаму тој во истиот реферат јасно ја изразува својата национална припадност: „Ние сме Македонци и нашето творештво треба да биде во служба на македонската кауза“ (МЛК, 1995: 44).

на англиски, но сепак, според тематиката на своето творештво, која без исклучок се однесува на македонската историја и сопственото потекло од Егејска Македонија, можеме слободно да го сместиме и во македонската културна ризница (Христов, 1985: 20). Вториот, пак, го среќаваме во бугарските книжевни лексикони (Речник, 1982: 431), повторно поради истите критериуми, кои го опфаќаат јазикот на кој твори и местото на дејствување, но слободно би можел да биде третиран и како македонски писател поради потеклото од Прилеп и темите на неговото творештво, кои се посветени на белетризирање на клучните периоди од македонската историја – пред сè, преродбата, предилинденскиот, илинденскиот и постилинденскиот период (Талев, 2000: 6–7).

Јазикот на кој се твори не е секогаш поврзан со националната припадност, туку слободно може да се каже дека произлегува од местото на школување и живеење на авторот, како и од местото на објавување на неговото творештво или од средината во која авторот сака да биде познат и влијателен. Така, многу автори што потекнуваат од Македонија по преселбата во други средини творат и објавуваат на туѓи јазици или, во најдобар случај, двојазично. Таков е случајот со творештвото на Коста Абраш (Деретиќ, 1983: 460) и Воислав И. Илиќ, кои токму поради јазикот на кој творат влегуваат во корпусот на српската модерна литература и книжевна историја (Милошевиќ, 1981: 533–534), иако би можеле да се сметаат за македонски автори, бидејќи и двајцата се родени во Македонија⁶, а Воислав И. Илиќ одреден период од животот дејствувал во македонската културна средина⁷ (Друговац, 1990: 221). Проблемот со ваквиот пристап уште повеќе се радикализира. Како пример го наведуваме случајот на еден од основачите на македонската современа литература Коста Солев Рацин (Рацин, 1987), кој пишува на српскохрватски, бугарски и македонски јазик и најголем дел од своето творештво го објавува во Загреб, Белград и Сараево, па сепак, ни една од овие книжевни средини не го присвојува.

Во поново време се појавува и конфликт меѓу национално-територијалните согледби на авторите и согледбите за нивното функционално поврзување со книжевните средини на кои им се обраќаат. Овие вториве согледби се здраворазумски и логични за функционирањето на поединците и на општествата во целост, бидејќи ги опфаќаат одгласите или рецепцијата што авторот и неговото творештво

⁶ Коста Абраш е роден во Охрид, а Воислав И. Илиќ во село Банишга, Дебарско.

⁷ Воислав И. Илиќ до 1922 година живее и се школува во Битола, дејствувајќи во битолскиот писателски круг. Во периодот од 1944/1945 година учествува во работата на Комисијата за македонски јазик при Поверенството за просвета на Президиумот на АСНОМ, а потоа ја уредува културната рубрика на весникот „Нова Македонија“ (Антологија, 2014: 184).

ја има или ја остава врз другите културни средини, истовремено поврзувајќи ги. Еден од елементите преку кои се остварува поврзувањето е уметничкиот текст, кој е слободен простор за дијалошко настапување, во кое при секоја негова следна рецепција се реализира нова смисла, до која се доаѓа со посредство на различни прашања и одговори. Уметничките дела несомнено можат да формираат естетички норми што влегуваат во традицијата или во видот на однапред зададени очекувања и на тој начин можат да ги формираат ставовите на генерациите што доаѓаат. Таквата рецепција може да манипулира со изречените ставови на авторите, да ги доведува во врска со одредени прашања, без притоа да поведе сметка за надворешните општествено-политички фактори или, пак, субјективните социјални услови што влијаеле врз формирањето на авторите ставови. Земајќи ги предвид изречениите премиси, можеме да посочиме примери на некои македонски автори кои во определени случаи во своите заложби маневрираат од една до друга опција на национално определување и дејствување. Таков е примерот со тресончанецот Томо Смиљаниќ – Брадина, кој поради своето школување во Белград и во Франција бил експонент на великосрпската национална пропаганда во Македонија (Тодоровски, 2008: 277), а податлив за ваква анализа е и кочанчанецот од револуционерно семејство Цеко Стефанов Попиванов (прв политички секретар на СКОЈ), кој по окупацијата на Македонија од страна на Бугарија во 1941 година радикално ги менува своите политички и национални убедувања, но за кратко, сепак, се враќа на некогашните ставови⁸. По завршувањето на Втората светска војна отфрлен и од окупаторот и од своите, во септември 1944 година извршува самоубиство, оставајќи неколку проштални писма во кои на своите сонародници им посакува слобода (Друговац, 1990: 141).

Накратко можеме да резимираме дека критериумот за одредување на националната припадност на одделни писатели кои се релевантни за книжевните традиции се состојат од повеќе елементи: дејствувањето на писателите во кругот на одделните национални култури; употребата на јазичката варијанта; националното потекло на писателот; изјавата на писателот за припадноста на определени книжевни корпуси; тематската поврзаност на писателот со определена територија. Сите овие елементи би требало да се применат доколку сакаме да ја утврдиме точната припадност на авторите. Но, дали е

⁸ Цеко Стефанов Попиванов во 1941 година станува дописник на софискиот весник „Целокупна Бугарија“. Неговиот пријател Кузман Јосифовски-Питу, сепак, успеал да го врати на некогашните становишта и Стефанов Попиванов заминува во Вториот шарски партизански одред, а во 1943 година бил заробен и интерниран во Баткунскиот манастир во Бугарија. Во Македонија се вратил во април 1944 година (Антологија, 2014: 182).

тоа лесно изводливо во македонската реалност, подложна на вековна асимилација и надворешни притисоци? Секако дека постојат автори што се вклопуваат прецизно во сите овие параметри, искажувајќи ја својата национална доследност по сите основи, но постојат и такви што се проблематични по однос на некои точки. Токму затоа дводомните автори и творци сè уште претставуваат тешко бреме за односите на Македонија со своите соседи.

Недоразбирањата се случуваат, пред сè, поради обременетоста на балканските простори со националното разбирање на културата, кое почива на фактите дека таа се воспоставува врз основа на разликувањето од другите, кое ја имплицира поделбата на домашна и странска литература, на свои и туѓи автори, на наша и нивна култура. Ваквото разграничување доаѓа од нефлексибилноста на монокултурната свест, која во денешниве динамични услови е неодржлива и со право се проблематизира. Во продолжение ќе образложиме и зошто.

Сфаќањето на книжевноста кое се грижи за афирмацијата на националната култура и вложува максимален напор за формирање на националниот идентитет уште од самиот почеток е следено од едно спротивно гледиште – дека опстанокот на домашната книжевност и култура во денешниот мултикултурен свет не би бил можен без дијалозите и влијанија од туѓите култури. Овој комуникативен приод кон различните култури може да биде само корисен за надминување на неприродните бариери кон другите и сопствената ограниченост, заради подобро разбирање на себеси. На ваквите сфаќање се надоврзува и современата социолошка дефиниција за идентитетот, која вели дека дефинирањето на сопственото јас е можно само во дијалог со другите (Cuurtin, Gaither, 2005: 91).

Ги имаме на ум придобивките од дијалошката поставеност, кога го предлагаме концептот на интеркултурноста за решавање на спорните прашања во рамките на националните култури и литератури, бидејќи тој концепт не подразбира подреденост на културите под една единствена култура, односно хомогенизација на културите. Напротив, политиката на интеркултурноста „претпоставува отвореност кон сите култури во кои се нагласени комуникациските врски“ (Mesić, 2006: 67). Истовремено, таа поаѓа од уверувањето дека универзализмот во областа на културата не евозможен, од претпоставка дека во етнички хетерогените мултикултурни општества се тргнува од националната култура, која самата по себе е проблематична, бидејќи концептот на националните култури носи одредени лингвистички и културолошки бариери. На тоа укажува и Звонко Ковач, велејќи дека „книжевноста е етнички и јазично несреќно нечиста, всушност, таа е интеркултурна“ (Kovač, 2001: 8).

Затоа, интеркултурниот поглед не верува во приказните за глобализацијата⁹, во која сите култури би биле изедначени врз основа на еден заеднички именител (Hard, Negri, 2001: 478), бидејќи по постмодернизмот свесни сме дека веќе не постои никаков единствен принцип. Секоја национална култура ја промовира комплаксноста и повеќеслојноста на идентитетот што произлегува од неа, додека интеркултурноста е насочена и кон културните специфики на одделните земји што не можат да се отфрлат ниту да се поништат или да се сведат под заеднички именител во рамките на глобализирачкиот процес. Токму поради тоа интеркултурата го форсира значењето на дијалогот и еластичноста на културите преку кои се промовира отвореноста кон Другиот, што доведува до промена на погледот кон него, а со самото тоа и промена на разбирањето на себеси.

Овде би требало да го споменеме и обидот на хрватскиот книжевен историчар и методичар Звонко Ковач за промовирање на концептот на „Интеркултурна историја на литературата во јужнословенскиот свет“ и проектот на кој работи Одделението за македонско-балкански книжевноисториски врски при Институтот за македонска литература во Скопје под раководство на Јасмина Мојсиева-Гушева насловен како „Интеркултурна историја на македонската литература“, кои интеркултурната историја ја сместуваат меѓу широката неодреденост на светската книжевност и тесната затвореност на националните книжевности. Тие се свесни дека интеркултурниот пристап, всушност, ѝ се спротиставува на културата од која произлегува и затоа наидува на многу проблеми и негодувања. Но, самиот тој факт наложува да се чекори во потрага по оние крупни скриени процеси кои вистински влијаат врз создавањето на книжевноста, какви што се социолошките фактори, а кои во другите истории на литературата се занемаруваат. Според нивните убедувања, интеркултурната книжевност е светска книжевност без тотализирачки амбиции¹⁰ и со експлицитно изразена почит кон другите книжевности и култури. Клучна улога во тоа игра дијалогот што треба да се поведе за решавање на прашањето за двodomните писатели.

Доколку на прашањето за двodomните автори му се пристапи отворено и без предрасуди од двете засегнати страни, би можело да се

⁹ Глобализацијата, всушност, претставува владеење од позиција на моќ. Слично на ова и во културата постои опасност светската книжевност да биде обликувана врз основа на хегемонистичкиот носител на моќта.

¹⁰ Културата сфатена на интеркултурен начин е без политички димензии, со што станува платформа за споредба меѓу поединечните национални култури, истакнувајќи ги различните особини што можат меѓусебно да се споредуваат, ги става на исто рамниште различните култури без притоа да ги истакнува едните на сметка на другите.

очекува да се дојде до некои спогодбени решенија, кои пред сè, би се засновале на принципите на интеркултурните согледби и дијалози. Тоа е и пристапот што го очекува од нас меѓународната заедница, бидејќи интеркултурните заложби и определби и економски и културолошки ѝ припаѓаат на иднината. Гледано од денашна перспектива, неминовно е секој субјект, поаѓајќи првенствено од својата национална определба, да му се приспособува на поширокиот амбиент, кој пак, се наоѓа во процесот на постојано менување преку идејата за отвореноста на современото општество и меѓусебните интерференции што го креираат севкупниот поглед на човечката стварност и со тоа битно влијаат на интелектуалната, културната и политичка физиономија на светот.

Современа Европа не претставува збир од нации-држави од кои секоја ја негува и ја штити својата култура, туку нејзините амбиции и предизвици одат многу подалеку, залагајќи се за една рамка на отворен и комуникативен простор во кој непречено би се одвивал процесот на заемни културни текови и интеракции. Двodomните писатели, секако, се еден од фундаментите што придонесуваат за зголемена проточност на таа интеракција меѓу народите на Европа и нивните специфични култури. Размислувајќи во тој контекст, нивното дејствување е перципирано како придружен елемент во комуникацијата меѓу народите, како интеркултурна соработка меѓу државите каде што постои претпоставка за заеднички интереси. Двodomните писатели би требало да се користат како медиуми преку кои се демонстрираат заедничките вредности на двете држави. Нивните возбудливи животни приказни не треба да претставуваат повод за конфликт или несогласување и негирање на посебноста на народите. Напротив, нивното творештво треба да се искористи како уникатна можност да се допре до младите поколенија, кои се препознаени како публика со широки погледи и сфаќања, кои треба да бидат предводници на современите социјални движења. Нивното истакнување, проследување и проучување треба да претставува нераскинлив дел од современите трендови на европската цивилизација, која го опфаќа процесот на интеркултурното паметење како дел од својата културолошка стратегија. Новата Европа на еден фундаментален начин има интеркултурен карактер и таа има цел да ја започне дискусијата за состојбата на нашиот свет, нудејќи споредба на различните патишта по кои може да се стигне до современоста. Еден од тие патишта, секако, е културата. Но, овде се поставува прашењето: Може ли европскиот интеркултурен приод кон светското културно наследство, воедно, и да го промени и да го обедини светот?

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

- Анџолоџија на македонската книжевност (IX–XXI век)*. 2014. Скопје: ИМЛ.
- Barac Antun. 1964. Naša književnost i njezini historici. vo *Problemi književnosti*. (priredil Ivo Frangeš). Beograd: Prosveta.
- Вапцаров Н. 1986. *Песни за џајковината*. Скопје: Мисла.
- Деретић Ј. 1983. *Историја српске књижевности*. Београд: Нолит.
- Друговац М. 1990. *Историја за македонската книжевност XX век*. Скопје: Мисла.
- Игов С. 2005. *Кратка историја на бљгарската литература*. Захариј Стојанов, Св. Климент Охридски. Софија.
- Катарциев И. 2008. *Македонската емиграција во Бугарија (1944–1950)*. Скопје: МАНУ.
- Ковач, Z. 2001. *Poredbena i/ili interkulturalna povjest kniževnosti*. Hrvatsko filološko društvo: Zagreb.
- Македонски литературен кружок. Документи (Софија, 1938–1941)*. 1995. (превод и редакција Тоциновски Васил). Архива на Македонија, Матица македонска: Скопје.
- Mesić, M. 2006. *Multikulturalizam: društveni i teoriski izazovi*. Školska knjiga: Zagreb.
- Миловешки П. 1981. *Историја српске књижевности*. Службени гласник. Београд.
- Рогачиќ Ј. 1986. *Књижевни susreti s drugima*. Rijeka: Izdavački centar.
- Речник на бљгарската литература*. 1982. БАН. Софија. 1976. Том 1. 1977. Том 2. Том 3.
- Ристовски Б. 1980. *Македонскиот сѝих*. 1900–1944. Скопје: Мисла.
- Рудометоф В. 2003. *Македонско ипрашање*. Скопје: Евро-Балкан Прес.
- Солев К., Рацин. 1987. *Животопис*. Скопје: Наша книга.
- Тодоровски Г. 2009. *Книга за Венко Марковски*. Скопје: Штрк.
- Тодоровски Т. 2008. *Македонски двodomни иписатели*. Битола: Микена.
- Тоциновски В. 2001. Дневникот на Антон Попов. *Возбуда ио зборот*. Скопје: ИМЛ.
- Hardt, M. and Negri, A. 2001. *Empire*. Harvard: University Press.
- Христов С. 1985. *Мојот американски ацилак*. Скопје: Македонска книга, Мисла, Култура.
- Curtin P. and Gaither K. 2005. Privileging Identity, Difference and Power: The Circuit of Culture as a Basis for Public Relations Theory. In *Journal of Public Relations Research*, 17(2).

Jasmina MOJSIEVA-GUSHEVA

EXPATRIATE WRITERS AS A FOUNDATION
FOR INTERCULTURAL DIALOGUE

Summary

The article is dedicated to Macedonian expatriate writers that lived and worked in the neighbor Balkan countries (Bulgaria and Serbia) during the first half of the twentieth century. The article treats the problem of the writers' identity, as a construct that is built and upgraded upon significant criteria related to the writers' national self-determination, birthplace, language, religious affiliation, social stratum, the topics covered in their work and many other cultural factors (traditions, individual worldview, sense of collective belonging).

This article aims to open existing taboos in identity issues, contributing to the perception of the expatriate writers which should not be marked by national and stereotypical identification. Instead of lengthy and difficult discussions about their affiliation / non-affiliation to certain nations, it is better to fit them into the global cultural memory as intercultural authors who represent the bridge that connects and brings together our nations, cultures and traditions. Through this brief overview of the aspects this article deals with, we will acknowledge the possibilities for development of intercultural processes and interpretations of the Balkans and Europe, past and present.

Мируше ХОЏА

ЗАКОЛНАТИТЕ ДЕВИЦИ И КАНОНОТ НА ЛЕК ДУКАЃИНИ: КОН СУПСТРАТИТЕ НА МАТРИЈАРХАТОТ ВО СПОДЕЛЕНИТЕ БАЛКАНСКИ КУЛТУРНИ ШЕМИ И МОТИВИ

Ајсѝракӣ

Овој текст ја покрива областа на антропологијата, на културолошките и на родовите студии. Во средиште на ова истражување е феноменот на „заколнатите девици“, кој бил присутен во балканските општества и кој е наведен во Канонот на Лек Дукаѓини. Иако веќе згасната во поширокото балканско подрачје, институцијата „заколнати девици“ сè уште опстојува во северна Албанија, таму каде што била најзастапена. Основната претпоставка на трудот е дека „вечните девици преобратени во мажи“ се супстрат на матријархатот, кој се манифестира во компензациски облици и дејствува како комплементарен во однос на женскиот архетип. Заклучокот е дека одредени културни шеми и мотиви на балканската споделена меморија изразуваат ретки мотивациски сили на саморазбирање **со цел** самонадминување, со тенденција на ублажување на границата меѓу компензациското и комплементарното.

Клучни зборови: *burrnesha*; *virgjëreshat e përbetuara*, *заколнати девици*, Канонот на Лек Дукаѓини, род, пол, мотивација, матријархат, патријархат, компензациско, комплементарно.

Заколнатите девици, обичајното право и родовиот идентитет

Етнокултуролошкиот контекст е битен во одредувањето на институцијата „заколнати девици“. Оттука, неколку елементи на

обичајното право на Албанците, кодифицирани во Канонот на Лек Дукаѓини (КЛД)¹, се поставуваат како базични; пред сè, концептот на семејството, на правдата, на чесноста, на крвната одмазда и други испрплетени културни шеми.

Според КЛД, основната единица на општеството е домаќинството (*shtëpi*). Проширеното семејство е составено од неколку оженети браќа и од нивните наследници, кои според Едит Дурхам образуват единствена месна и стопанска единица, понекогаш составена дури и од шеесетина до седумдесетина членови². Генеалогичката на поединците е битна и таа е позната (запамената) 13 до 14 генерации наназад³. Браковите меѓу припадниците на роднинските поколенија не се дозволени, односно тоа во случајов означува инцест, а инцестот во потесната смисла на зборот е строго забранет. Со овие и други карактеристики северните делови на Албанија во почетокот на минатиот век се опишани како “the only spot in Europe in which the tribal system has been preserved intact up to the present day and along with it a mass of very ancient customs (...)”⁴. Во нив семејствата се патријархални, партилинеарни (наследството го наследува синот) и патрилокални (по склучувањето на бракот сопругата живее во семејството на својот сопруг). Таткото е авторитетот на семејството и носител на сите одговорности кон семејството, додека репродукцијата на машкиот наследник е главна цел на основањето на семејството. Синот во семејството е носител на работната сила, преносител на машката линија на семејството, наследник на името на семејството и на семејното наследство, потенцијален војник во случај на војна и, во случај на одлука за крвна одмазда, а не за примирје, потенцијален спроведувач на одлуката за „размена“ на крвта со крв.

¹ Извори на албанското обичајно право се: *Kanuni i Skenderbeut* (Канонот на Скендерберг), *Kanuni i Malësisë së Madhe* (Канонот на *Malësia e Madhe*), *Kanuni i Labërisë* (Канонот на Лабериа) и, најпознатиот, *Kanuni i Lekë Dukagjinit* (Канонот на Лек Дукаѓини – КЛД). Преточувањето од вербален во текстуален облик на КЛД е дело на францисканецот Штјефн Ѓечовци. Делови од истиот почнуваат да се објавуваат во 1913 год. во францисканското списание “*Hylli i Dritës*” („Звездата на сонцето“). По насилната смрт на авторот во 1929 год. други францисканци го систематизираат преостанатиот материјал и го објавуваат со наслов „Канонот на Лек Дукаѓини“. КЛД е поделен на 1263 членови и 12 книги, кои регулираат цивилни и кривични прашања. Сè до Втората светска војна КЛД се смета за Устав на Албанците низ светот.

² Edith Durham, 1910, “High Albania and its Customs in 1908” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XL, стр. 453–472.

³ Edith Durham, 1931, “Preservation of Pedigrees and Commemoration of Ancestors in Montenegro”, *Man*, 31, 163. стр. 154–155.

⁴ Edith Durham, 1910.

Сето тоа води кон заклучок дека мажот, т.е. таткото и/или синот, е стожер на семејството и има задача да ја брани правдата и честноста на семејството, односно тој е носителот на телесните, на духовните и на дополнителните права што ги предвидува албанското обичајно право. Мажот е носител на самосудството⁵, т.е. тој е природното лице кое, во согласност со КЛД, е способно да одржува правда. Тој е разликата меѓу „самото лице“, каде што спаѓаат „телесните права“ и „духовните права“ – од една страна, и „дополнителните делови“, каде што спаѓаат „дејствата“ и „односите“ – од друга страна. Приматот на правдата заради честност е архетип пренесен во свесна содржина, па оттука и еден од основните принципи или свесни задачи на мажот.

Покрај свесноста за честноста како параметар што го одредува угледот на семејството во општеството, честноста знае да биде нарушена – било од маж, било од жена. За секое нарушување и прекршување следува санкција. Во согласност со делот 13 од КЛД, санкцијата подразбира дејство на законската власт поради стореното зло⁶, а видовете санкции се: смртна казна, протерување на одреденото семејство сосе имотот од поширокото семејство, спалување и уништување на куќата, расипување на земјиштето и отсекување на стеблата, санкции во однос на живиот добиток, парична санкција, одрекување, како и живо спалување – на „валкана“ жена, вдовица или девојка. Канонот е исцрпен по однос на санкциите што следуваат по прекршувањата, и тој не експлицира супституција на биолошкиот примат на мажот со биолошки примат на жена. Должностите и правата на жената во Канонот се одредуваат по однос на мажот. Должностите на жената се „(...) да ја зачува честноста на својот сопруг, да му служи на сопругот без да го посрамоти, да се потчини на неговата доминација, да ги остварува брачните должности, да ги воспитува децата со почит, да носи уредна облека и уредни чевли и да не се меша во свршувачката на нејзините синови и ќерки“⁷. Правата на жената се да го прашува мажот за храна, за облека и за чевли⁸.

Машкоста е законодавство; но, сепак, според КЛД, машкоста може да се научи. Тоа е случајот со „заколнатите девици“, кои, покрај другото, се стремат да покажат дека машкоста не е само вроден или неоспорен квалитет доделен на лицата што се идентификуваат биолошки како мажи. „Девиците (жените што се облекуваат како мажи) не се разликуваат [биолошки – моја забелешка] од другите жени, тие

⁵ Кривичното право на КЛД е испреплетено со самосудството.

⁶ “Një e keqe, qi prej pushtedit të ligjshëm i përtrihet kuej për fajin e bëm” (KLD, 13).

⁷ КЛД, дел 3, поглавје 8, параграф 33.

⁸ КЛД, ибид. параграф 34.

се слободни да седат со мажи⁹, да донесуваат одлуки за своето семејство во согласност со Канонот, да бидат лидери на семејството¹⁰, да се однесуваат и да мислат како мажи, физички да личат на мажи, да преземат машки имиња, да ракуваат со оружје, да го наследат сето наследство ако немаат брат или да го поделат наследството со браќата ако ги имаат¹¹, да бидат господари на домаќинството¹², да учествуваат во собирите на мажите¹³ – сето тоа за сметка на нивното доживотно одрекување од сексуален живот, од репродукција и од *право на глас во советиот на сенајоџи*¹⁴.

Низа поими во повеќето балкански јазици служат како означители на феноменот на „вечната девица“. Во албанскиот јазик, покрај изразот *virgjëresha*, *virgjereshat e përbetuara* и *burrnesha* (последниов како најспецифичен¹⁵), се употребува и варијантата на албанскиот северен говор *virgjinesha* или косовската варијанта *tybeli* („таа што се заколнала“). Српскиот јазик се служи со поимите *mužanja*, *muškobani*, *muškobanj*, *ostajnica*, босанскиот со *tombelija*, *baša*, или *harambaša*, хрватскиот со *zavjetovana djevojka*, а турскиот со *sadik* („чистата“). За Едит Дурхам тоа се „албански девици“ (*Albanian virgins*), а за Рене Гremo „балкански девици“ (*Balkan virgins*).

Најмалку три основни причини може да се наведат кон одредување на родот според Канонот не само општественото. Првата причина се врзува со случаите кога семејството нема машки наследник и кога таткото одлучува сите семејни одговорности – посебно по неговата смрт – да ги преземе најстарата ќерка во семејството. Елиминирајќи ја можноста за посвојување на биолошки машки наследник, небаре се „посвојува“ родовиот идентитет: најстарата ќерка од детство се огласува за маж и таа се воспитува во духот на машки наследник. Девојката е свесна дека никогаш нема да стане сопруга и мајка, ниту ќе готви, чисти, служи или ќе биде дел од женските тривијалности.

⁹ Shtjëfn Gjeçovci, “Kanuni i Lekë Dukagjinit”, 1986, 152.

¹⁰ Julius Strauss, 1997, “The Virgins Who Live Like Man”, *The Daily Telegraph*, 6 February, 2006.

¹¹ Edith Durham, 1910.

¹² Johann Georg von Hahn, 1854, “Albanische Studien”, Jena, стр. 183; Gjergji, 1963, стр. 290.

¹³ August Degrand, 1901, “Souvenirs de la Haute-Albanie”, Paris : Welter. 1901, стр. 155.

¹⁴ Shtjëfn Gjeçovci, KLD, ибид.

¹⁵ Поимот *burrnesha* во албанскиот е изведен од именката *burrë* – маж, но овој поим не е еквивалентен со српскиот *muškobani*, *muškobanj*. Покрај „заколната девица“, *burrnesha* значи „жена храбра како маж“ и има позитивна конотација. Поимот има честа употреба во современиот албански јазик.

Втората причина е навидум контрадикторна со исказот за потчинетата позиција на жената во споредба со мажот, затоа што одлуката за родова трансформација ја донесува самата девојка, и тоа во случај кога не се согласува со изборот на татко си за нејзиниот животен сопатник. Во овој случај чесноста како апстрактен поим е во хиерархиска предност кон биолошката идентификација со машкоста. Поточно, доколку девојката/ќерката одбива да стапи во брак со момчето што ѝ го одбрал татко ѝ, таа станува причина поради која на татко ѝ му пристига „крвта пред врата“: одвраќајќи го зборот на татко си или на брата си, тие стануваат должни кон семејството на несудениот зет. Бидејќи станува збор за честа како за најценет квалитет, долгот вовлекува крв како најскапа цена. И, бидејќи девојката не е согласна да си ја прегрне судбината – но, и поради тоа што таткото ја почитува конечната одлука на ќерка си – таа веќе не смее да се омажи сè додека е жив родот на момчето што требало да ѝ стане сопруг¹⁶. За да се избегне крвната одмазда, девојката го „менува“ родот: таа своеволно се огласува за маж и ги инкорпорира сите горенаведени перформанси на „заколната девица“. Повторно, за да се избегне крвната одмазда, „вечната девственост“ е неповратен чин. Еднаш заколната пред 12 сведоци во црква – доколку станува збор за христијанка, или во џамија – доколку жената е муслиманка, „мажот“ не смее да се преобрати во „жена“ и да се омажи. Во евентуален случај на прекршување на заклетвата, таа повторно станува извор на крвна одмазда вперена кон нејзиниот татко или кон нејзините браќа, а преземена од мажот што таа го одбила и поради што станала „вечна девица“¹⁷.

Третата причина поради која девојката се заколнува на вечна невиност е крвната одмазда или чесноста како причина за себе и во отсуство на машки наследник во семејството. По смртта на нејзините родители девојката станува носител на крвната одмазда; но, за да ѝ биде дозволен чинот, таа мора да се преобрати во маж. А, крвната одмазда, пред и на преминот од 19 во 20 век не е ретка појава. На пример, францускиот конзул во Скадар Аугуст Дегран за време на отслужувањето на мандатот (1893–1899) известува за 42 случаи на крвна одмазда во рок од само еден месец во само едно село во под-

¹⁶ “Po s’ndigoi vajza me shkue m’at fat, qi e ka xanë, e edhe prindja i përkrahën së bis, kjo s’mund të marthet ma për të gjallët e dhandrit me tjetërkend” (KLD, 58).

¹⁷ Кон наведува случај на преобраќање на „девица“ и нејзина желба да склучи брак, поради што ѝ се заканува смртна казна. Сепак, смртната казна не е евидентирана (Calteron Coon, 1950, “The Mountains of Giants: A Racial and Cultural Study of the North Albanian Mountain Ghegs”. Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology (Harvard University) XXIII, 13, Cambridge, MA: Peabody Museum. стр. 24).

рачјето на Мирдита (Албанија)¹⁸. Други извори наведуваат дека 80% од одземањето на животите на мажите во северна Албанија во истиот период се резултат на крвна одмазда¹⁹.

Во првиот случај од трите наведени девојката е заколната девица не само во метафоричка туку и во буквална смисла. Во вториот и во третиот случај девојката може да биде „чиста до машкост“ и буквално, покрај метафорички. Во вториот случај, на пример, причина за нејзино одбивање да стане сопруга на маж за кој не чувствува приврзаност знае да биде друг маж. Оттука, во причината поради која жена се заколнува за „вечна невиност“ може да тлее и верноста кон таен копнеж. И, иако мошне ретко, „заколнатата девица“ знае да биде и вдовица, и мајка – за што сведочи регистрираниот случај во современоста²⁰. Сметам дека во последниов случај родовата трансформација е своевиден мимезис; всушност, повеќе средство отколку убедување, што на самохраната мајка ѝ овозможува цел кон опстојувањето во секојдневието на мачоистичката средина.

Заколната девица е (груб) пример на општествена определба на родот, таа е опачина на култот на љубовта, понекогаш и на религијата, орудие за опстанок и пример на родовиот променет идентитет како избор за слобода, но и повеќе од тоа. Од крајот на 19 век до ден-денес истражувањата даваат исцрпни описи за „девицата“ и нејзини карактеристики во разни балкански контексти. Во 1855 год. српскиот етнограф Милорад Медаковиќ, опишувајќи ги своите искуства на терен во местото Ровци, кое се граничи со Црна Гора и БиХ, го наведува случајот на девојката по име Милица, која поради немање брат се определува да биде замена за син во своето семејство. Авторот ја опишува како жена што облекува машка облека, носи оружје и на која ѝ се обраќаат со иста почит како и на маж²¹. Во 1867 год. Јохан Георг Вон Хахн, австриски дипломат на Балканот и албаноолог, известува за неговите средби со неколку млади девојки во планините на Албанија кои одбиле да стапат во брак и дале заклетва дека довека

¹⁸ August Degrand, ибид., стр. 159.

¹⁹ Ludwig Edlinger, 1910, стр. 84.

Според изворите на Noel Malcom, 19% од вкупните смртни случаи на машки возрасни лица во северна Албанија во 1912 год. се резултат на крвна одмазда. На Косово од истата причина умираше годишно 600 машки лица од вкупно 50.000 лица (Ибид., 1998, стр. 20). Во 1934 година, староста е причина за смртта на само 30% мажи во северна Албанија (Roland Mathews, 1937). Во периодот меѓу двете светски војни крвната одмазда и маларијата биле двете основни причини за опаѓањето на виталниот раст во северна Албанија (Pietro Quaroni, 1966).

²⁰ Регистрираниот пример на „заколнатата девица“ Дијана од Албанија.

²¹ Milorad Medaković, “Život i običaji Crnogoraca”, Novi Sad: Matica Srpska, стр. 23–24.

ке останат девици. Едната од нив, според Хахн, ја донела одлуката затоа што била вљубена во маж со кого не можела да се омажи, а другата затоа што одбила да се омажи со маж од друга религија, кој ѝ го одредил татко ѝ²².

Во почетокот на 20 век Едит Дурхам, во делото “High Albania and its Customs in 1908”, пишува дека единствениот начин на кој девојката може да го избегне бракот е промената на родот:

*Should she resolutely refuse to be married to him she may, by tribe law, swear perpetual virginity before twelve witnesses, and she is then free and has certain privileges. In Maltsia e madhe she can inherit her father's land should he leave no son. From her it passes to the nearest heir male. She may dress as a man and carry arms, and often does so; she may also take blood vengeance as a man does: but this is seldom done, I believe*²³.

Дурхам наведува дека „заколнатата девица“ има еднаков третман како и мажот и, за разлика од мажената жена нејзе, ѝ е (нему му е) дозволено да јаде заедно со мажите, да пуши и да ѝ се (да му се) обраќаат по (новото машко) име. Односно, во патријархалните семејства од северна Албанија мажот не е маж доколку јаде заедно со сопругата, односно со жена (која јаде одвоено од сопругот и откако тој ќе се најде), или доколку го изусти името на сопругата, а *девицата заколнава до вечност* е однапред заштитена од последиците на евентуалниот порив, кој би тежнеел да ја одврати немоќта во која се наоѓа. Авторката наведува и случај кога заколнатата девица служи во турската војска²⁴. Следен пример од истражувањата на првата половина на минатиот век се податоците на Бернард Њумен, британски новинар, во доцните триесетти години на дваесеттиот век. Њумен патувал низ северна Албанија во придружба на мажи од месното население и тој наведува пример на сопатник со име Сабри. Авторот сосема случајно дознава дека е Сабри „заколната девица“, а за да го убеди новинарот дека е тој токму тоа, Сабри “(...) tore open the youth's shirt to reveal unmistakably female breasts”²⁵.

Кон крајот на осумдесеттите години на дваесеттиот век одредени истражувачи феноменот на „заколнатата девица“ го дефинираат со урбани термини. Рене Гремо го нуди синонимниот поим на „социјални мажи“, и тој во институцијата „заколната девица“ идентификува

²² Johann Georg Von Hahn, 1867, стр. 31–33.

²³ Edith Durham, 1928, “High Albania and its Customs in 1908”, London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, стр. 10

²⁴ Antonia Young, 2002, “Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins”. Oxford/New York: Berg.

²⁵ Наведено во Charles King, 2000, *Singular Oaths*, “The Times Literary Supplement”, 7 July, стр. 27.

инхерентна супстанцијално редуцирана амбивалентност, поткрепена со нивната класификација и со рестрикциите во врска со нивното сексуално однесување²⁶. Слично видување има и Милдерд Дикеман, кој во „заколнатите девици“ гледа трансродови поединци, кои станале „социјални мажи“ и кои водат живот на маж²⁷. Според видувањето на антропологот Ендру Шриок, албанските „девици“ се „културолошки мажи“, чија главна карактеристика е „асексуалноста“²⁸. Во иста насока се движи и ставот на Роланд Литлвуд, кој во „девиците“ од Албанија, Косово и Црна Гора го идентификува „третиот род“²⁹.

Во почетокот на 21 век следуваат реплики кон наведените теории, при што се забележува умереност во однос на теориите што го застапуваат поимот на „социјалниот маж“ поради сеопфатноста на овој поим. Една од нив е во истражувањата на Антонија Јонг, која две години пред да се квалификуваат вечните девици како лица од „трет род“ објаснува дека западните урбани поими во обидите за нивна квалификација се неадекватни. Авторката интервјуира повеќе од триесетина „Девици“ од Албанија и од Косово, од што произлегува дека тие не се сметаат себеси за хомосексуални, транссексуални, трансродови или „кросдресинг“ категории³⁰. Поточно, „девиците“ не се идентификуваат себеси со овие категории. Според Јонг, причината на *преобраќањето* е во тежнењето кон родовиот баланс, кој претрпува дисбаланс поради крвните одмазди. Но, според Фатос Тарифа, ова објаснување не е доволно, од причина што во истиот период кога се забележува висока смртност на мажите поради крвна одмазда се забележува и голема смртност на жените, а предизвикана од младата возраст на родилките³¹. Имајќи ги предвид сите наведени фактори, Тарифа предлага актот на заклетвата во „вечна девица“ да се согледа како „компензациски механизам“³².

²⁶ Rene Gremaux, 1989.

²⁷ Mildred Dickemann, 1997, “The Balkan Sworn Virgin: A Traditional European Transperson”, во: Ed. L. Vern Bullough and Chas James, *Gender Blending*, Amherst, NY: Prometheus Press.

²⁸ Andrew Shryock, 1988, “Autonomy, Entanglement, and the Feud: Prestige Structures and Gender Values in Highland Albania”, *Anthropological Quarterly* 61, 1.

²⁹ Roland Littlewood, , 2002, “Three into Two: The Third Sex in Northern Albania”, *Anthropology and Medicine*, 9, 1 стр. 37-50.

³⁰ Antonia Young, 2000, “Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins”, Oxford/new York: Berg. стр. 124.

³¹ Fatos Tarifa, 2006, “Balkan Societies of “Social Men”: Transcending Gender Boundaries”, Michigan: Eastern Michigan University.

³² Fatos Tarifa, ибид. стр. 86.

КОН ПРЕТПОСТАВКАТА НА „ЗАКОЛНАТА ДЕВИЦА“
КАКО СУПСТРАТ НА МАТРИЈАРХАТОТ

На преминот од 19 кон 20 век Норберт Јокл забележува матријархален прединдоевропски супстрат во албанската етнографија³³. Станува збор за законот на *кувада* (*couvade*), чиј најкус опис во албански контекст би бил следниов: сопругот има дожност да биде в кревет покрај новороденчето и да го негува новороденчето; тоа не е должност на неговата сопруга, односно, на родилката. „Mërkosh“ [м’ркош] е лексичкиот означител на сопругот во улога на родилка/сопруга/жена. Овој означител не се споделува со ни една друга културна шема на „маж во улога на родика/сопруга/жена“. Иако веќе во згаснување, законот на *кувада*, слично како и феноменот на „заколнатите девици“, сè уште може да се открие во далечните предели на северна Албанија.

Оттука се наметнува и дилемата: дали можеби во албанската култура постојат, односно опстојуваат и други облици на матријархат, а кои биле споделени и со соседните балкански култури? Кусиот одговор на ова прашање ќе го дадам со кусо надоврзување со две теоретски претпоставки од областа на културолошките студии и на интердисциплинарната наука.

Во трудот “Motivational force of self-understanding” Наоми Квин тврди дека важен начин според кој одредените културни шеми стануваат *шеми од висока цел* во хијерархијата на нашите цели е во тоа што тие нè снабдуваат со саморазбирање³⁴. Односно, начинот на кој се разбираме себеси е тоа што го прави нашето саморазбирање убедливо до тој степен што и ги дефинира нашите најопшти (највисоки) цели³⁵. Но, зошто токму мотивациската сила на саморазбирањето? – е прашањето што останува неодговорено.

Во трудот “Message reception in media and theater: towards media schemas and motives” се надоврзувам кон горенаведената формулација на Квин и образложувам дека **дадената** културна шема што го снабдува поединецот со саморазбирање станува негова шема од висока

³³ Norbert Jokl, во: Eqrem Çabej (1976) “Studime gjuhësore. Vol. III”. Prishtinë: Rilindja.

³⁴ “One important way cultural schemas like achievement, or love or work or marriage become high-level goal schemas in individual’s goal hierarchies (...) is by supplying us with understanding of ourselves (...). Поединецот не е мотивиран од некое дадено апстрактно верување во одредена шема – тврди Квин посочувајќи кон примерот на „остварувачот“ на Д’Андраре – туку тој е мотивиран “(...) out of an enduring inner sense that he will be less of the person he wants to be should he not attain the high standards he has set himself, or at least make effort to do so“. Naomi Quinn (1995) “The motivational force of self-understanding: evidence from wife’s inner conflicts”, во: Ed. by Roy D’Andrade and Claudia Strauss, *Human motives and Cultural Models*, Cambridge: Cambridge University Press, стр. 91.

³⁵ Ибид., стр. 94.

цел *зай̄оа ш̄ӣо* токму таа *одредена* шема е неговото сопствено, лично, најадекватно **средство** со кое тој, поединецот, се надминува себеси, а за да си го оствари најдлабокиот вроден копнеж за комплетно Себство. Шемата што ја избира поединецот е, во најмала рака, обид на поединецот – повеќе несвесен отколку свесен – да ја постигне индивидуацијата како цел. Саморазбирањето е повеќе средство отколку цел за себе. Целите се поврзани со саморазбирање поради самонадминување, односно себетрансформација³⁶.

Во контекстот на „заколнатите девици“ ова објаснување ја открива следната ситуација:

Да потсетиме дека девојката не е принудена, туку таа ја избира шемата на „вечната девица“, за што сведочат и самите „девици“. Доколку оваа одбрана шема е средство за себекомплетирање или средство со кое се прави обид за одредено самонадминување во согласност со општествените или идеолошките норми, тогаш девојката стреми и кон својата архетипска содржина одвоена од општествените определби на родот. Во потрага кон – кажано со речникот на Питер Брук – „празниот простор“ во кој општеството повторно се поврзува во сета своја разноликост, жената (поединецот) пристапува и кон *йрос̄йорой̄* на колективното несвесно, кое стои *о̄й̄аге* институциските, идеолошките или општествените детерминанти. Тоа е, во исто време, и обид за да се пристапи кон *целина̄ша*. Целината, пак, од своја страна, не ги исклучува, туку ги вклучува матријархалните содржини, покрај содржините на патријархатот. Во оваа констелација „вечната девица“ се појавува како суштински комплемент на несвесната содржина на женскиот архетип, а вообличен во свесна компензациска форма на „маж“.

Заклучок

„Заколнатата девица“ во светлото на претпоставката на *мо̄й̄и-вацискӣе сили на саморазбирање со цел самонадминување* предвидува дека овој феномен тежнее да биде прочитан во својство на супстрат на матријархатот. Ублажувајќи ја границата меѓу компензациското и комплементарното, институцијата на „вечните девици“ настојува да даде и комплементарно објаснување на концептуализациите на матријархатот и на патријархатот. Двете „екстремни крајности“, имено матријархатот и патријархатот преку „заколнатите девици“ се појавуваат како изрази на двете екстремни нивоа на човековата психа, т.е. на свесното и на несвесното, кои настојуваат да се интегрираат. Како ретка културна шема на албанската/балканската споделена меморија, „вечната девица“ објаснува дека е динамична самоорганизациска целина и, како таква, редок, но сепак, постоен облик на индивидуација.

³⁶ Mirushe Hoxha (2017) “Message Reception in Media and Theater: Towards Media Schemas and Motives”. *Global Media Journal*, стр. 9.

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

- COON, Calteron, 1950, "The Mountains of Giants: A Racial and Cultural Study of the North Albanian Mountain Ghegs". *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology* (Harvard University), XXIII, 13. Cambridge, MA. Peabody Museum.
- DEGRAND, August, 1901, "Souvenirs de la Haute-Albanie", Paris: Welter.
- DICKERMAN, Mildred, 1997, "The Balkan Sworn Virgin: A Traditional European Transperson", во: Ed. L. Vern Bullough and Chas James *Gender Blending*, Amherst, NY: Prometheus Press.
- DURHAM, Edith, 1910 "High Albania and its Customs in 1908", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 39.
- DURHAM, Edith, 1931, "Preservation of Pedigrees and Commemoration of Ancestors in Monetnegro", *Man*, 31, 163.
- GJEÇOVCI, Shtjefën, 1989, "Kanuni i Lekë Dukagjinit".
- GREMAUX, Rene, 1989 "Mannish Women of the Balkan Mountains", во: Ed. J. Breummer, *From Sappho to de Sade: Moments in the History of Sexuality*, London: Routledge.
- Johann Georg von Hahn, 1854, "Albanische Studien", *Jena*
- Julius Strauss, 1997, "The Virgins Who Live Like Man", *The Daily Telegraph*, 6 February
- HOXHA, Mirushe, 2016, "Message Reception in Media and Theater: Towards Media Schemas and Motives", *Global Media Journal*.
- KING, Charles, 2000, *Singular Oaths*, "The Times Literary Supplement", 7 July, стр. 27
- LITTLEWOOD, Roland, 2002, "Three into Two: The Third Sex in Northern Albania", *Anthropology and Medicine*, 9, 1 37-50.
- MALCOM, Noel, 1998, "Kosovo: A Short History", New York: New York University Press.
- MATHEWS, Roland, 1937, "Sons of the Eagle", London: Methuen.
- QUARONI, Pietro, 1966, "Dilomatic Bags: An Ambassador's Memoirs", New York: D. White Co.
- SHRYCOK, Andrew, 1988, "Autonomy, Entanglement, and the Feud: Prestige Structures and Gender Values in Highland Albania", *Anthropological Quarterly*, 61, 1.
- TARIFA, Fatos, 2006, "Balkan Societies of "Soial Men": Transcending Gender Boundaries", Michigan: Eastern Michigan University.
- YOUNG, Antonia, 2000, "Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins", Oxford/ New York: Berg.

Mirushe HOXHA

Summary

This paper covers the field of anthropology, as well as of the cultural and gender studies. Focus of the study in this research is the phenomena of the “sworn virgins”, which has been present at the Balkan societies and mentioned at the Code of Leke Dukagjini. Although gradually disappearing in boarder Balkan area, the institution of the “sworn virgins” is still continuing to exist in Northern Albania, there where it has been mostly present. The main hypothesis of the paper is that the “sworn virgin transfigured into man” is a substrate of matriarchy appearing in compensatory forms, and it acts as complementary to the archetypal female. The conclusion suggests that certain cultural schemas and motives of the Balkan’s shared memory express rare motivational forces of self-understanding aiming self-surpassing, including the tendency to diminish the sharp border between the compensatory and the complementary.

Весна ПЕТРЕСКА

**ОПСЕДНАТОСТА СО „НАТПРИРОДНОТО/ОНОСТРАНОТО“
НА НАРОДНИТЕ ИСЦЕЛИТЕЛИ/КИ ВО НЕКОИ
БАЛКАНСКИ КУЛТУРНИ МЕМОРИИ (СО ПОСЕБЕН ОСВРТ
НА МАКЕДОНСКАТА КУЛТУРНА МЕМОРИЈА)**

Апстракт

Обредите, митовите, верувањата, празниците и пословиците се значаен сегмент на културното паметење и сеќавање. Како маркер во културната меморија кај некои балкански народи се народните исцелители и нивниот допир со натприродното (оностраното). Тоа може да се види на неколку рамништа: народните исцелители/ки веќе ги исполниле нивните репродуктивни способности и се завлечени во староста; моќта на „исцелувањето“ се пренесува преку наследен принцип; „знаењето во исцелувањето“ се пренесува секогаш на места и во временски периоди што конотираат со „другиот“ свет; оваа моќ ја стекнуваат од светци и при контакт со натприродни суштества од претхристијанскиот свет (самовили), односно од христијанскиот свет: светици – Богородица, св. Петка, Св. Недела, како наследнички на оние женски божества што даваат и одземаат живот и кои имаат моќ да ја претскажуваат судбината.

Клучни зборови: балкански култури мемории, народни исцелители/ки, натприродно/онострано, самовили, светици, Богородица, Света Петка, Св. Недела, светци

Значаен сегмент во културната меморија, која станува актуелна во европски рамки од средината на XX век (Albvaš 1999; Connerton 1989; Nora 1989; Halbwachs 1992; Assman 2005), претставуваат и об-

редите, митовите, верувањата, пословиците и др. знаковни системи, односно елементите на народната култура, кои според Јан Асман (2005: 66) се сметаат и како фундирачко сеќавање и се значајни за осигурување на идентитетот. Во балкански рамки преку обредните практики, верувањата во кои случаи одбрани поединци се обдарени со моќта на лекувањето, ќе се настојува да се претстават споделените места на нивната културна меморија.

Во минатото традиционалните култури, какви што се балканските, болестите ги сфаќале како последица на правењето магиски дејствија. Поради тоа, како исцелители-лекари се јавувале поединци надарени да се справат со такви болести и болни лица. Од досегашните истражувања во неколку балкански земји (Вражиновски, 1989; Петреска 2008: 129–153; Petreska 2008b: 25–50; Раденковиќ 1982; Вълчинова 2006) во поглед на лицата што се „способни да лекуваат“, без разлика како и да се нарекуваат: исцелителки, бајачки, кушачки, видовити жени, јасновитки, „живи светци“, итн., може да се забележи дека оностраното/натприродното секогаш е во споделените места на нивната културна меморија. Допирот со натприродното/оностраното може да се види на неколку нивоа: во најголем број случаи народните лекувачки/бајачки се здобиваат со моќта кога веќе ги исполниле нивните репродуктивни способности и се завлезени во староста (Обрембски 2001, 2: 55). Покарактеристични нивни реквизити биле еленскиот рог, ноктите од канците на волк, волчите заби, ножето, потковиците итн. (Ристески 2002: 111–112; Risteski 2005: 134), кои можеме да ги доведеме во сферата на другоста (Петреска 2015: 153; за симболичката престава на еленот и волкот да се види: Словенска митологија, 2001: s.v. јелен, 247–248, s.v. вук; Rječnik simbola, 1983: s.v. jelen, 226–229; Гура 1997: 143, 157).

Обрембски во своите истражувања во 30-тите години на XX век во пределот Порече во Македонија истакнува уште една висока позиција на жена исцелителка, која имала голем престиж, а тоа е жената „богобојна“. Таа можела да комуницира со светците преку визији и халуцинации, и постоела само една таква жена – богобојната од Речане. Таа влегувала во контакт со светците за време на сонувањето и со нивна помош ги поставувала дијагнозите на луѓето, како и начинот на лекување: на пример, да одат во црква со молитва и дарови или, пак, кај баснарката (Обрембски 2001, 2: 55). Кога ќе се земе предвид дека и животот на човекот во македонската традиционална култура, а би рекла и во балканските е структуриран, односно дека успехот на еден човек се состои од основање семејство, одгледување потомство и нивно вдумување, тогаш и жената што престанала да раѓа може да се третира дека ги исполнила условите определени од заедницата и е сè поблиску до нејзиниот физички конечен завршеток – со смртта, па

оттаму и поблиску до другиот свет. Оваа врска понатаму може да се следи и преку пренесување на нејзините знаења, што најчесто баснарката го пренесувала преку сроднички принцип (Обрембски 2002, 1: 185; 2: 55; Вражиновски 1989: 86; Домазетовски 1989: 132; Zlatanović 1989: 65). „Знаењето“ се пренесувало со вршење определени магиски постапки и секогаш на места што упатуваат на двата света (места што се наоѓаат покрај вода, мост – Крстева 1987: 106).

Друг начин за да се достигне позицијата на народен исцелител се соништата и визиите (види, на пр., Rócs 1999: 151; Rócs 2005: 126–127). Првиот сон или првата визија се појавува обично во оној период од животот на идниот исцелител кој бил одбележан со поминување низ сериозна и интензивно доживеана телесна и/или духовна криза, која го доведувала, објективно или субјективно, во состојба блиску до смртта или меѓу животот и смртта. Најчести облици на кризата се: долготрајна болест, „премирање“ (народен термин за состојба во која не се забележуваат манифестации на живот), длабока депресија, која обично настапува во подолг период на себеизмачување предизвикано со субјективно чувствување вина и/или отфрленост од страна на заедницата¹. Една животна приказна за светицата Селвија од демирхисарското село Света говори дека откако таа се омажила 10 години немала деца. Долгиот период без деца во традициската претстава за жената значел дека таа не ја исполнила улогата на жена и бил причина за постојаното прекорување: „*Што дека си лична, што дека си убава, кога деца немаш!*“ Ова било причина мажот да не ја сака, да ја навредува, да ја тепа и да ја брка од дома, но таа останувала, зашто немала каде да оди. Во последните четири години од нејзиниот „бездетен живот“ Селвија почнала да гладува, молејќи му се на Господ да ѝ подари дете, ветувајќи дека ќе му биде слуга. Еден ден во крајно истоштена и депримирана состојба, кога седнала да се одмори, на вратата ѝ дошол свети Јован, ја упатил во манастир со лековита вода од која ќе оздрави и ќе има деца, ќе му биде слуга, а првото дете ќе биде негово (Петреска 2008: 134–135). Откако ги изродила децата Селвија повторно станала „немоќна“, додека еден ден не паднала и премрела. Тогаш првпат заминала во посета на рајот и пеколот. По враќањето во живот почнала да лекува и тоа го правела до крајот на својот живот (Цветановска 2001/2002: 118).

¹ Истражувачите на теренот на Македонија регистрирале неколку животни приказни на бајачки што ја стекнале моќта кога биле безнадежно болни. АИФ м.л. 2885, инф. Милица Трајковска; Саип Дулевски, Ѓорѓија Будиновски. Снимил: Танас Вражиновски во 1982 г., АИФ м.л. бр. 2935, инф. Селвија Орданова Талеска, р. 1900. Снимил: Танас Вражиновски во с. Света – Демирхисарско во 1981 г., Цветановска 2001/2002: 117–122; Вражиновски 1989: 86; Домазетовски 1989: 132).

Враќањето во живот на идниот исцелител се случува кога ќе се прифати доверената мисија „да почне да лекува“. Вакви верувања се широко распространети кај сите балкански народи (Rócs 1989: 47–48). Понекогаш физичкиот изглед или психичката состојба, кои отстапувале од пропишаните нормални стандарди, на пример ситниот раст, неразвиеноста, детскиот глас, збрчканите лица, подгрбавеноста итн. биле причина тие лица „да бидат избрани од натприродното“ за да се здобијат со репутација на исцелители (Цветановска 2001/2002: 118; Penavin 1985: 77). Во овој ред може да се додаде и слепоста. Многу исцелителки или јасновитки, кои во нивните локални средини биле оквалификувани и како „живи светици“, својата „натприродна моќ“ ја добиваат откако тие ослепеле било поради некоја болест или, пак, се нашле на „погрешно место“ во „погрешно време“ (Вълчинова 2006: 38, 60; 120, 153–154; 332²). Способностите за лекување се тесно поврзани со моќта на гледање (Rócs 1999: 153–154). Ова можеме да го поврземе со категориите „видлив и невидлив“ свет. Сакралното се јавува како невидливо, а способноста за гледање се разгледува сама по себе како особина со која се обдарени боговите (Ivanov 1979: 367), што јасно упатува дека исцелителките се во контакт со божественото. Истражувањата на руската семиотичка школа во митологијата – за слепилото на некои митски јунаци (Баба Јага и машкиот лик во играта „Цици-баба“, т.е. „жмурки“ и укажувањето на баба Јага на некој слепец да оди на извор да му се врати видот), како и лингвистичките истражувања за зборовите „извор“ и „око“, во хетскиот, готскиот, германскиот, англискиот, во некои семитски јазици, во некои јужноамерикански индијански, во некои словенски јазици (полски, српски, хрватски, литвански, летонски) итн., наоѓаат паралели меѓу овие два збора (Ivanov 1979: 399–401). Овие паралели во случајот со исцелувањето можат да се видат преку тоа што во голем број случаи исцелителките ги откриваат светите/лековитите води или, пак, болните ги упатуваат кај некои лековити води за нивно оздравување.

Лекувачките способности, исцелителот/исцелителката ги здобива по контактот со натприродните суштества на кои народната традиција

² Авторката во врска со слепоста ги разгледува јасновитките: преподобна Стојна од Бугарија, која откако се разболела од „шарка“ – сипаница, ослепува, и на нејзина 16-годишна возраст го имала контактот со св. Ѓорѓи на сон, но и „на јаве“, а знакот бил силна светлина; девојчето Вида од Степанаци – Прилепско, кое било слепо од самото раѓање, поради што на крштевката кумот му дава име Вида, „за да прогледа“, но тоа ја добило другата моќ да гледа – „станува видовито“. Во категоријата „погрешно место и време“ е мотивот дигната од виор или ја фатиле ветришта, кој е широко распространет кај балканските култури, т.е. во словенско-балканските култури, кои во народните претстави, исто така, се замислуваат како натприродни суштества. Во овој ред ја споменуваме и баба Ванѓа, која на 13-годишна возраст била дигната од „ветришта“, по што ослепува, и Милица од Банско – Струмица.

(предхристијанска и христијанска) им припишува исцелителски својства: самовили, св. Петка, Богородица, Исус Христос или самиот Господ. „Влегувањето“ на натприродното суштество, на пр. самовила во телото на исцелителката, било причина таа да стане позаторена во комуникацијата со луѓето, да не оди на веселби, да не се шегува и да не јаде сè (Петреска 2008: 132), со еден збор ги поседува атрибутите на „оној“ свет – тишина, отсуство на глас, смеа. Многу често кога народните исцелители моќта ја добиваат од самовилите и лекуваат со нивна помош, најчесто во баењата ги користат и нивните лични имиња, на пр. Гурѓа-самовила, Катерина, Елена, Ангелина, Јана, Стојна, Ерина и др. (Цепенков 1972, 9: 300; Крстева 1987: 105; Вражиновски 1998, I: 177). Се смета дека самовилите се деградирани божици на смртта или на природата и карактеристика на женските божества, во индоевропската религија, е дека се тоа страшни, сурови божества, иако за самовилите постои и амбивалентен однос (Анастасова-Шкрињарик 2004: 258, 267, 270–272). Потврда за оваа нивна амбивалентност можеби лежи во фактот што тие покрај божици на смртта, кои се доведуваат во врска со словенското божество Морена, истовремено се и божества на животот и се доведуваат во врска со словенското женско божество Жива, иако кај Јужните Словени овој митски лик се сретнува единствено во фолклорот. Така, името Жива го носи првата самовила од самовилското оро, а овој епитет го добива и Богородица. Познати се извиците: „Жива Богородице, ти помози.“ Во контекст на божици на животот, односно на плодносниот принцип, на создавањето, сведочи и една словенска приказна, во која Жива е лик што ги учи луѓето да ораат и да се занимаваат со сточарство, а во замена бара од нив венци од полско цвеќе (Чаусидис 1994: 243–244). Овде би можеле да се споменат и народните кажувања кога самовилите по извесен период го враќаат човекот во добра здравствена состојба (Петреска 2001/2002: 196).

Христијанизираната форма на контактот на народните исцелителки со натприродното им е доверена на разни светци, ангели, но и на самиот Господ. Неприфакането или прифакането на доверената мисија од страна на ононостраното/натприродното/божественото убаво може да се илустрира со животната приказна на една исцелителка, која имала умерено четири деца, бидејќи не сакала да се занимава со исцелителство. По неколкуте средби со Господ, кога крајниот одбир бил самиот живот, изборот се прифаќа, страдалникот оздравува и станува исцелител, а како награда за баењето добива две машки деца (Петреска 2008: 136–137). Особено голема улога имаат светиците Богородица, како и света Петка и света Недела. Вакви примери можат да се најдат и за други жени што стануваат или исцелителки или јасновитки (да се види повеќе: Вълчинова 2006: 57, 96, 112, 123–124, 134, 143; Цветановска 2001/2002: 118; Петреска 1997: 270–271; Петреска

2015: 162). Народните сфаќања за нивната лекувачка способност се провлекуваат и во народните баења, во кои се споменуваат светиците, а исто така, „тие им се јавуваат на луѓето“ за да откријат некои лековити води, кои ги носат нивните имиња, на пр. „Петочна вода“, „Неделска вода“ или, пак, некој свет објект, на пр. црквичка, но и ма-настир (види повеќе: Петреска 2015: 157–162).

Светиците носат двојни, односно тројни карактеристики³. Ако исцелителите не го прифатат „сојузништвото“ со светиците, тие ќе бидат испратени на „оној свет“, а доколку го прифатат, ги носат во небесното пространство. Врската со овоземното е претставена преку нивната лекувачка способност. Оваа врска ја гледаме уште во средновековната книжевност, каде што важно место заземаат есхатолошките апокрифи (Стојчевска-Антиќ 1987: 56–69, 110–121; Луческа 2010: 101). Врската на овие светици со хтонското на македонски терен, може да се проследи при магиските формули при смртен случај: „Ќе го сечам, ќе го отсекам, да оди по Бога и Богородица. Да не одиш по Сатон и Сатаница“ (Ристески 1999: 72, 161), на фолклорен план, во песните, каде што тие се јавуваат во улога на посредници на мртвите при испраќање на оној свет (Луческа 2010: 115, 128; Петреска 2015: 158–159).

Припадноста на светиците на хтонското и на небесното може да се проследи и во календарската обредност, главно со нивните зимски и летни празници, на пр. Волча/Овча Богородица, периодот од Голема до Мала Богородица, зимска св. Петка и нејзино летно празнување, итн. (види повеќе: Петреска 2015: 158–162; Луческа 2010: 109, 112, 119; Малинов 2006: 124; Попов 1994: 93). Потврда дека светиците ги сврзуваат Небото и Земјата се и мотивите во народните преданија дека Богородица и св. Петка се претвориле во змија (Вражиновски, 1998 2: 391; Попов 1994: 94), а во архаичните митологии змијата ги сврзува Небото и Земјата. Врската со овоземното, човечкото, во народните претстави ја гледаме преку тоа што трите светици – Богородица, св. Петка и св. Недела се претставени како блиски на луѓето, тие се „обични женички“ (Вражиновски 1998, 2: 244–245). За трите христијански светици може да се каже дека се сврзуваат со архаичните ликови на хтонски женски божества на подземниот свет и на плодноста, регенерацијата, чија заедничка карактеристика, на сите индоевропски божества, е одмаздољубивоста и свирепост (Анастасова-Шкрињариќ 2004: 189), што ја гледаме и во народните претстави дека се тие тешки празници и придружени со многу забрани за работа, главно од женски домен, на пример: предење, шиене, ткаење,

³ За тројните карактеристики во религиските народни верувања за христијанските светици и фактот дека можат да постојат и повеќе свети личности, три божествени личности, да се види повеќе: Belaj 2007: 386–389.

плетење, карактеристично за св. Петка, но може да се претпостави и за другите светици⁴. На ова упатуваат и некои верувања, кои нашле одраз и во песните, каде што самовилите забранувале да се работи на празник или во недела, а прекршителите биле грозно казнувани: „Је одврти црни очи,/ црни очи од глобои,/ бели раце од рамена,/ брзи нозе од колена“ (Вражиновски, 1998 1: 172).

Во поглед на светците, на македонски терен народните исцелители многу често нивното оздравување и начинот на лечење го добиле или, пак, добиле пород кога им се појавил свети Јован, кој оди многу често и заедно со Бог (да се видат погореспоменатите животни приказни). Причината зошто овој светец ѝ се јавува на исцелителката Селвија, која сакала да добие свој пород, не изненадува, бидејќи се смета дека е тој наследник на хтонски бог – родоначалник на целиот род и врховен национален бог (Анастасова-Шкрињариќ 2004: 221, 249; Чајкановиќ 1973: 328–340⁵), односно тој е божество на крвното сродство. Ако се земе фактот дека свети Јован е покровител на кумството и побратимството, познато како кумството на свети Јован, не изненадува податокот што на една јасновитка од Бугарија, свети Јован ѝ се јавил за да ѝ каже да му предложи на нејзиниот маж да се побратимат, да живеат како брат и сестра. Неприфакането на барањето од свети Јован е причина нејзиниот маж да загине (Вълчинова 2006: 101).

Исцелувањето, како и некои други форми на општење со натприродното (видовитоста), можат да се сметаат за културно конструирани форми, тргнувајќи од фактот дека ги следат народните претстави за пристапот до оностраноста преку старосниот принцип, сонување, гледање/гледање на јаве, премирање – блиско на терминот “near-death experience”, „патување до оној свет“, гледање преку икони⁶, пристап на забрането место во забрнето вереме, итн. Во секој

⁴ Натприродни суштества што носат хтонски особини на божици на плодност и се придружни со предење се познати на широк простор на Централна и Источна Европа (Rócs 1999: 52). Предењето се доведува во врска со жената и ја манифестира женската продуктивност, односно жената го обезбедува крајот на животот, ја обезбедува облеката, што е една од најраните ознаки на цивилизацијата, одделувајќи го човечкото од животинското (Petreska 2006: 221).

⁵ Треба да се стави забелешка на авторот, кој ова божество го смета за српско, бидејќи има многу примери во врска со свети Јован Крстител, кои се сретнуваат и на други места. Ова божество продолжило да живее во претставниците на кумството – свети Јован, а таква улога му се доделува и на свети Аранѓел, кои се според тоа божества на крвното сродство.

⁶ За овој тип гледање многу често исцелителот/исцелителката одговорот за лекувањето го добива во разговор со икони или, пак, ја става иконата на болниот (Mensej 2005: 57; Петреска 2008: 136; Вълчинова 2006: 120). Во архивските материјали наоѓаме податоци дека некоја жена успевала во задачата на народен исце-

случај за личностите што се здобиваат со таа моќ, тоа за нив значи иницијација (Rócs 1989: 39-41), и најчесто допирот со оностраното/натприродното се случува во определени периоди од нивниот живот, за кои е карактеристично преминување од една животна состојба во друга. Или, ако се служиме со Тарнериовиот речник, тоа е лиминалниот период за личностите, кога не се ни ваму – ни таму, т.е. помеѓу животот и смртта, што е и главна карактеристика на иницијантите во оваа фаза (Turner 1969: 95; Тарнер 1986: 40-41; Тэрнер 1983: 169). Во оваа смисла, некои истражувања за јасновитките, кои многу често се придружени и со моќта на лекување, посочуваат дека тоа се главно периодите пред мажење. Во оваа фаза или период од иницијантите се бара да се откажат од бракот или, пак, доколку „не ги послушаат барањата“, казнети се со несреќен брак или тежок живот во бракот, со што се настојува да се задржи „обредната чистота“ на жената. На ова се додава и фактот што во животните приказни на жените најчесто се посочува дека и по неколку години немале деца, и многу често светците или ги тераат нивните мажи да се откажат од нив, односно да живеат како брат и сестра или, пак, доколку мажот не го прифаќа тоа, многу често мажот бидува накажан од светецот. Стапувањето во брак на ваква жена се гледа како превртување на традиционално регламентирани позиции на двата пола во општеството, односно како нарушување на нормата пропишана во традиционалниот модел за жената (Вълчинов, 2006: 328, 344). Во целост не би се согласила дека „се здобиваат со моќта на лечење“ и дека го имаат „контактот со натприродното“ само во фазата пред мажење или при задевојчувањето, или и доколку стапат во брак треба да се откажат од него. Мојам да споменам извадок од животната приказна на една јасновитка – Мирјана од Винаца, а тие многу често можат и да лекуваат, каде што гледаме дека бракот не мора да се раскине. „Сексуалниот чист“ живот во брак подразбирал црковно венчавање: „Сони ми се да се венчам (т.е. црковен брак), а за кума да ја земам Милица од Банско“ (Вълчинова 2006: 139). Животните приказни во кои се посочува дека и по неколку години немале деца можат да се протолкуваат во друго светло. Ако ги земеме погореспоменатите животни приказни – животната приказна на Селвија, која десет години немала деца, покрај осудите од мажот и заедницата, и таа длабоко во себе посакувала да има пород, што јасно

лител со помош на икона. Во телото на жената исцелител била влезена самовила. Исцелителката ја ставала иконата на болното место на човекот, а самовилата ѝ го кажувала начинот на лечење. Во овој случај убаво можеме да го видиме синкретизмот во народните верувања од претхристијанско и христијанско време (самовилата е влезена во телото на жената, а лекувањето се врши со икона). Но, во поглед на лицата што веруваат во народните исцелители, како и самите народни исцелители, нивната дејност ја доживуваат во христијански дух. АИФ м.л. бр. 2885, инф. С. Д. Снимил: Танас Вражиновски во 1982 г.

го кажува со нејзините молби до Господ да ѝ даде пород, по што таа ќе му биде слуга. Нејзината желба е ислушана, св. Јован ја упатува во манастир со лековита вода, добива дете, по што тој ѝ го зема. Откако таа ги изродила сите десет деца, станала немоќна и премира, кога повторно ја има средбата со Господ и по тој период таа почнува да лекува. Во втората приказна на жената ѝ умреле четири деца, бидејќи не сакала да се нафати за баење. Со овој дел можеме да се согласиме дека визиите жената ги добивала во претсвадбениот или брачниот период од нејзиниот живот. Но, вториот дел од приказната, кога Господ ѝ се заканува со смрт ако не го работи тоа што тој го бара од неа, по што таа прифаќа и како награда добива две машки деца, говори дека причината е неприфаќањето на „доверената мисија“. Можеме да зборуваме за постапно навлегување во состојба на исцелителство или јасновидство. Во периодот пред мажење или во почетниот период од нивниот брачен живот можеме да кажеме дека жените ги добиваат првите визији, здобивањето со тој статус е значително подоцна. И во двете приказни жените ја почнуваат нивната исцелителска дејност откако ги исполниле „женските улоги“ доверени од заедницата, односно по создавањето потомство. Ова говори дека друг момент од нивниот живот е нивното навлегување во стара доба, што повторно за нив е иницијациски период, кога тие ги исполниле улогите од заедницата и сега се сè поблиску до нивниот завршеток, до „онаа страна“, кога исцелителките се јавуваат како еден вид медијатори или комуникациска алка меѓу заедницата и оностраното.

„Оностраното“ се јавува во културното сеќавање на исцелителките кај повеќето балкански култури. Нив можеме да ги доведеме во врска со смртта или поседувањето од смртта (Rócs 2005: 93), што можеше да се види во случаите кога здобивањето со овие знаења се врши преку сроднички принцип – од мајка на ќерка или внука/внук, но секогаш на места што конотираат со другиот свет, додека во случаите кога овие знаења ги добиваат преку сонови и визији, речиси секогаш нивната душа или, пак, самите тие биле во допир со „оној свет“, враќањето во живот е условено со успешно поминување на тенката линија – мост колку влакно, сламка, состојба блиску до смртта пред конечното оздравување итн., и во најчест случај овие визији ги добиваат при преминување од една животна состојба во друга, на пример, во периодот пред мажење, во текот на бракот, по што може да следи и растурање на бракот (Петреска 2008: 132; Вълчинова 2006: 163), како и во случаите кога жената престанала да раѓа, што значи дека ја исполнила нејзината улога доделена од „заедницата“ да создава потомство и веќе е влезена во последната етапа од нејзиниот живот, кога е и поблиску до „онаа страна“.

Оностраното го сретнавме и во случаите кога способноста за исцелување ја добиле во контакт со натприродни суштества од претхристијанскиот и христијанскиот период, на пр. самовили и светци, најчесто светиците Богородица, св. Петка и св. Недела, но и некои светци, како и самиот Господ. Иако има испреплетување меѓу претхристијанскиот и христијанскиот период, и официјалната религија преку црквата не секогаш ги признава исцелителките, како што и односот на средината кон нив е различен⁷, сепак, овие испреплетувања од исцелителките, но и од одредени слоеви од заедницата, погледнато од нивниот внатрешен етис аспект на оние што веруваат, тие се поимаат дека го практикуваат христијанството и може да се каже дека ја спроведуваат „практичната религија“ што се живее (Вълчинова 2006: 19; 385). Ова многу често во современото време е и медиумски промовирано (Димовска 2001: 201) и може да се забележи дека се особено актуелни во кризни периоди било за животот за определени поединци или, пак, за заедницата во целина.

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

- Анастасова-Шкрињариќ, Нина. 2004. *Словенски ѝанѝеон. Словенскиоѝ ѝолиѝеизам – PRO et CONTRA (фолклористѝичка дискусија)*. Скопје.
- Вражиновски, Танас. 1989. „За некои ликови на бајачки и нивниот раскажувачки репертоар“. *Македонски фолклор*, год. XXII, бр. 44, 83-88.
- Вражиновски, Танас. 1998. *Народна мѝѝологија на Македониѝе*, I и II. Асистенти: Љупчо С. Ристески, Владимир Караѝоски, Лола Симоска. Прилеп-Скопје: Институт за старословенска култура, Матица Македонска.
- Вълчинова, Галина. 2006. *Балкански јасновидки и пророчици от XX век*. Софија: Български бестселър.
- Гура, В. А. 1997. *Символика животых в славянской народной традиции*. Современные исследования. Москва: Российская академия наук. Институт славяноведения и балканистики. Традиционная Духовная Культура Славян. Издательство „Индрик“.
- Димовска, Сања. 2001. „Медиумска презентација на бајачки, гатачки и јасновидци“. *Македонски фолклор*, бр. 56-57, Скопје, 201-205.
- Домазетовски, Петко. 1989. „Вражењето и баењето во областа Дримкол, Струшко“. *Македонски фолклор*, год. XXII, бр. 44, Скопје, 129-148.

⁷ За односот на средината кон исцелителките да се види: Вражиновски 1989: 88; Вражиновски 1998, I: 223; Mencej 2005: 42; Pócs 2005: 127.

- Крстева, Ангелина. 1987. „Народната медицина во Железник“. *Македонски фолклор*, год. XX, бр. 39-40, 103-132.
- Луческа, Ели. 2010. *Културниот на христијанскиот светци во Македонија. Историја и традиција*. Прилеп: Институт за старословенска култура.
- Малинов, Зоранчо. 2006. *Традицискиот народен календар на Шойско-брегалничката етнографска целина*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Посебни изданија, кн. 68.
- Обрембски, Јозеф. 2001. *Фолклорни и етнографски материјали од Порече*, кн. I. Скопје – Прилеп: Институт за старословенска култура – Прилеп, матица Македонска – Скопје.
- Обрембски, Јозеф. 2001. *Македонски етносоциолошки студии*, кн. II. Скопје – Прилеп: Институт за старословенска култура – Прилеп, Матица македонска – Скопје.
- Петреска, Весна. 1997. „Македонските народни верувања за свети дрвја и свети води“. *Етно-културолошки зборник*, кн. III, Сврљиг, 267-274.
- Петреска, Весна. 2001/2002. „Биографски кажувања на луѓето што имале средба со демонски суштества“. *Етно-културолошки зборник*, кн. VII, Сврљиг, стр. 195-200.
- Петреска, Весна. 2008. *Кашеѓорскиот близина и дисанца: Етнолошко-Антрополошко истражување на народната култура*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, кн. 72.
- Петреска, Весна. 2015. „Сродување со другиот/блискиот: етнолошко-фолклористичко истражување во балкански рамки на примери на сродување со натприродното“. *Балаканската култура низ ѝризмата на фолклористичко-етнолошките истражувања. (Прилози од Меѓународниот симпозиум одржан на 19-20 декември 2014 година во Скопје)*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- Попов, Рачко. 1994. „Светци демони“. *Етнографски проблеми на народната духовна култура*, том 2. Софија: Издателство „Клуб ’90“, 78-100.
- Раденковиќ, Љубинко. 1982. *Народне басме и бајаня*. Ниш-Приштина-Крагујевац: Удружени издавачи ИРО – Ниш, „Градина“ - Приштина, НИРО „Јединство“, НИРО „Светлост“.
- Ристески, Љупчо. 1999. *Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово*. Прилеп – Скопје: Институт за старословенска култура.
- Ристески, Љупчо. 2002. „Народните исцелителки во Порече од времето на Јозеф Обрембски до денес“. *70 години од истражувањата на Јозеф Обрембски во Македонија*. Институт за старословенска култура – Прилеп, Општина Самоков, 111-120.
- Стојчевска-Антиќ, Вера. 1987. *Меѓу книжевен текст и фолклор*. Скопје: Студентски збор.
- Тарнер, Виктор. 1986. „Варијације на тему лиминалности“. *Градина*. Книжевност, уметност, култура, год. XXI, бр. 10, Ниш, 57-73.

- Толстој, М. Светлана & Љубинко Раденковић (Редактори). 2001. *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Београд: Zepher Book World.
- Тэрнер, Виктор. 1983. *Символ и ритуал*. Москва: Издательство „Наука“.
- Цветановска, Јелена. 2001/2002. „Искуство блиску до смртта како влез во натприродното“. *Етно-културолошки зборник*, књ. VII, Сврљиг, 117-122.
- Цепенков, Марко. 1972. *Македонски народни умотворби*, кн. 9, Скопје.
- Чажкановић, Веселин. 1973. *Мити и религија у Срба*. Београд: Изабрале студије. Приредио Војислав Ђурић.
- Чаусидис, Никос. 1994. *Митски слики на јужније Словени*. Скопје: Мисла.
- Albvaš, Moris. 1999. „Kolektivno i istorijsko pamćenje, Autobiografsko i istorijsko pamćenje: njihova prividna suprotnost“. *R.E.Ć.*, Časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja, No. 56/2 decembar, 63-82. Достапно на: http://www.b92net/casopis_rec/56.2/pdf/04.pdf (посетена на 15.4.2014 год.).
- Assman, Jan. 2005. *Kulturno pamćenje. Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*, Zenica: Vrijeme, Biblioteka Tekst, knj. 4.
- Belaj, Vitomir. 2007. *Hod kroz godinu. Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora*. 2. Izmenjeno i donjeno izdanje. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Chevalier, Jean & Alain Gheerbrant. 1983. *Rječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Zagreb: Nakladni zavod MH.
- Connerton, Paul. 1989. *How societies remember*. Cambridge University Press.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On collective memory*. Edited, Translated, and with an Introduction by Lewis A. Coser. The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Ivanov, Vs. Vječislav. 1979. “Kategorija ‘vidljivo’-‘nevidljivo’ u tekstovima arhaičnih kultura”. *Treći program radio Beograd*, br. 42, III, Škola iz Tartua, Beograd, 397-401.
- Mencej, Mirjam. 2005. “Witchcraft in Eastern Slovenia and Western Macedonia – a Comparative Analysis”. *Post-Yugoslav Lifeworlds. Between Traditions and Modernity*. (Ed. by Zmago Šmitek and Aneta Svetieva), p. 37-67, Ljubljana: Županičeva knjižnica.
- Nora, Pierre. 1989. *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*. Достапно на: http://www.timeandspace.Iviv.ua/files/session/Nora_105pdf (посетена на 15.4.2014 год.).
- Penavin, Olga. 1985. «Narodno lečenje kod Mađara u Jugoslaviji». *Македонски фолклор*, год. XVIII, бр. 36, 75-82.
- Petreska, Vesna. 2006. “Demons of fate in Macedonian folk beliefs”. *Christian demonology and popular mythology. Demons, Spirits, Witches*. Series Editor: Éva Pócs and Gábor Klaniczay, Vol. II, CEU Press, Budapest-New York, p. 217-232.
- Petreska, Vesna. 2008. “The Secret Knowledge of Folk Healers in Macedonian Traditional Culture”. *Folklorica*, Journal of the Slavic and East European Folklore Association, vol. VIII, 25-50.

- Pócs, Éva. 1989. *Fairies and witches at the boundary of South-eastern and Central Europe*. FF Communications No. 243, Helsinki 1989, Suomalainen Tiedeakatemia Academia Scientiarum Fennica.
- Pócs, Éva. 1999. *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. CEU Press, Budapest.
- Pócs, Éva. 2005. "Possession phenomena, possession systems. Some East-Central European examples". *Communicating with the spirits. Demons, Spirits, Witches*. Series Editors Gábor Klaniczay and Éva Pócs, vol. I, *Communicating with the spirits*, edited by Gábor Klaniczay and Éva Pócs, in collaboration with Eszter Csonka-Takáa, CEU PRESS, Budapest-New York, p. 84-151.
- Risteski, Ljupčo. 2005. "Traditional Healers in Poreče from the Time of Jozef Obremski to the Present Day". *Post-Yugoslav Lifeworlds. Between Traditions and Modernity*. (Ed. By Zmago Šmitek and Aneta Svetieva), p. 133-141, Ljubljana: Županičeva knjižnica.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process*. London.
- Zlatanović, Momčilo. 1989. "Basma i bajanja danas". *Македонски фолклор*, год. XXII, бр. 44, 65-68.

Vesna PETRESKA

THE OBSESSION WITH THE SUPERNATURAL/ THE OTHERNESS OF THE
FOLK HEALERS IN SOME BALKAN CULTURAL MEMORIES
(WITH EMPHASIS ON THE MACEDONIAN CULTURAL MEMORY)

Summary

An important segment of cultural memory are the rituals, myths, believes, celebrations and other elements of the folk culture, that are considered as a primary memory (according to J. Assman). The shared places of cultural memory in Balkan frames, are reviewed through the ritual practices and believes, in which cases selected individuals are gifted with the healing power. In the culture memory of the Balkans, as an important principle is for the folk healers to have relationship with the supernatural, i.e. the other side. This can be looked over on several levels: the folk healers must be post-menopausal, and so, they engaged into old age; the power of "healing" is transmitted through kinship principle; "the knowledge of healing" is always transmitted in place and time periods connected to the "other world"; and in the most cases, the healers get that power through contact with supernatural beings from the pre-Christian (fairies "samovili") or the Christian world: the saints - the Virgin Mary (Mother of God), Parascheva of the Balkans "Sv. Petka" and St. Nedela. In fact they are sucesors to the femele deities, hich give and take lives, but also have the ability to foretell and to determine the fate. In this category are included some male saints – St. John, and even God himself.

Кристина ДИМОВСКА

ПОТЕНЦИЈАЛНИ ПАРЕМИОЛОШКИ ФОРМИ ВО ИЗБОР БУГАРСКИ И МАКЕДОНСКИ ЕПСКИ ПЕСНИ

Апстракт

Истражувачкиот труд е од областа на компаративната паремиологија. Авторката ги детектира и ги толкува потенцијалните паремиолошки форми, во избор на соодветни (за темата) бугарски епски песни, во корелација со македонски паралели, кои во јадрото го имаат Крале Марко (и не само овој лик) како споделена (балканска) фигура на меморија. Трудот покажува *кои паремиолошки форми се присутни (или отсутни) во епските сиже на селектираниите песни и, следствено, да се даде контекстуален коментар*. Истражувањето се темели врз методолошки синкретизам, составен од методи најсоодветни за вака избраната и формулирана тема.

Клучни зборови: еп, епска песна, јужнословенски епски песни, Крале Марко, паремиолошки форми, клетви, благослови, функција

ИДЕНТИФИКАЦИЈА НА ИСТРАЖУВАЧКИОТ ПРОБЛЕМ

Насловот на истражувачкиот труд ја навестува комплексната задача што стои пред истражувачот. Иако само навидум јасен, тој упатува дека во трудот ќе им се пристапи на паремиолошките форми во избор на југословенски епски песни, запишани на териториите на Македонија и на Бугарија. Најочигледните две прашања кои произлегуваат од вака формулираниот наслов ја истакнуваат потребата од разјаснување на прашањата: 1. Што претставуваат паремиолошките форми?; и 2. На кој начин е извршен изборот на епски песни?

Етимолошкото тежиште на зборот ‘паремиологија’ упатува на наука што се занимава со проучување на *паремии*, грчки назив за кратки жанрови, какви што се пословицата и поговорката и ним сродните паремиолошки форми. Зборот ‘паремиографија’, пак, упатува на собирачка дејност што ги третира пословиците и формите што им се сродни ним. Штом е поставена една ваква гранична зона меѓу науката и дејноста, тогаш станува јасна интенцијата на истражувачкиот труд, кој е попрво паремиолошки, отколку паремиографски. Со оглед на тоа што истражувањето поаѓа од епската песна како пишан текст, не би требало да оперира со вообичаениот вокабулар со кој се анализираат паремиолошките форми, како најчесто усно пренесувани.

Друга дилема која се поставува е кои сè форми го сочинуваат списокот на паремиолошки форми, односно дали етимолошката определба на називот би требала да се сфати како исклучиво селективна и рестриктивна. Доколку случајот е таков, тогаш истражувањето би требало да појде од пословиците и да го задржи фокусот единствено врз нив, и особено врз нивниот квантитет, функција и значење во епските песни. Меѓутоа, паремиологијата не ги проучува единствено пословиците, туку ги третира и поговорките, максимите, велеризмите, фразите, клетвите, благословите, здравиците и другите кратки жанрови.

Класичната определба на клетвите ги третира како архаични народни говорни форми кои се јавуваат во сите облици на усната книжевност (Krnjević 1991, 358). Благословите, во истата конотација, се говорни формули втемелени врз верувањето во магиската моќ на зборот (Krnjević 1991, 91). Ако овие паремиолошки форми се анализираат во пишаниот текст на епската песна, тогаш е потребна термиолошка дистинкција меѓу пословиците, клетвите и благословите. Правилно е да се говори за *искази* со функција на клетви и на благослови во јужнословенските епски песни.

Разјаснувањето на првиот проблем влијае врз разрешувањето на вториот, не помалку суштински проблем. Овој се однесува на *начинот / изборот* на јужнословенски епски песни запишани на територијата на Македонија и на Бугарија¹. Би биле потребни натчовечки напори и хибрисни академски апетити за да се лоцираат, да се исчитаат и да се анализираат *сите* јужнословенски епски песни. Се чини неосновано мислењето дека постои конечен број јужнословенски епски песни, дури тие и да се поделат на потесни групи.

¹ Понатаму: македонски и бугарски епски песни. Под оваа одредница би требало да се подразбере не само споделеноста на епски мотиви, ликови, сижеа меѓу јужнословенските народи, туку и да се алудира на територијата на нивно запишување, а не на ексклузивното „национално сопствеништво“ врз нив.

Јужнословенските епски песни постојат во устен и во писмен модус. Сепак, ова истражување им пристапува и го третира изборот на јужнословенски епски песни како *книжевни* текстови, што значи дека тие претставуваат не жива, туку веројатен доказ за некогашна жива усна традиција². Во теоријата на проучувањето на јужнословенските песни е направен обид (Elmer 2009) да се примени теоријата на Емил Бенвенист за разликата меѓу *дискурсои* (discourse) и *ѝприказнаиѝа* (lé gesit), која не само што би можела да се искористи за да се открие авторската инволвираност³ во текстот туку и инволвираноста на епскиот пејач. Ако *дискурсои* подразбира двострана релација меѓу говорител и слушател, со што се имплицира влијанието на првиот врз вториот, тогаш во *ѝприказнаиѝа* говорителот е отсутен, невидлив, непознат. Ваквата разлика го тангира истражувањето на паремиолошки форми во јужнословенските епски песни, зашто, иако овие форми не се авторски, колку што се колективни изрази на универзално прифатени норми во дадена заедница, на дадена територија, во дадено време, тие, сепак, одразуваат некаков социјален, психолошки, културен и историски склоп (на околности, убедувања / верувања, обичаи). Ова ќе послужи како темел за појаснување на *аѝерсоналнаиѝа* димензија на исказите, кои би можеле да се читаат како клетви или како благослови во епските песни, наспрема нивната *ѝерсонална* димензија, кога тие се искажани од конкретен поединец во конкретна ситуација. Ова значи дека термиолошки посоодветно би било да се дискутира не за пословици, клетви и благослови во епските песни, туку, поправо, за искази со ваков паремиолошки квалитет, особено ако се земе предвид дека екстрахирани надвор од логиката на епскиот текст, прашање е дали овие би се определиле како такви во нивната традиционална определба и сфаќање.

Ако се појде од хипотезата дека и македонските и бугарските епски песни не само што се создавале туку и се пееле според законите на долгата наследена народна традиција, која се темелела на поетски правила (колку и усниот перформанс на песната да се потпираше на лични импровизации), тогаш тоа значи дека стихуваната оркестрација на текстот, заедно со епскиот идиолект, вршат клучно влијание

² Веројатен, затоа што веродостојноста на народните обичаи кои извршиле влијание врз моделирањето на епската песна зависи од личната инвестиција на запишувачот на песната. Поради недостиг на интерес, грижа и иницијатива од институциите одговорни за покровителство на практични, а не само теориски истражувања, невозможно е да се тврди колку и дали воопшто во руралните предели на Македонија е сè уште актуелна усната традиција на епско пеење.

³ Не се мисли на авторството како индивидуална институција, туку на авторството како склоп на личности одговорни за создавањето и запишувањето на епската песна (Романска 1965, 17).

врз природата на исказите што би можеле наративно да се вклопат во текстот. Симплифицирано, формата на стихот во македонските и во бугарските епски песни е суштинска за опсегот на паремиолошки форми. Па, така, ова ја стеснува селекцијата на епски песни, која би можела да се изведе врз основа на компарација на исти или слични паремиолошки искази.

Не помалку важна улога игра и циркулацијата на сродни епски мотиви и ликови, што значи дека, следствено, истражувањето би се ограничило на македонски и на бугарски епски песни, во кои паремиолошките форми на близок начин ја илустрираат улогата и статусот на епскиот јунак, статусот на младата жена / невеста, интеракцијата меѓу епскиот јунак и неговиот опонент, инаквоста на верата меѓу последниве. Разбирливо е дека овие не се единствените споделени места меѓу избраните македонски и бугарски епски песни, но тие се индикативни за обидот во песната да се трасираат не само очигледните патријархални одблесоци на некогашните морални начала во народната средина, во која се создала и постоела една епска песна, туку и за архаичните механизми на мислење како изрази на митската свест. Овие можат да се читаат на ниво на епската песна како целост, но нивниот зенит се постигнува во паремиолошките искази.

И покрај вообичаеното сфаќање и прифаќање на ликот на Крале Марко не само како споделена јужнословенска фигура на меморија туку и како најфреквентно опеан лик во епиката на јужнословенските народи, истражувањето се навраќа кон (бугарски) епски песни што не го опеваат (само) овој лик; оправдувањето за ова лежи во хипотезата за супституција на имињата на јунаците⁴, како еден од најефективните начини да ѝ се додели локален тон и шарм на епската песна, без притоа овој аргумент непотребно да ги разлути конзервативните поборници на исклучително историскиот третман на еден лик, на штета на неговата книжевно-уметничка креација.

Зачуваните податоци сведочат дека песните за Крале Марко настанале на територијата на Македонија и подоцна се прошириле и меѓу другите јужнословенски територии. Од XVI век постојат конкретни податоци за распространување на епските песни во Бугарија и во Далмација. Во патописот од 1585 г. на дипломатот Безолт се наведува дека населението од Ихтиман и Ветрен пеело песни за јунакот Марко, а далматинскиот поет Петар Хекторовиќ во песната за рибарите од 1556 г. вклучил една песна за Марко и за неговиот брат (Романска 1965, 97).

⁴ Ако ова може да се третира како една условна мистификација или демистификација на еден лик, тогаш би се рекло дека истиот процес се однесува и на антагонистите со кои се бори епскиот јунак, а како релевантен може да се наведе третманот на Црна Арапина во јужнословенската епика; тој претставува, меѓу другото, синоним за балканскиот ориентализам (Kulavkova 2009, 45).

Развојот на бугарските епски песни низ вековите укажува дека меѓу првите настанати песни биле обредните, во кои се зачувани елементи на примитивната народна свест, со одек на верувања својствени за старословенската митологија; потем следуваат митолошки песни, песни со религиозно-легендарна содржина (настанати околу IX век), кои претрпеле влијание од црковните списи, богомилското движење и средновековните апокрифи. Јуначките песни настанале откако бугарскиот народ формирал своја држава, а за период на нивно настанување се прифаќа XIV век (Романска 1965, 24).

Најголемиот дел од јуначките епски песни, главно фокусирани на ликовите на Крале Марко и на Момчил Војвода, се пееле на територијата на Југозападна Бугарија во софиската, радомирската и во родопската област. Обајцата се историски личности: Крал(е) Марко бил историскиот син на Волкашин, владетел на Прилеп и турски вазал; Момчил бил феудален владетел, кој живеел во првата половина на XIV век, одговорен за основањето на самостојна држава во родопско-беломорската област со центар во Ксанти; загинал во судирот со турскиот владетел Омурбег и византискиот император Иван Кантакузин (Романска 1965, 94).

Истражувањето е насочено кон детекција и коментар на пословични искази и искази во функција на клетви и благослови во бугарските епски песни „Момчула войвода и Цар Костадин“, „Крал Петрушин открадва Момчиловото либе“, „Марко Кралевичи убива змия троеглава“, „Марко Кралевичи, Иве и Дете Дукадинче“ и „Тимишварин Гјуро, Марко Кралевичи, Дете Голомеше и Арапин“⁵, во корелација со сродни македонски пословични и клетвени искази.

1. „Момчула войвода и Цар Костадин“

Насловот на оваа епска песна сугерира дека нејзин водечки лик не е Крале Марко, туку Момчул војвода, претставен во не помалку грандиозно светло од легендарниот по итрина и сила Делибаша Марко. Песната се развива со брзо темпо, за да го воведо читателот, веднаш по уводните стихови, во јунаковите навики, кои се откриваат во дијалогот меѓу овој и неговата сопруга. Како одговор на прашањето што му го поставува Момчулчица, Момчула самоуверено и помпезно

⁵ Освен ако не е наведено поинаку, песните се наведуваат според: Иван Бурин (ур.) 1961. *Българско народно творчество в дванадесет тома. Юнашки песни*. Том први. Софија: Български ѝнсајел. Македонските епски песни се наведуваат според: Димитар и Костантин Миладиновци. 1962. *Зборник*. Скопје: Кочо Рацин; Марко Цепенков. 1980. *Народни песни*, прва книга. Ред. Кирил Пенушлиски. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

и ги открива своите раскошни, љубовни авантури⁶, не само со Еврејката од Солун туку и со Мара од Белград и со Костадиновата сестра од Стамбол. Стихот што следува по одговорот, односно: „Бог да бие Момчулица млада!“⁷, служи не само за да го означи крајот на условниот прв дел од песната туку и имплицитно да го најави вториот дел, кога се очекува засилување на тензијата меѓу овие и другите ликови.

Гневна на одговорот што не го испровоцирала, Момчулица му испраќа писмо („парче книга“) на царот Костадин, започнувајќи го со клетвениот исказ: „Харам ти била твојата живот! [Момчула ми твоја сестра любит.]“⁸. Таа не само што му ја открива на царот љубовната релација меѓу нејзиниот сопруг и царевата сестра туку и го подучува царот како да го надитри Момчул, кој, во духот на епската хиперболизација, не може да се победи со обична, физичка сила.

Костадин го добива писмото од Момчулица, и на првиот клетвен исказ, тој, од своја страна, реплицира со сличен тон: „Кафпе едно Момчула войвода!“⁹, кој и не мора посебно да се толкува, всушност, за да се увиди функцијата што ја врши во насока на корење на однесувањето на Момчул. Се чини дека јунакот ги изложил на потсмев не само својата сопруга и љубовниците туку и авторитетот на самиот цар, што – ако се суди врз основа на гневот кај засегнатите страни – може да се толкува како неприлично однесување. Епската песна е компонирана од меѓусебно нераздвојни сегменти, кои се причинско-последично структурирани, што значи дека уште на самиот почеток песната ја сугерира судбината на епскиот јунак. Меѓутоа, за негова среќа, барем накратко, тој – како и вообичаено во светот на епиката – може да смета на помошта на својот мудар коњ. Во овој случај, коњот му вели: „Бог да биет нашата стопанка, / да не сторит некое превара“, со што исказот потсетува на поентата од Конгриовата сега веќе универзализирана максима: „Hell hath no fury like a woman scorned“, што само условно е аналогна на значењето на македонската пословица: „Бог да те чува од женска беља.“¹⁰

Во песната во неколку наврати се употребува ретардација, во стиховите на јунаковата сестра кон самиот јунак: „Бог да биет твоја жена млада!“¹¹, или генералната: „Бог да биет Момчулица млада!“¹², која

⁶ Еклатантен пример дека не само антагонистот туку и самиот епски херој страда од „нескромливо либидо“. Да се види: Gabriella Schubert. 2009. *The Black Arab of South-Slavic epic songs: merely a power-crazed and compulsive lecher? Interpretations, European research project for poetics and hermeneutics. Vol 3: Black Arab as a figure of memory.* Ed. Kata Kulavkova. Skopje: MASA, 181-192.

⁷ Комплексно е прашањето за патиштата на трансференција на пословиците од еден кон друг, територијално близок народ. Националниот квалификатив „македонска“, не значи дека оваа се јавила и се користи исклучително само во македонското говорно подрачје.

претставува една условна „цезура“ во песната, што ги дели претходната од наредната епска секвенција.

Понатаму следува Момчуловиот повик за помош од неговата сестра, препреденоста и остроумноста на Момчуловата сопруга, која подмолно ќе си го убие сопругот и, на крајот, казната за злоделото и пофалбата на доброто дело на Момчуловата сестра од царот Костадин. Во епилогот царот Костадин не само што ја теши разжалостената сестра туку и ја фали нејзината чесност (контрастирајќи ја со подмолната сопруга), во пословичниот исказ: „Кой как солит, така ќе си сџркат, / кој как чинит, така ќе си наит“⁸, што по значење несомнено потсетува на пословицата: „Кoj како сее, така ќе си жнее“.

Со оглед на тоа дека не постојат подробни податоци за секоја епска песна кога и каде била запишана, во колку варијанти постои (или постоела), од кого била изведувана и запишана, тогаш јасно е дека е речиси невозможно да се даде одговор на прашањето дали (усно пренесуваната) пословица е постара од нејзиниот пишан еквивалент – пословичниот исказ. Кога се детектираат и кога се толкуваат паремиолошки форми кои се веќе фиксирани во текст што се чита, тогаш не може да се зборува за пословица, оти оваа примарно се пренесува во интерсубјективна комуникација, па затоа посоодветен е називот *пословичен исказ*, кој би требало да ја сугерира разликата.

2. „Крал Петрушин открадва Момчиловото либе“

Во јужнословенските (српски, македонски и бугарски) епски песни не постои она богатство на паремиолошки форми што се среќава во средновековниот еп и во некои исландски саги. Ова значи дека во најголемиот дел од песните (односно во оние што му беа достапни на авторот на овој труд за време на истражувањето) се повторуваат слични пословични искази и искази со функција на клетви и благослови по содржина и по функција. Ова ја потврдува тезата за служење со веќе готови формули, фрази, епитети и други својствени стилски средства, врамени во поетската традиција на народниот колектив.

И оваа песна почнува со колнење на јунакот: „Бог да бийе Момчила юнака, / оти чести на Нова пазара: / [ако чести, зашто либе води?]“⁸. Некои од овие колнења / клетви, имаат, пред сè, експресивна функција (кога епската песна се чита како текст) или, пак, перформативна функција (кога епската песна се доживува како настан). Колнењето или проколнувањето е климаксот на клетвениот исказ, кој „безусловно обврзува“ (некого на нешто) (Krnjević 1991a, 358).

⁸ Стиховите се наведени идентично како што се дадени во наведениот зборник во уредништво на Бурин.

Имајќи ги предвид стиховните, ритмичките и стилските принципи на структурирање на јужнословенската епска песна, не би можело да се очекува дека зад ваквите меѓусебно слични паремиилошки форми се крие некаква длабока, потресна, животна вистина, каков што би можел да е случајот во пообемните средновековни епови. Самиот епски пејач е ограничен од структурираноста на стихот, која не му дозволува да ја развива својата мисла во недоглед, па така, наједноставно срочениот благослов во песнава би можел да се увиди во зборовите на кралот Петрушин (супституција на Волкашин; Бурин, 1961, 62), кои буквално гласат: „Добра среща, Момчилово либе“, на што го добива одговорот: „Дал бог добро, кралю Петрушина“. Овие искази имаат функција на поздравување во песната и покрај „евокацијата“ на надземски сили, која е својствена за клетвите и за благословите; овие поправо служат како показатели за некогашниот начин на комуникација меѓу луѓето, отколку што служат како искази во функција на клетви или на благослови.

Како и во епските песни запишани во Македонија така и во песните запишани во Бугарија, не само имплицитно туку и експлицитно се опева неверството на сопругата на јунакот, со што се развива темата на злосторството и казната на нечесната жена. Кралот Петрушин ѝ предлага на Момчиловата сопруга да го измами и да го предаде својот сопруг за овие да можат да склучат брак. Преку неверството се слика и капацитетот за бескрупулозна измама на жената, која добива различен третман во јужнословенските епски песни: од измамничка, посестрима, па до спасителка.

Откако заедно со Петрушин успешно сковала план за пропаст на Момчил, сопругата на јунакот (која многу ретко е спомената со сопствено име), го буди јунакот од сон за да го испрати на погубен лов: „Диг се, диг се, Момчиле юначе, / диг се, диг се, *да би се не диџнал*“ (курзив К. Д.). Со овие зборови се сигнализира не само нејзината намера туку и силната желба / страст да се ослободи од него. Пожелно е да се потенцира дека исказот на Момчилица има негативен предзнак, а ова може да се тврди поради тонот и поради намерата (еден лик да му нанесе смислено зло на друг лик, што е и, всушност, крајната цел на клетвата), додека истиот исказ: „Литни, коњо, да би да не литнеш“ (повик за помош од јунакот кон неговиот коњ), има позитивен предзнак, чија функција е истакнување на ургентноста во новонастанатата ситуација.

Она што паѓа в очи е што на почетокот на песната воопшто не се изнесени јасни причини што би го оправдале однесувањето на сопругата, што, пак, може да значи дека преку нејзиниот лик се стереотипизира и се стигматизира неверството како чин кој бил незамислив во традиционалната патријархална средина. Преку неверството на

Момчилица или, пак, на Марковица, не се критикува однесувањето на конкретна личност / жена, колку што книжевноуметнички се санкционира како непожелен, неприфатлив, срамен и недостоен чинот на измамата, на лажењето и на сето она што се косело со верувањата и со убедувањата на творците на епските песни.

Оваа епска песна е интересна и од друг аспект. Имено, планот на сопругата е нејзиниот сопруг да биде погубен за време на лов, мотив што е обработен многу порано, во германските легенди, и особено во германскиот еп *Песна за Нибелунзиите*. Ако мотивот се спореди, тогаш разликата меѓу неговата изведба во епот се состои во тоа што сопругата е одговорна за смртта на својот сопруг, но поради незнаење, што ја прави нејзината грешка потрагична. Меѓутоа, во случајот со Момчилица таа е решена да се ослободи од јунакот, а за нејзината решителност сведочи и однапред мудро смислениот потег да ги поткастри крилјата на јунаковиот коњ.

Јунакот станува свесен за неволјата благодарение на својот побратим: „Бог да бие твое пръно либе,/ [никак не ѝе уяхър улезло, / с’а улезна и пакост направи“. Сличен клетвен исказ на сметка на неверната сопруга упатува и Момчиловата сестра Ангелина. Песната содржински не се развива во инаква насока од претходната, но завршува без мудросен совет.

3. „Марко Кралевичи убива змија троеглава“

Марко, како и во дел од македонските епски песни, повикува други јунаци за да му се придружат во бојот против некоја закана, која во овој случај е троглавата змија. Повикот на побратимство ја истакнува човечката димензија на фикционалниот Марко, при што тој е претставен – или, поправо, читателот го доживува како таков, оти епската песна тоа експлицитно никаде не го сугерира – како свесен за своите физички ограничувања. Тој не страда од гордост, особина што вообичаено им задава маки на епските јунаци (како на Ахил или на Ролан), и се чини дека одбива да ја потцени силата на змијата. Оваа змија ја врши функцијата на монструозен, а(нти)хуман опонент, кој наеднаш го запира вообичаениот тек – на секојдневниот живот на јунакот, на неговите побратими и на неговите блиски.

На повикот на Марко се одсиваат триесет побратими. Како и во претходните песни така и во оваа, главно преовладува клетвениот исказ. Меѓутоа, тука акцентот е ставен на предавството на побратимите, кои, за разлика од Марко, бидуваат надвлалеани од страв и од кукавичлак поради страшните пропорции на опонентот. Па, така, наместо да го поддржат јунакот, тие се разбегуваат, со што во епската песна се појавува совршена можност не само суптилно да се критикува туку и да се оцрни и физички да се казни кукавичлакот.

Како што и би се очекувало, единствено Марковиот коњ е оној што останува докрај со јунакот во мегданот и кој, всушност, завршува поголем дел од она што би требало да е примарна задача на самиот јунак. Па, така, разгневен, Марко ги куди триесетте јунаци: „Бог ви било, триесе юнаци, / [вије мене младо издадохте, / издадохте младо да погинем, да погинем у тесни клисури.] / Бог ви убил, неверни дружина“, и финалните стихови: „Бог ви убил, несгодни дружина! / [Така ли че вије да правите, / та менека да си издадете / да погинем младо и зелено?]“. Всушност, зборовите што им ги упатува Марко на јунаците можат да се читаат не само како форма на осуда на нивната одлука да го напуштат во час на нужда туку и како контраст меѓу нивната физичка кондиција, сила и морална решителност, наспрема Марковата сила / Шарковата итрина, од кои вториве очигледно се доволни за да се победи змијата.

Релативната стегнатост и строга организација на стихот на епската песна не дозволува кудењето да биде изведено естетски впечатливо, како што е тоа случај во средновековните епови, кои дури и во македонските препеви успеваат да го задржат свечениот и возвеличен тон и, особено, богатството на рафинирани искази со паремолошка вредност.

4. „МАРКО КРАЛЕВИЧИ, ИВЕ И ДЕТЕ ДУКАДИНЧЕ“

Обемот на оваа песна ја прави изделива од претходно наведените и ова покажува дека тука се комбинирани мотиви што се опеани во засебни песни.

Првиот дел од песната ја опева Марковата прошетка низ Пирин Планина, во придружба на побратимот Иве, претставен како добар пејач. Во вториот дел од песната се развива конфликтот со Вида самовила. Во третиот дел се опева мегданот на Крале Марко со Дете Дукадинче. Првите два дела од песната се опеани како засебни мотиви во хрватската (Џубелиќ 1970) и во српската епика (Ѓурић 2009), со промена на имињата на ликовите. Песната за средбата и за мегданот меѓу Крале Марко и Дете Дукадинче, пак, ја има и во српските, македонските и во бугарските епски песни.

Освен вообичаеното искажување на благодарност – кое, се чини, и тука има репетитивна, скаменета природа, и е вметнато во песната со цел да се одржи ритамот – отсутнуваат какви било искази во функција на клетви или на благослови. Но, и тука, повторно, најповолниот начин за инкорпорирање на овие искази е преку дијалогот на јунаците. Во оваа смисла, во епската песна многу ретко се појавуваат проблесоци на фамозното „авторско“ / колективно „јас“, така што во

споредба со западноевропскиот еп ова „јас“ во јужнословенските епски песни е сведено на минимум, на дејствување во сенка.

Најдраматичниот момент во песната се одигрува при неуспехот на Марко да го надитри Дете Дукадинче, за кого чул, од самовилата Вида Баздажијка, дека е поголем јунак од него. Ако во претходните песни се критикуваше измамата на Момчиловата сопруга, тогаш тука оваа особина му се припишува на генерално антитетичниот Марко, и тоа преку клетвениот исказ на Детето: „Бог те убил, Марко Кралевичин, / [я да знадех, Марко Кралевичин, / че тизека мене да погубиш, / я чех тебе с душа да уморим;] / проклет да си, Марко Кралевичин, / от тебека нигде гроб да нема / и бог, Марко, да те не приема, / сал да умреш и да те не знаја, / от тебека нигде гроб да нема, / ни од тебе, ни од Шарко конја, / да не знаја дека че да умреш!“⁹. Слободно може да се каже дека е ова еден од посериозните, според тонот, клетвени искази што еден јунак може да му ги упати на друг, особено во јужнословенските епски песни, кои не расправаат надолго и нашироко за кодот на херојската чест и за реперкусиите доколку овој се погази. Клетвениот исказ на Детето има двојна функција: од една страна, го санкционира потегот на Марко како неприличен, а, од друга страна, тој ја фиксира, на еден начин, епската биографија на Марко, кој во многу (македонски) песни умира без да му се знае гробот.

5. „Тимишварин Гуро, Марко Кралевичи, Дете Голомеше и Арапин“

И оваа песна, која има своја македонска варијанта⁹, покажува дека епската структура и стилската организација не дозволуваат флексибилност што би овозможила зачестена фреквенција на искази со паремиолошки квалитет.

И македонските и бугарските епски песни за Крале Марко се сродни по начинот на селекција и на комбинација на мотиви, па ова, следствено, рефлектира не само врз изборот на стилски фигури туку и врз обемот на паремиолошки форми, односно на искази во функција на клетви и благослови. Па, така, освен вообичаените форми на заблагодарување, како условни форми на благословување, како во обраќањето на Т(е)имишварин Гуро, кон неговата мајка: „Фала тебе, моя стара мале, / отдалеку девојка утъкмих, / отдалеко града Сълнчамена, / кума кумих Марките юнака, / по-стар девер Јанкула войвода...“⁹, тука отсутнуваат пословични искази или искази во функција на благослови. Овие стихови се илустративни не само за потребниот статус што требала да го поседува младата немажена девојка туку и за нејзината релација со јунаци, чии имиња се сублимат на нивната слава и прочуеност. Сознанието дека и епската песна, слично на средно-

⁹ Миладиновци, песна 173. Понатаму: Мил., број на песна.

вековниот еп, успешно задржала елементи од патријархалниот начин на мислење, покажува дека таа служи како конзерватор на вредности што се или подведени под сомнеж во ерата на современото живеење или, пак, се квалификувани како застарени.

Мајката на јунакот му возвраќа со слични зборови, но и го советува што да стори за да ја реши дилемата на наоѓање на девер за претстојната свадба. Ликот на мајката и во македонските и во бугарските епски песни го задржува својот релативно фиксен карактер и служи за да ја потенцира нејзината советодавна улога, што значи дека неретко во нејзините зборови е одразена нота на народната мудрост; во некои случаи, и особено во отсуство на јунак-побратим како противтежа на водечкиот носител на епското дејство, далековидоста и опитноста на мајката се предуслови за јунаковиот спас од сигурна пропаст.

Тимишварин Ѓуро го прифаќа советот на мајка си од проста причина што епската песна никогаш нема претензии подробно да расправа и да полемизира: за релациите меѓу ликовите, проблематичноста на нивниот однос или, пак, за контрастите меѓу нив, освен кога сите овие не се во полза на истакнување на силата или на слабоста на јунакот, во физичкиот конфликт со неговиот опонент. Па, така, и оваа епска песна не ја потенцира експлицитно важноста на мајчиното искуство и особено незаменливоста на советот што му го упатува на јунакот – оти во инаков случај епската песна би имала инаков расплет – туку е насочена кон релативно линеарно нижење на причинско-последичните дејства што ќе резултираат од јунаковото прифаќање на советот.

Ѓуро го наоѓа бараниот јунак, кој го повикува за свој девер. При нивната прва средба тие си ги разменуваат вообичаените изрази на почит, кои надвор од контекстот на епската песна не би имале паремидолошки квалитет¹⁰: „Бог помага, млади побратиме“, е уводната реч на Ѓуро, на што Дете Голомеше одговара: „Дал бог добро, незнани делијо!“. Условната „формулаичност“ на овие поздрави служи како сигнал за препознавање на добрите намери на туѓинецот, би се рекло дека доколку јунакот налета на ревносен и на нетрпелив опонент, тогаш овие не би посветиле должно внимание да се благословуваат еден со друг, туку поправо би започнале, најпрвин вербален, а потем и физички дуел. Но, нетрпеливоста, жестината на духот и каприциозноста не се ексклузивни атрибути на опонентот, за што сведочи избувливата нарав на Дете Голомеше: „Бог те било, незнана делијо / ... / ако земем тоя дребен камик, / че те удрим у русата глава, / че изкарам твои цър-

¹⁰ Истражувањето акцентот го става на исказите што во контекстот на епската песна се третираат како клетви и како благослови, од причина што овие се најчести. Во само два наврата од изборот на песни се среќава, односно се споменува здравицата, и тоа во анализираната песна (Бурин, 164–173) и во „Марко и Немечка кралица“ (Мил., 126).

ни очи“. Овие стихови не би ги толкувале како клетвен исказ, зашто повеќе соодветствуваат на закана, која не е ретка во епските песни. Многу повпечатлива клетва на Марко му се упатува поради елиминацијата на Дете Ди(у)катинче, кога е проколнат со зборовите: „Бог те убил, Марко Кралевике! / Што кајдиса н’ ова лудо дете! / И гробнина да ти се незнаит“ (Мил. 121). Сличен клетвен исказ му упатуваат седумдесетте кралевии на славољубивиот Марко, кој, приложувајќи им ги дванаесетте срца на Груица Новогов, бидува обвинет не за смелост, ами за непромисленост: „Бог те убил, Марко Кралевике! / [Това не је твоја јунаштина, / Туку ми је твоја гаолштина]“. Атрибуцијата на јунакот, кој е најчесто дел од божјиот табор, треба да се сфати само контекстуално, дотолку повеќе што ликот на Марко е камелеонски. Тој фигуративно умира во една песна за да се прероди во друга, во инакво тело, со инаква нарав и обичај; во оваа смисла, зборуваме за сè, само не за статичен и конзистентен лик.

Условните клетви, благослови, совети и закани во епските песни, освен тоа што претставуваат полезни индикатори, не само за начинот на мислење што веројатно се негувал на териториите каде што овие песни се пееле туку тие се и знаци за поетската вештина во постигнување на засилен емфатички ефект во песната.

Како што песната продолжува да се развива, така Ѓуро го смирува гневот на Детето. Подготовките за свадбата се одвиваат без да се разврзат дијалози, во кои, всушност, и најчесто се среќаваат искази со паремиолошки квалитет, и наредниот исказ со таков карактер, се среќава во заканата на Црна Арапина при неговото обраќање кон сватовите: „[Чуйете ли, китени сватове, / давајте си, дар што са ви дали] / ако духнем – ветър че ви носи, / ако плуном – порой че ви носи. /... / [Давајте си дар, што са ви дали,] / сите сега че си погинете“.

Оваа песна, по своето темпо, улога на ликовите и по сижето, потсетува на условниот четврти дел од песната „Марко и трите наречници“, во верзијата на Цепенков (1980), со разлика во локалните имиња на некои ликови, но и во териоморфноста на антагонистот. Во оваа верзија Волкашин ги наслушнува трите наречници што ја прокуваат судбината на неговиот син Марко и, загрижен за своето добробитие и безбедност, ја смета за оправдана постапката да ја анулира заканата пред оваа да се оствари како кобна за неговиот живот. По среќна околност Марко е вдомен во нов дом, но брзо ја губи наклоноста на својот очув по отепувањето на стадото, по што му се упатува клетвениот исказ: „Вардар тебе татко нека ти је, / И Вардар мајка нека ти је“, со што тој е карактеризиран како непосакуван син. Марко не се дрзнува да го оправда срамниот чин на убиство на стадото и го напушта домот, што значи дека неговата судбина во оваа песна е да живее како номад, сам по себе и сам за себе.

Волкашиновиот избор да го протера првородениот син го спасува од трагичната судбина што ги наоѓа Рустем и Сухраб во *Шахнаме*, што значи дека кралот останува жив до самата разврска на епското сизе за да заклучи дека – притоа обраќајќи му се на Марка: „[Арно ама], што је наречено / Преку глаа ќе врви на чоeko“, со што преку неговиот глас како лик се истакнува некогашната верба во пророчката моќ на наречниците. Крајот на песната се остварува како преобрат на иницијалното очекување на зла коб, зашто ја претставува човековата кривост пред оностраното и непознатото, особено кога е ова искажано како пророчко видение. „Вала богу, за чудо големо“ се објавува и се потврдува позитивниот исход за сите инволвирани страни (од Волкашин, преку Марко, до Рељо Шестокрило).

Упатувањето кон бога не би требало да се сфати (само) како молитвен чин на благодарност и на фалење / славење, туку повеќе како евокација на она што е над човекот, над животот и над смртта, без суштинска разлика (во овој конкретен случај), дали зад оваа именка би требала да се евоцира и цела една христијанска верска традиција¹¹. Сепак, постојат исклучоци, како во „Марко кум“¹², во кои јунакот, преку добронамерната итрина на сиромашната, но „умна и разумна“ Митрејца¹³, е обврзан да го дарува нејзиното дете, во име на св. Јован, со што ѝ овозможува на Митејца да ја исплати богатата трпежа за највидните јунаци. Итрината на жената во овој случај условува таа да биде пофалена и дарувана од јунаците.

Споменувањето или повикувањето на Бог има изразена верска, но и егзистенцијална функција, кога опонентот е од инаква вера, па така кога Детето му реплицира на Црна Арапина со зборовите: „Бог те било, Црна Арапино, / [нас ѝе майкя по еднџ раждала, / по еднџ че нам смърт да си бџде,] / кому вече господ че помогне“, тогаш тој се повикува на милосливоста на (христијанскиот) бог, но многу повеќе на наклонетоста на среќата, која вообичаено е на страната на *добронамерниџе* јунаци. А, дека Крале Марко, Јанкула Војвода и младиот

¹¹ Еден од корисните индикатори за потенцијалното датирање на една јужнословенска епска песна не е само морфолошката претстава на опонентот туку и во квантитетот на именувани хронотопи, што вообичаено го сопоставува епскиот херој како христијанин, наспрема неговиот противник како верски инаков. Марко е вообичаено градител на цркви и манастири, чест посетител на Света Гора, што ја имплицира неговата лојалност кон христијанскиот бог, додека Црна Арапина е градител на кули („Султан Селим, Арапин и Марко Кралевичи“, 209–217), поданик на стамболскиот султан („Седум јунаци и Арапин“, 184–196), дојденец од прекуморе („Марко Кралевичи унищожават сватбарскиот данџ“, 266–270).

¹² Мил. 127.

¹³ Епитети што го побиваат ригидното мислење за апсолутно негативниот третман на жената во јужнословенските епски песни.

младоженец преминуваат од храбри јунаци во колебливи кукавици, сведочи тројниот клетвен исказ на крајот од песната, со кој Детето ги куди нерешителноста и страшливоста, како атрибути недостојни за големината на еден јунак.

ЗАКЛУЧОК

Опсегот на пословични искази и на искази во функција на клетви и на благослови е мал по обем. Веројатните причини за ова беа подробно изложени погоре. Како дополнителна, и не помалку суштинска, е и намената на епската песна, која за разлика од една изолирана пословица нема претензии да врши дидактичка, колку забавна/разонодна функција, ако на ум се има нејзиниот устен перформанс. Епската песна не дели совети за добро однесување, туку пее за настани и за ликови кои биле претставени на таков начин да се чинат заводливи за аудиторинумот. Од овие причини во епските песни може само условно да се дискутира за паремиолошки форми.

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Бурин, Иван (ур.) 1961. *Българско народно творчество в дванадесет тома. Юнашки песни*. Том пръв. Софија: Български писател.

Миладиновци, Димитар и Костантин. 1962. *Зборник*. Скопје: Кочо Рацин.

Романска, Цветана. 1965. *Българската народна песен*. Софија: Наука и изкуство.

Ђурић, Војислав. 1947 [2009]. *Анџологија народних јуначких њесама*. Београд: Српска књижевна задруга.

Цепенков, Марко. 1980. *Народни њесни*, прва книга, ред. Кирил Пенушлиски, Скопје: Институт за фолклор.

Латинични изданија

Šubelić, Tvrtko. 1970. *Epske narodne pjesme*. Zagreb: Štamparsko-izdavački zavod "Zrinski".

Elmer, David F. 2009. Presentation formulas in South Slavic epic song. *Oral Tradition*, 24/1, 41-59.

Krnjević, Hatidža. 1991a. Kletvi. *Rečnik književnih termina*. Ed. Dragiša Živković. Banja Luka: Romanov, 358.

-
- _____. 1991b. Blagoslovi. *Rečnik književnih termina*. Ed. Dragiša Živković. Banja Luka: Romanov, 91.
- Kulavkova, Kata. 2009. From a Black God to a Black Arab: different mythical and historical actualizations of the universal matrix of Black. *Interpretations: European research project for poetics and hermeneutics*. Vol 3: *Black Arab as a figure of memory*. Ed. Kata Kulavkova. Skopje: MASA, 21-48.

Kristina DIMOVSKA

POSSIBLE PAREMIOLOGICAL FORMS IN A SELECTION
OF MACEDONIAN AND BULGARIAN EPIC SONGS

Summary

The research paper treats various Bulgarian and Macedonian epic songs in order to show the frequency of paremiological forms, such as curses, blessings and proverbs. The structure and the goal of oral epic songs in general are not didactic, which explains the scale of potential paremiological forms. In conclusion, the purpose of reciting or singing epic songs is not primarily pedagogical or didactic, as it would be expected from uttering, using and knowing – in appropriate contexts, – proverbs / proverbial expressions, curses and blessings.

Keywords: South Slavic epic songs, paremiological forms, curses, blessings, proverbs, Bulgaria, Macedonia.

Катица КУЛАВКОВА

**ФАКТОГРАФСКИТЕ СВЕДОШТВА НА МАКЕДОНСКИОТ АЛБУМ
ВЛОГ ВО СТАБИЛНОСТА НА МАКЕДОНСКИОТ
ЕТНОКУЛТУРЕН ИДЕНТИТЕТ**

По повод 100-годишнината од Балканските војни и Букурешкиот мировен договор Македонската академија на науките и уметностите го објави специјалното издание Македонски албум. Документи од и за Македонското научно-литературно другарство и Македонската колонија во Санкт Петербург, приреден од академик Блаже Ристовски во соработка со проф. д-р Билјана Ристовска-Јосифовска.

Ова уникатно издание, подготвено со многу знаење, умење, научноистражувачка страст и почит спрема македонската национална и културна историја, е составено од документарно градиво од личните архиви и колекции на приредувачот. Овој Албум е визуелна и типографска историја на Македонското научно-литературно другарство „Св. Кирил и Методија“ и на Македонската колонија во Санкт Петербург / Ленинград во периодот од првите четири децении на 20 век, клучниот период за развојот на современата македонска национална и научна мисла и за кохерентно и недвосмислено артикулирање на македонскиот културен и јазичен идентитет во европски рамки. Од епохално значење е индивидуалниот и колективниот печат што во овој чин на национална и културна легитимација на Македонците го даваат Крсте Петков Мисирков (1874–1926) и Димитрија Димов Чуповски (1878–1940), двете најзначајни личности од првата половина на 20 век.

Овој Албум е изворно, фактографско, лично и живописно сведоштво за парадоксалната етапа од конституирањето на македонското

национално битие: – од една страна, јасната програмска и стратешка дефиниција на македонскиот идентитет, со неговите главни обележја (јазикот, културната и колективната меморија, црковната традиција, народното творештво, науката, генезата и развојот на државноста со иницијални конституционални премиси), искажана јавно во името на елитните претставници на тогашната македонска наука и култура, на македонската водечка емиграција во тогашна царска Русија, претставени во ликот и дејноста на Македонското научно-литературно другарство и Македонската колонија во Санкт Петербург; – и од друга страна, распарчувањето на територијата на етничка и историска Македонија, со посредство и медијација на големите европски сили, преку т.н. мировни договори, а непосредно по Балканските војни и Првата светска војна, историски настани во коишто најречито доаѓа до израз геостратешкиот став на Западна Европа за македонското национално прашање и за перспективите на македонската држава, народ и јазик. Во тој период доаѓа до израз моќта на стереотипот на „монетата за поткусурување“ и „јаболкото на раздорот“, кои симболично ја отсликуваат македонската состојба и го стимулираат, до ден-денешен, трагизмот на македонскиот народ, ескалиран како последица на геостратешките и пропагандистички манипулации со судбините на луѓето и на семејствата, со перспективите на опстанокот.

Оставнината на Македонското научно-литературно другарство претставува морално завештание (етички тестамент) за македонската нација, посебно за Македонската академија на науките и уметностите, која во ова петроградско другарство гледа свој претходник. Поради тоа, треба да биде поздравен секој гест и чин на ремеморирање и проучување на дејноста на ова другарство и на неговите челници Димитрија Д. Чуповски и Крсте П. Мисирков.

Етнокултурните идентитети имаат своја стабилност, не затоа што не се сензибилни на социјалните и културните процеси низ историјата, туку затоа што имаат свои конститутивни обележја, своја константа што е трансисториска и отпорна на повремениите обиди за нејзино маргинализирање и поткопување. Негирањето и дестабилизирањето на таа константа на идентитетот, на идентитетскиот код, секогаш предизвикува трагедии, индивидуални, и колективни. На тоа потсетува историјата, која се повторува и не треба да се потценува. Македонската нација е парадигматичен пример за последиците од негирањето на идентитетот, не само во рамки на балканскиот ареал, туку во европски и во светски рамки. Фактографските сведоштва на Македонскиот албум на Блаже Ристовски и Билјана Ристовска-Јосифовска се влог во стабилноста на македонскиот етнокултурен идентитет.

Димитар ПАНДЕВ

ЗА „КИЕВСКИОТ ДАМАСКИН“

(подготвиле: Петар Хр. Илиевски и Красимира Илиевска, МАНУ 2016)

Овие денови се навршуваат 60 години од оној пресвртен настан не само во животот на Петар Хр. Илиевски туку и за славистиката и, особено, за историјата на македонскиот писмен јазик, кога во манастирот Пресвета Богородица Кичевска (Благовештение Богородично, Света Пречиста, Крнински манастир) Илиевски го нашол исполнет со влага ракописот што во науката ќе стане познат како „Крнински дамаскин“.

Познавајќи повеќе детали од биографијата на Илиевски, пред сè, од негови лични – усни и своерачно писмени, како и – печатени исказувања, си ја дозволувам слободата пред овој еминентен собир да кажам дека овој податок се вклопува во надисториска тријада со уште два податока од и во неговиот живот, меѓу другото и за да се потврди вистината дека кај луѓето со жива вера во бога, во себеси и во својата наука – ништо не е случајно.

Прво, тој бил ученик на Иван Снегаров, инаку охриданиец по потекло, од Панданос

Второ, имал специјализација во Велика Британија – бездруго е еден од првите специјализанти од УКИМ на еден од англоамериканските универзитети – каде што се сретнал со книгата-памфлет против македонскиот јазик на атинскиот професор Андриотис, всушност на книгата го упатил неговиот американски ментор.

Семиотичкиот развој на оваа триада се одвива преку зачестените научни средби и разговори со Блаже Конески, кој во тоа време интензивно работи врз проблематиката од историјата на македонскиот писмен јазик, прво исто врз ракописи што самиот ги открива во рамките на првата научна експедиција во Охрид, организирана од Катедрите за јужнословенските јазици и за југословенска литература и предводена од Харалампие Поленаковиќ, а потоа и низ книгохранилиштата на ЈАЗУ и низ други библиотеки, споредувајќи ги притоа македонските јазични особености од своите самостојно ексцерпирани ракописи со веќе добро познатите јазични податоци, особено од истражувањата на неговите белградски и софиски професори, првенствено од Стефан Куљбакин, врз чиј профил особено влијание извршил Петар Лавров, менторот на Крсте Петков Мисирков.

Ниту една од овие врски не е случајна, па ќе ве замолам за уште една надисториска прошетка низ нив.

Прво. Иван Снегаров е посмртен син на Јонче Снегар, последниот дамаскинар, не само македонски туку и воопшто во четиривековната историја на дамаскинарската литература. И како последен ги дал јазично најкултивираните текстови на охридски говор, би си дозволил да кажам, дал класичнојазичен образец на народен македонски јазик во текстови со црковна содржина. Иван Снегаров го познавал татка си само од неговите записи со грчки букви и тие, во недостиг на друга, бездруго, му биле првата лектира.

Второ. Книгата на Андриотис за јазикот на конфедеративно Скопје испраќа јасни сигнали дека грчката филологија и натаму тешко ќе се помирува со новостандардизираниот македонски литературен јазик и покрај јасниот податок, дека на таа, за неа инаку „вештачка јазична творба“ веќе е напишана и преведена уметничка и друга литература чии вредности никој ниту ќе сака ниту ќе може да ги оспорува – напротив – а веќе во неа се провлекува и егејската тема. Да потсетам пред овој собир во чест на оваа куќа, во расказите на Ташко Георгиевски.

Понатаму, охридската експедиција јасно потврдила дека во македонските цркви и манастири, и покрај постојано свртените славистички очи и раце од времето на Виктор Григорович, и потем сите погроми, пустошења и присвојувања, дури и под полна воена опрема и логистика, особено во времето на Јордан Иванов, сè уште има непроценливо богатство црковна литература – ракописни книги на црковнословенски јазик. Впрочем, во ракописната одломка откриена од Конески во Охрид има глаголички траги. А, бројот на таквите ракописи во науката сè уште е едноцифрен. Меѓу најзачуваните биле или оние сокриени во печатени книги, но и оние што со својата подврзија прилегале на печатени. Парадоксот можеби лежи во свештеничката

сознајба присушта и за архимандритот Анатолиј Зографски, но и за игумените на Крнинскиот манастир во периодот меѓу двете светски војни дека богатството на манастирските библиотеки се цени според број на печатените црковни книги.

Во истиот контекст, да додадеме: Стефан Куљбакин едно време професор на предвоениот Филозофски факултет во Скопје, е еден од најзаслужните слависти за понатамошната промоција на дефинитивната определба на македонската варијанта на црковнословенскиот јазик потем погромот на тогаш такаименуваната руска царистичка и империјалистичка славистика, која спроти советското време завршува со Вјачеслав Шчепкин, но и за разгледување на македонистичката филолошка проблематика низ призмата на современите теории, која започнува со Николај Дурново, а Петар Лавров, покрај другите македонистички заложби во проучувањето, како што се животот и делата на и за светите Кирил и Методиј, Климент и Наум, понатаму за македонската народна приказна, особено е заслужен за дефинирањето на македонскиот тип на дамаскините, именување што отпрво ќе биде прифатено и од Боњу Цонев. А денес е веќе општо прифатено.

Проучувањата на Лавров првенствено се засновувале врз текстот на Белградскиот дамаскин, кој заедно со голем број мошне значајни ракописи, меѓу нив и ракописот со житието на Свети Наум, изгорел во Белградската библиотека уште при првото бомбардирање на Белград во Втората светска војна.

Се разбира, во времето од Ламански до Лавров за науката сè уште бил недостапен, т.е. бил неоткриен најстариот словенски текст на дамаскино, исто македонски.

Го открива, бездруго знаете, Петар Хр. Илиевски, веднаш соопштува во списанието „Македонски јазик“, и подготвува обемна монографија за ракописот, која по низа несполуки, ќе излезе на светлоста на денот во 1972 година во издание на Институтот за македонски јазик, како една од најобемните воопшто објавени студии со факсимили за еден црковнословенски ракопис, не само во Македонија. Обемноста меѓу другото е обусловена од бројот на страниците на дамаскино.

Илиевски соопштува дека и тоа не е целосниот текст на ракописот, но дека навистина станува за прв дотогаш познат превод на дамаскино на црковнословенски јазик, кој го содржи целосниот превод на сите 36 Дамаскинови слова. Притоа, Крнинскиот дамаскин содржи 20 слова, а преостанатите 16 претставуваат друг ракопис, познат како „Киевски дамаскин“.

Тоа е овој „Киевски дамаскин“ што сега го имаме како издание на МАНУ, приредено од Петар Хр. Илиевски и Красимира Илиевска.

Да споменеме, Красимира Илиевска била и подготвувач на индекс на зборови на Крнинскиот дамаскин, од кој во изданието од 1972 година е објавен само индексот на лични и месни имиња, а другите делумно биле вклопени во обработката на лексиката.

Библиотечно, тоа е еден од првите подготвени индекси во македонското издаваштво. Впрочем, во тоа време и печатарите не биле подготвени за индекси. Во таа смисла да дополнам, необјавениот дел од индексот помогнал во подготовката на обработката на лексиката, а неговата ексцерпција се поклопува со почетоците на изработката на Индексот на речникот на македонските црковнословенски ракописи. Речничкиот фонд, пак, на дамаскините во голема мера го надминува препознатливиот црковнословенскиот лексички корпус, со нова лексика од народниот јазик, независно од нејзиното потекло.

Поделбата на првиот македонски превод на дамаскиниот во две ракописни книги не е случаен туку смисловен. И бездруго, се совпаѓа со интересите на времето, со потребата да се одделат словата поврзани со постот во одделна засебна книга, која во науката ќе биде позната како „Киевски дамаскин“ и по која Илиевски ќе трага, водејќи сметка за смислата на оделбата, всушност за групирањето на Дамаскиновите слова во два круга, од кои првиот ги содржи Христосовите (Господовите) и Богородичините празници, а вториот словата за подготвителните недели за великиот пост.

Во потрагата на делот од зборникот со словата од вториот круг, дозволете ми да го кажам и тоа во една уметничколитературна постапка за вонвременски посреќавања на ликови и настани, особено разгледувана од Блаже Конески и Цветан Грозданов, најмногу ќе му помогне самиот преведувач, епископот пелагониски и прилепски Григориј од 16 век, кој самиот не само што го превел туку бил и единствениот писец на ракописот, збор по збор, мисла по мисла, со својот препознатлив – дури и за обичен читател – ракопис. Да дополнам, во подготовката на олку обемни зборници обично учествувале дури и по четворица писци, па и во оние случаи кога еден диктирал, а друг запишувал. Но дури и во библиски текстови, како што се евангелието и апостолот, настанувале притоа грешки, кои би биле хулење во однос на оригиналот, па така, да спомнам, Шафарик отпрво ќе го минимизира Струмичкиот апостол како релевантен текст. Но, со единственоста на ракописот на дамаскиниот, уште на прв поглед станува јасно дека се работи за едно исто лице, како што од логичната одделба се сфаќа дека станува збор за еден единствен состав. Да не зборуваме за јазичните и за стилските особености на текстот, за вештото, би рекол, управување, со два стила, со два јазични слоја: црковнословенски и народнојазичен, кои би можеле веќе да се третираат потем Ламански, ако се има предвид славистичкиот багаж од времето на Востоков до

Григорович и Срезневски, како два јазика, едниот црковнословенски, другиот македонски.

И тоа е семиотичкиот јазол што му бил мисла-водилка на Илиевски при решавачката одлука не само сам да се зафати со јазична анализа на дамаскино, туку со факсимилното објавување на неговиот текст да овозможи и научночитателска потврда за своите проучувања, изложувајќи се на ризикот да биде напаѓан за евентуални пропусти, зашто почетно сепак класичар, што подразбира и спознајна исполненост со класичните јазични и литератури, загризот во средногрчката и во црковнословенската јазична проблематика, можел да му значи и напуштање на вистинските филолошки вредности, и зафаќање со помалку важни за општата филологија прашања, но националната гордост веќе испровоцирана од нападите врз македонскиот јазик, особено врз историјата на јазикот, чија современа ситуација веќе никој не можел да ја оспори, ќе му вдахне неимоверна сила да се зафати со просветителскиот христијански проблесок во балканскоотоманскиот конгломерат, со венецијанскиот бран со кој печатените Дамаскинови зборници исполнети со ренесанснорационалистичка херменевтика на библиските и патристичките слова доаѓале на Балканот и мошне брзо станувале дел од македонскиот јазичен и книжевен предромантизам. И со македонскиот куриозитет, да се препишуваат ракописно текстови од печатени книги. А чуму такви, кога ги има истите и печатени, независно на кој јазик?

И не само тоа, без да се оддалечува од античките обрасци, од живата антика на Скопската класичнофилолошка школа, Илиевски ќе се зафати во костец со особено актуелните во негово време контактолошки теми, со балканската лингвистика, преорувајќи ја уште еднаш браздата започната од Јернеј Копитар, инаку одличен зналец на класичната филологија, кој не само што ќе се вклучи во славистиката туку ќе го отвори хоризонтот на балканистичките проучувања за кои во негово време ниту некој ќе има усет ниту багаж.

Илиевски во времето на својот научнички подем ќе ја има подготвеноста да одговара на предизвиците и на класичната филологија, и на словенската филологија и на современата лингвистика.

Притоа, познавањето на класичнофилолошките теории за писмото ќе му бидат поттик за уште еден предизвик, кој ќе му стане животна опсесија: глаголицата.

Познавањето на класичните граматички ќе му биде подлога да навлезе во тајните на средногрчкиот и на црковнословенскиот, споредувајќи ги како никој претходно, напати посветувајќи им исто или приближно исто внимание, а напати дозволувајќи му на словенскиот

нерв да ја почувствува убавината на народнојазичниот исказ и соодветно да ја преточи со научна воздржба.

Учеството на меѓународните славистички и лингвистички конгреси Илиевски го поткрепува и со солидна знајба од современата лингвистика, која ја склопува во својата балканистичка проекција на историјата на македонскиот писмен јазик во одделна книга, со број на страници што не е за потценување. Ке дополнам, не без да биде напаѓан за својата дрскост, за упадот каде што не ќе да му е местото, во туѓи долапи, во туѓи недостапни за секој znaleц сокровишта. Но, живее оваа неговата книга, како што му се меродавни и проучувањата на глаголицата, и секако на дамаскините, на тоа вистинско „Сокровиште“. Сокровишниот енциклопедизам на дамаскинарската литература, бездруго, ќе му овозможува да се занимава со широк спектар филолошки и лингвистички теми.

Зашто, тој го откри најважниот дамаскин во сета историја на откривање дамаскини од 1868 г. до неговото време. Зашто, и покрај 200 ракописи со дамаскинарски слова меѓу кои еден од најважните, Белградскиот македонски зборник, физички не постои, сепак најважен е составот од двата круга слова, именувани како „Крнински дамаскин“ и „Киевски дамаскин“ во чие откривање на првиот дел, поврзување на двата дела во една целина, во смисла, што споил писателот, никој да не раздели, обнародување, анализа и интерпретација, особена улога имаат Петар Хр. Илиевски и Красимира Илиевска.

Меѓу другото, зашто е најстар познат препис на преводот за кој веќе било утврдено, според уништениот белградски текст, дека е на Григориј, инаку најчестото книжевно име во средновековната литература, кое станало дури и синоним за писател.

Второ, зашто е најцелосен, а другиот најцелосен и најмакедонски е уништен, – Белградскиот.

Трето, најблиску е до оригиналот, според црковнословенската реченица и според структурата на текстот – конвојот соодветен на оригиналниот од печатената книга.

Ова се податоци што не можат ни да се пренебрегнат ни да се минимизираат, и што е уште поважно, ниту еден проучувач на дамаскините не се дрзнал да го стори тоа. Се разбира, за некоја пецка во фуснота секогаш ќе се најдат поситни букви, независно од воздржбата, дури и кога е темата – пост. Од друга страна, којзнае дали при наплив на толку откриени дамаскини, белградскиот текст ќе ја имаше таа вредност во науката, да не се откриеше Крнинскиот, кој бездруго му послужил како предлошка.

Како што е сосема јасен податокот дека не така мал број ракописи од 18 век се именуваат дамаскини иако се само зборници со

разновидна содржина, со по некое па дури и без ни едно Дамаскиново слово. Но, факт е исто така, дека еден од најубавите и секако најстарите вакви зборници е Тиквешкиот зборник.

А врската меѓу Тиквешкиот и Крнинско-киевскиот дамаскин е во Физиологот, преку кој се остварува и врската со сета европска христијанско-ренесансна литература, новиот бран во литературата што ќе овозможи пробив на новото во литературата.

А тука уште едно име е значајно и неодминливо за развојот на словенските литератури, особено за дамаскинарската, низ македонските и светогорските духовнокнижевни и јазичнокултурни простори, Украинецот Самуило Бакачич, еден од следните „наши јужнословенски“ преведувачи на текстот на дамаскиноот, но и на голем број други текстови, од кои најпознат е „Амартолон сотириа“ со Чудесата Богородичини. Дали во овие македонско-украински совпаѓања се крие и украинското книгохранилиште на Киевскиот дамаскин се прашања кои секако не смеат да останат без одговор. Зашто се дел од преминот од дамаскинарската во новата македонска книжевност. Дел од таканаречениот јужнословенски предромантизам во кој измешано и исповрзано се збиени безмалку сите правци во европската литература меѓу ренесансата и романтизмот. И елементи од сите нив ќе најдеме во македонскиот превод на дамаскиноот од Григориј Пелагониски. Но, кој да седне и да го чита како што тоа го направија Петар Хр. Илиевски и Красимира Илиевска.

Студијата на Илиевски и Илиевска од една страна е стандардна лингвистичка студија за јазикот и текстот на Киевскиот дамаскин, а од друга страна инспиративна книга за понатамошни проучувања, како што и самото издание на Крнинскиот дамаскин било тоа. Од друга страна, со фототипното издание на текстот, секој читател може да ја прочита лектирата на нашите предци и на нашите први писатели, на наобразбата на граѓанската класа што се создавала во Македонија спроти новите општествени струења.

СОДРЖИНА

СТАТИИ

Бобан КАРАПЕЈОВСКИ

Показните заменки наспрема морфолошки врзаниот член како експоненти на категоријата *о̄пределенос̄ӣ*..... 5

Бојан ПЕТРЕВСКИ

Од проблематиката на нерестриктивната придавска модификација во македонскиот јазик 19

Милан ЃУРЧИНОВ

Вредноста на литературното наследство на Исак Бабел во неговото и во нашето време 31

Милан ЃУРЧИНОВ

Епитаф за една младост..... 45

Витомир МИТЕВСКИ

Од византиското епско наследство. Песната за Армурис 53

КУЛТУРНИТЕ ИНТЕГРАЦИИ
И СТАБИЛНОСТА НА БАЛКАНОТ

Маја ЈАКИМОВСКА-ТОШИЌ

Прославата на култот на св. Јован Владимир
на балканските простори..... 85

Јасмина МОЈСИЕВА-ГУШЕВА

Двodomните писатели како основа за интеркултурен дијалог 101

Мируше ХОЦА

Заколнатите девици и Канонот на Лек Дукаѓини:
кон супстратите на матријархатот во споделените
балкански културни шеми и мотиви 115

Весна ПЕТРЕСКА

Опседнатоста со „натприродното/оностраното“ на народните
исцелители/ки во некои балкански културни мемории
(со посебен осврт на македонската културна меморија)..... 127

Кристина ДИМОВСКА

Потенцијални паремиолошки форми во избор
бугарски и македонски епски песни..... 141

ПРИКАЗИ

Катица КУЛАВКОВА

Фактографските сведоштва на Македонскиот албум
влог во стабилноста на македонскиот етнокултурен идентитет ... 157

Димитар ПАНДЕВ

За Киевскиот дамаскин..... 159

Издавач
Македонска академија на науките и уметностите

Јазична редакција и компјутерска подготовка
Бобан Карапејовски

Коректура
Драгица Топузоска

Печат
„Европа 92“ – Кочани

Тираж
300 примероци

Овој двоброј е излезен од печат во март 2018 година