

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 ART

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

ПРИЛОЗИ CONTRIBUTIONS

XL 1–2

БАЛКАНСКИ ИДЕНТИТЕТ/И



СКОПЈЕ – SKOPJE
2015

Уредувачки одбор:

акад. Блаже Ристовски (претседател)

акад. Витомир Митевски

акад. Катица Кулавкова

Приредувачи на овој тематски двоброј:

акад. Катица Кулавкова

проф. д-р Милена Божикова

Белешка на приредувачите:

Текстовите печатени во овој двоброј се дел од проектот на МАНУ и БАН „Културната интеграција и стабилноста на Балканот“. Тие се објавени во нивната оригинална верзија, на македонски и на бугарски јазик. Ставовите искажани во текстовите се лични. Претстои објавување на извесен тираж од овие текстови во облик на Зборник на МАНУ и БАН.

КОН БАЛКАНСКИ ИДЕНТИТЕТ/И

На првата научна конференција организирана (26.11.2014, Скопје) во рамки на заедничкиот научноистражувачки проект на Македонската академија на науките и уметностите и на Бугарската академија на науките, под наслов „Културната интеграција и стабилноста на Балканот“ (проектот е почнат во јануари 2014 и ќе трае до декември 2016), истражувачкиот интерес беше свртен кон балканските идентитети. Беа разгледани бројни аспекти на различните и разнородни балкански идентитети, претежно поимани како културни, јазични и етнонационални.

Но, беше разговарано и за феноменологијата на т.н. *балкански идентитет/и*, кој се препознава првенствено од надворешна перспектива, од субјекти кои го посматраат Балканот од надвор, ги согледуваат и ги дефинираат заедничките, општи или споделени својства, искуства, културноисториски настани, дела, личности, места и функции кај повеќето балкански народи. Погледнато низ историјата, споредбено, хронолошки и антрополошки, колку подалеку се завлегува во минатото, толку почесто се препознаваат заедничките ‘места на меморија’ меѓу балканските народи: сродности во народното предание (архетипски и митски слики, митски приказни, легенди, бајки); сродности во музичкото творештво (споделени народни песни, споделен мелос, споделена тематика); сродности во системот на морални вредности (и покрај разликите кои постојат на тој план); допирни места на јазичен план; споделени просветители, споделени места на колективната меморија и др. Тие сродности еволуираат од насока на еден регионален или универзален образец (инваријантен модел), до диференцирани варијанти на истиот тој образец кај различните народи, ама го чуваат регионалниот карактер кој се препознава – или како наследен балкански супстрат, или како стекната балканска супстанција (историска и ареална/територијална коегзистенција, интеркултурна размена).

Колку повеќе се доближуваме до современоста, посебно до деветнаесеттиот и до дваесеттиот век, толку почесто се соочуваме со разликите, особеностите или специфичните својства и функции на балканските народи. На почетокот на XXI век, со оглед на драматичната фрагментација и диференцијација направена при распадот на СФР Југославија, при диференцираниот влез во составот на Европската Унија (едни балкански држави се членки, други не се членки на ЕУ) и при распадот на социјалистичките, комунистичките, па и диктаторските режими карактеристични за балканските држави, се зголемија не само разликите меѓу балканските народи, туку и свеста за тие разлики.

Во случајов, токму колективната свест, потхранета со новите облици на стварност, но и со бројни медиумски и институционални толкувања на современата и на историската стварност, ја поттикна критичката перцепција на разликите и – не ретко – пристрасната интерпретација на историското минато (некогаш ексклузивна, некогаш адоптивна по однос на историјата на Другиот, главно соседот).

Започнаа и нови иницијативи за рedefинирање на балканскиот регион, како и за негово ново фрагментирање, врз основа на актуелните геостратешки политики и интереси на ЕУ, НАТО и на големите светски сили. Во таа смисла, Балканот започна да се именува, најпрвин, како Југоисточна Европа (проблем за којшто пишува д-р Мируше Хоца во текстот кој е дел од овој Зборник), потем започна и регионална диференцијација на Балканот на Западен Балкан, Централен Балкан и сл. Кон крајот на XX век, особено деведесеттите години или во време на распадот на ексјугословенската држава, се возобнови и негативниот стереотип на Балканот како „буре барут“, така што се наметна една не само критичка туку и негативна перцепција на Балканот, што и самите балкански народи (медиумите, интелектуалците) ја презедоа/ја усвоија како своја.

Во Р. Македонија се обидовме, со активирање на научната мисла/ум, да ја преиспитаеме оваа негативна перцепција на Балканот, па во тој контекст и внатрешната, домицилна претстава или слика на самите балкански народи за себе. Го изведовме научноистражувачкиот проект „Балканската слика на свет“, заедно со Полската академија на науките и во соработка со академиите и универзитетите од неколку балкански држави. Во рамки на тој проект беше деконструиран начинот на којшто балканскиот човек и балканските народи го восприемаат светот, но и модалитетите низ коишто другите народи го посматраат балканскиот свет, балканскиот културен амалгам.

Остана и понатаму отворено прашањето за водење дијалог околу постојните идентитети, такви какви што постојат на преломот на вековите (XX–XXI) и на почетокот на XXI век, како на државно рамниште во форма на нација со акцент врз нивната надетничка димензија, така и на ниво на етнокултурни и етнорелигиски идентитети, вклучително и на малцинските етнички заедници. Притоа, се наметна неизбежно глетката на богатиот балкански јазичен, културен и етнички диверзитет, кој може да се чита како инхерентна реплика на анахроните концепции на меганациите и на националистичките идеологии/стратегии на Балканот.

Тука треба да се укаже и на новите геостратешки политики на мултиетничност и мултиетничка демократија, воведени кај новоформираните држави и режими, кои дополнително ги потхранија тенденциите на етничкото мапирање на балканските држави, главно мали држави, на етничкото дизајнирање на Балканот кое настојува да ја маргинализира на историската сцена улогата на големите балкански нации и да ја истакне, на преден план, категоријата „заедница“ – етнички заедници, јазични заедници, религиски и културни заедници – што може да се смета за увод во дезинтеграцијата на балканските нации, со последици врз балканските држави одделно и врз мапата на Балканот пошироко.

Значи, таквата фрагментација на балканските нации веќе се одразув врз институционалната структура на балканските држави, а предизвика и одредени тенденции на трансдржавни поврзувања и идентификации на некои балкански народи кои живеат на просторите на повеќе (често, новоформиран) балкански држави. Дискурсот за бришење на границите и поврзувањето на народите во рамки на Европската Унија дополнително ги потхранија наследените илузии, но и аспирации по однос на старите концепции за окрупнување на големите национални држави (голема Албанија, Србија, Бугарија, Грција...). Тоа покажа дека на Балканот, дури и кога се спроведува негова фрагментација, се наоѓа начин да се ревитализира идејата за држава – нација и за етнички граници на државата.

Бројните адоптивни, асимилаторски и ексклузивни политики, особено во билатералните и трилатералните односи меѓу балканските соседи се јавуваат, секогаш одново и одново, како опструкција во нормалната комуникација меѓу некои држави и во интеграцијата на некои држави во ЕУ и НАТО (да се потсетиме само на примерот со дополнителните услови за прием на Р. Македонија во ОН и во НАТО што ги поставува Грција, одделните ограничувања на коишто укажува Р. Бугарија по однос на македонскиот историски, културен и јазичен хабитус, компромисот што го направија Словенија и Хрватска за да може да биде примена Хрватска во

ЕУ, односите на релација Србија – Косово, односно Косово и Метохија, тензиите меѓу Србија и Црна Гора, кантонизацијата на Босна и Херцеговина со Дејтонскиот договор, отстапките направени со Охридскиот договор во Македонија). Во вакви, навидум либерални и сензибилни мултикултурни околности, на Балканот се наталожија, покрај старите, бројни нови „отворени“ прашања, нови ранливи места, кои чекаат, ако не и поттикнуваат, нови кризи и конфликти меѓу балканските држави, ама и во рамки на одделните држави. Балканскиот казан се преполнува и опоменува.

Затоа, во склоп на овој проект за европските и балканските културни интеграции, се договоривме да разговараме отворено за прашањата на балканските идентитети, но со заемно уважување. Притоа, анализите се правени со научна методологија, иако понекогаш таа имплицира извесни политички и идеолошки проекции на стварноста. Свесни за тоа дека треба да бидеме реални, дека не е можно одеднаш да се надминат сите наталожени проблеми во заедното признавање на културниот идентитет, особено на културното и историското наследство, свесни дека – со актуелните мултијазични и мултиетнички политики – на подрачјето на фрагментираниот Балкан дополнително се усложнува ситуацијата по однос на јазиците (прогласување на неколку специфични јазици од некогашниот српско/хрватски јазичен систем), во овој проект меѓу МАНУ и БАН допуштивме слобода при индивидуалното изнесување на некои деликатни ставови по однос на балканските културни идентитети.

При тоа, јас како раководител на овој проект од македонска страна, сметав на моралната и научната свест и совест на учесниците на проектот, укажувајќи на фактот дека не треба да ги повторуваме грешките направени поради методолошка и интерпретативна неконзистентност. Имено, толкувањата на историските факти се идеологизирани, злоупотребени или упростени во услови кога научникот ги проектира современите констелации и категории врз постарите епохи за коишто важат други категоријални и вредносни системи, па и различни државни и политички констелации (особено по однос на поимот нација). Повеќето балкански држави во историски континуитет припаѓале на исти империи, биле граѓани на исти држави, споделувале заеднички уставни и законски решенија, коегзистирале, воспоставувале блиски јазични и социјални односи, ги споделувале меѓусебно културните содржини, сите формирале своја национална држава релативно доцна (XIX и XX век), така што е неупатно да се вреднува историјата низ призма на современите национални држави. Така, во последно време станува трауматично да се пре-

вреднува и националната историја низ призма на комунитарната, фрагментирана оптика на мултиетничките балкански држави (го имам тука предвид првенствено македонското искуство, но исто така и босанското и српското).

Науката (особено на Балканот) не е сосема ослободена од влијанието на ‘мејн стрим’ политиките и од условниот рефлекс да биде „политички коректна“. Сепак, со малку повеќе напор, таа би можела да ги ревидира и да ги придвижи анахроните политички обрасци и идеологеми во насока на поголема аргументираност, уште повеќе во насока на една посистематична, посензибилна и плурална интерпретација на аргументите (историските факти или дадености). Таквата интерпретативна методологија би го ослободила научниот ум од наследените стереотипи и би ја поттикнала современата балканска (балканолошка и компаративна) културна херменевтика кон нови интерпретативни обрасци и интереси.

Можеби дополнителен поттик за посистематски балканолошки истражувања би дало и постоењето на еден балканолошки научноистражувачки институт (при МАНУ, односно независен), ама до тој миг ќе се обидуваме и вака, периодично и со силата на индивидуалната волја, да правиме по некој прилог кон хармонизацијата на балканските култури и науки, а преку нив и на балканските, во тој контекст и на македонско-бугарските меѓудржавни односи.

Им благодарам на сите соработници на проектот, на оние од македонска страна: академик Влада Урошевиќ, академик Витомир Митевски, академик Ѓорѓи Поп Атанасов, д-р Валентина Миронска (Институт за македонска литература), д-р Наташа Аврамовска (Институт за македонска литература), д-р Јасмина Мојсиева Гушева (Институт за македонска литература), д-р Билјана Ристовска (Институт за национална историја), м-р Кристина Димовска (Институт за фолклор „Марко Цепенков“), д-р Мируше Хоџа (Филолошки факултет), како и на оние од бугарска страна: д-р Милена Божикова (Институтот за истражување на уметностите при БАН), д-р Нина Димитрова (Институт за истражување на општествата и знаењето при БАН), д-р Христина Амбарева (Институт за истражување на општествата и знаењето при БАН), Маријана Стамова (Институт по балканистика со Центар за тракологија при БАН) докторандот Иван Јанакиев (Институт за истражување на уметностите при БАН), м-р Гергана Тонкова-Илчева, Национална музичка академија „Панчо Владигеров“, и на д-р Мирослава Кортенска (Универзитет во Благоевград). На конференцијата со свој реферат учествувал д-р Стојанка Бибина (Балканолошки институт при БАН) и д-р Ралица Русева од Софија, но, за жал, не

ги добивме нивните текстови во финална верзија за да бидат објавени во ова издание. Исто така, во работата на оваа конференција учествуваа и гости неколку универзитетски центри од балканското подрачје: од Загреб, професор д-р Златко Крамарик, член на МАНУ вон од работниот состав, од Белград, професор Радмило Петровиќ, а од Приштина академик Еди Шукриу од Косовската академија на науките и професор д-р Басри Каприки.

Посебно ѝ се заблагодарувам на д-р Милена Божикова од Институтот за уметност при БАН, раководител на овој проект назначена од Бугарската академија на науките, за добрата соработка. Таа се ангажираше во уредувањето на текстовите во авторство на колегите од Бугарија и заедно со мене е приредувач на овој Зборник *Балкански иденитет/и* на МАНУ и БАН. Му благодарам посебно и на академик Влада Урошевиќ за поддршката што му ја даваше на овој проект во својство на ко-раководител на истиот заедно со мене. Исто така, му благодарам на претседателот на МАНУ и на Извршниот одбор на МАНУ за моралната и финансиска поддршка за објавување на Зборникот *Балкански иденитет/и*.

Договорени сме идната година да одржиме научна конференција во БАН, Софија, со фокус врз балканските културни интеграции. Пред одржувањето на таа конференција планираме да објавиме специјален тематски зборник со рефератите на учесниците од двете држави, во издание на БАН.

Двата зборника се објавуваат на двата јазика, бугарски и македонски, на јазиците на коишто се напишани текстовите, без превод на едниот или на другиот јазик. Македонскиот зборник излегува паралелно со двобројот на списанието *Прилози* на Одделението за лингвистика и литературна наука, број 1/2 (2015), затоа што сметавме дека тоа ќе го прошири рецепцискиот круг и ќе овозможи овие текстови да бидат прочитани од поголем број читатели, научници и универзитетски наставници во повеќе држави со коишто списанието има редовна размена. Му благодарам на академик Блаже Ристовски за поддршката на оваа иницијатива

Катица Ќулавкова
Скопје, ноември 2015

КУЛТУРНА ИНТЕГРАЦИЯ И БАЛКАНСКИ ИДЕНТИЧНОСТИ

Конференцията на тема „Културна интеграция и балкански идентичности“ в рамките на проекта между БАН и МАНУ „Културна интеграция и устойчивост“ отвори изключително актуална за съвремието ни дискусия. Сблъсъкът на двете противоположни тенденции, включени в заглавието: посоката към обединяване и посоката към самоопределяне, винаги са били огромно предизвикателство в социален, културен и творчески план, а в последните години се превърна в световна тема.

Затова особено ценно и важно е, на първо място, че конференцията се включи в обсъждането на въпросите за интеграцията и идентичността както като балканска интеграция и идентичност, така и като европейска такава.

На второ място, конференцията се откри с широко интердисциплинарната си платформа. Тя обхващаше времето от IX век до XXI век, аспектите на национална и религиозна идентичност, на идеологическите доктрини, националния романтизъм, на малцинствените политики, на теми от средновековието до съвременността, от обществено-политически въпроси до творчески интерпретации, от изкуството на изображението до изкуството на звука и пр. От българска страна бяха обединени специалисти-балканисти, изследователи на социални и обществените науки, изкуствоведи, специалисти по старо изкуство, музиканти и специалисти по музика на XXI век.

В част от позициите се тръгваше от връзката на реципрочност между двете тенденции. Културната интеграция е твърде дълъг процес, в който родовата памет се съхранява поколения наред, но се осъществява при снижаване на т. нар. етноцентричност и при осъществяването на културен диалог.

Друга част от научните съобщения показваха вариант на промяна на идентичността в резултат на културно интегриране. Всяка от срещналите се на Балканите цивилизации има периоди на господство, разширяване на влиянието си или на устояване, на демонстрация на устойчивост спрямо натиска на други цивилизации.

Като пример послужи песента „Üsküdarı gider iken“ („По пътя към Ускудар“), за която стана дума в един от докладите. Песента е известна от Египет и Близкия Изток, в цяла Югоизточна Европа, включена е в сборник на Московската музикална академия като представителна фолклорна турска песен, пее се в Ню Йорк от емигрантите евреи и гърци и става част от песните на двете диаспори.

В съвременността въпросът за интегрирането и идентичността се разширява неимоверно и понякога се коментира и като стилистична форма в контекста на посмодернистичните техники. Юлия Кръстева например изгражда интертекстуалната си теория, изхождайки от понятието на Михаил Бахтин за диалогичността, а музиката на редица композитори става образец за „стилистична диалогичност“. Постигането на разпознаваемост при закономерното смесването на текстовете е практика на всеки творчески акт. В музиката съществуват модели на имигрантско творчество, които са или умишлено интегративни, или преднамерено съпротивителни на чуждата култура в полза на родната.

Дискусията на тема интеграция и идентичност е много широка и разнорасположена. Конференцията в Скопие даде силно начало в разгръщането ѝ при респектираща добра организация, за което ние изказваме сърдечните си благодарности на акад. Катица Кулавкова и нейния екип. Планираме и изготвяме платформа за успешно продължение на дискусията и в София.

Милена Божикова
София, ноември 2015

***НЕКОИ АСПЕКТИ
НА БАЛКАНСКИОТ ИДЕНТИТЕТ***

Катица КУЛАВКОВА (Скопје)
Македонска академија на науките и уметностите

БАЛКАНСКИТЕ ИДЕНТИТЕТИ ВО КОНТЕКСТ НА СПОДЕЛЕНИТЕ МЕСТА НА МЕМОРИЈА

Апстракт: Овој текст ја артикулира истражувачката цел на проектот меѓу МАНУ и БАН „Културните интеграции и стабилноста на Балканот“ и ја дефинира категоријата ‘балкански идентитет’ врз основа на споделените културни мемории и ‘места на меморија’, при сè што ги уважува одделните национални и културни идентитети, како и актуелниот културен и религиски диверзитет на Балканот. Како придобивка од ‘големиот културен дијалог’, Балканот денес располага со богато духовно и материјално културно наследство. Добар дел од духовното наследство спаѓа во редот на споделеното наследство. Научниот консензус за споделените мемории и за новите, инклузивни културни политики е услов за побрз развој на балканските држави.

Клучни зборови: балкански идентитет/и, споделени културни мемории, инклузивни/ексклузивни културни политики, интеркултурен дијалог, стереотипи, научен консензус

Пролог: Проектот на МАНУ и БАН за културните интеграции на Балканот

Денешниов научен собир, што ние скромно го нарековме *научна работилница*, е прв во серијата собири што ги планираме во рамки на заедничкиот научноистражувачки проект на Македонската академија на науките и уметностите и на Бугарската академија на науките, под наслов „Културната интеграција и стабилноста на Балканот“, во времетраење од јануари 2014 до декември 2016. Заедничкиот истражувачки проект на МАНУ и БАН се надоврзува, всушност, природно, на балканолошките истражувања започнати, барем под мое раководство, 2005 година, кога е организирана големата македонско-полска и европска конференција на тема „Балканската слика на светот“. Потем следувааше конференцијата

што ја поддржа УНЕСКО преку 'Програмата на партиципација', на тема „Балканските и медитеранските места на меморија“, односно „Црна Арапина, Болен Дојчин и Лепа Ангелина како споделени места на меморија“ (2008), како и еден креативен проект со млади писатели и интелектуалци што јас го иницирав заедно со германската фондација Фридрих Еберт, „Имицот на Балканот“ во 2010 година, во својство на потпретседател на Меѓународниот ПЕН. Во меѓувреме се одржаа и конференциите во организација на Универзитетот од Констанца и Германската агенција за академска соработка ДААД, на теми тесно поврзани со балканските констелации („Меморијата и медиумите“), каде што учествуваа група соработници од Р. Македонија.¹ Исто така, по повод европскиот истражувачки проект по поетика и херменевтика „Интерпретации“, отворивме за научна расправа некои теми кои го вклучуваат балканскиот топос, особено аспектот на балканските мемории („Меморија и уметност“, „Уметност и насилство“). Со еден претставителен дел од овие прилози учествувавме и на научната конференција во Москва, 2009 година, под наслов „Балкански чтенија“ (проф. д-р Никос Чаусидис). Некои колеги учествуваа и на слични конференции организирани од Полската академија на науките, со којашто веќе ги разгледувавме аспектите на европската интеграција на Балканот, во соработка со д-р Лиља Мороз Гржелак и д-р Јоланта Сујецка. Полската страна постојано прави обиди да добие грантови од Европската Унија на балкански теми и ние постојано им даваме поддршка и соработуваме со нив, вклучително и на еден проект поврзан со балканолошките студии (стручни консултации и супервизија на докторски дисертации работени врз балканолошки теми).

Освен тоа, последниве две-три години предложив, во два наврата, проекти пред фондовите на УНЕСКО, еднаш на тема „Балканските мемории“, вториот пат на тема „Балканска повелба за споделено културно наследство“, ама во администрацијата на тие европски институции сè уште, за жал, не е созреана свеста за потребата од општоприфатен научен консензус за споделеното нематеријално културно наследство, како алатка која би ги модифицирала ексклузивните културни политики и развојни стратегии на балканските држави во инклузивни и толерантни, во полза на стабилниот развој и процвет на балканските култури, народи и држави. Индиферентноста на транснационалните институции како УНЕСКО спрема предлогот да се постигне балкански консензус за споделеното културно наследство (материјално и нематеријално) и да се потпише повелба за него е индикатор на доминантните геостратегиски дискурси и

¹ Проф. д-р Наташа Аврамовска, вонр. проф. д-р Владимир Мартиновски, д-р Бела Глигорова, м-р Линдита Кадриу, Лидија Николова и др.

политики. Тоа кажува дека сè уште не се создадени услови во балканскиот регион и југоисточна Европа за ослободување од стереотипите за културната историја, за пишување заедничка историја и за нови развојни стратегии. Но, научниот ум има морален и цивилизациски долг да ги демистифицира наследените стереотипи, како и да ги надминува тековните препреки од институционален и политички карактер. Затоа, верувам дека во блиска иднина ќе се постигне балканско партнерство за заедничка историја и за Повелба за споделеното културно наследство на Балканот.

Сите овие спомнати, како и други овде неспомнати иницијативи, говорат дека балканскиот топос влегува, постепено и со право, во средиштето на истражувачкиот интерес во МАНУ, отворајќи нови можности за работа и за соработка меѓу академиите и истражувачките центри/институции. Индиферентноста спрема балканскиот топос е индиција за извесна не-сензибилност на креативниот ум спрема реалитетите кои не опкружуваат и кои нè опкружувале во минатото. Истражувачкиот интерес за балканскиот топос ги интегрира одделните интереси за проучување на националните истории и култури, така што создава поволен контекст за интерактивни истражувачки проекти и нимсоодветни интерпретации на балканската културна историја и современост. Балканот, впрочем, и не е исклучиво внатрешно, локално и регионално прашање, туку е комплексно прашање околу коешто се вкрстуваат балканските со европската и со евроазиската перспектива. Тоа е така затоа што, посматрано историски и актуелно, Балканскиот Полуостров е раскрсница меѓу Европа и Азија, меѓу Запад и Исток, меѓу Север и Југ. Ваквата просторна поставеност на балканските држави влијае врз тоа балканските култури да бидат едновременно и различни и слични, да бидат сензитивни на меѓусебните допири и коегзистенции, да ги споделуваат заедничките историски констелации и цивилизациски придобивки.

Балканскиот идентитет и идентитетите на Балканот

Балканските културни идентитети, наоѓајќи се во активен, пулсирачки ареал и културноисториски хронотоп, со векови наназад ги граделе своите специфични профили, но и еден заеднички, надетнички, транснационален „балкански идентитет“ (проектиран и во изразите како – балканска слика на светот, модел на светот, балкански културен ареал, балкански менталитет, „Балканци“). Тие влегувале во интензивен културен, јазичен, социјален, политички, па и психолошки дијалог со соседните култури. Така се создавале, низ историските времиња, културни идентитети кои имаат извесен препознатлив балкански предзнак, извесни заед-

нички, општи места. Со текот на времето, доаѓало до усвојување ‘како свои’ на исти фолклорни артефакти, народни умотворби, колективни мемории, наративи и симболи.

Денес располагаме со богата ризница на духовно творештво и нематеријална култура која е споделена и „движна“, па не познава ни државни, ни етнички, ни расни или верски граници. Движната духовна култура е номадска, суптилна, шармантна, трансетничка, отворена за сите индивидуи, заедници и народи кои се духовно сензибилни, ментално и интелектуално отворени за комуникација. Јазичната култура е делумно духовна, движна, делумно материјална култура. Кога станува збор за усните јазични мемории и практики, тие се движна култура. Кога станува збор за писмените јазични споменици, тие имаат двоен карактер, и материјален и нематеријален. Јазикот, со таа своја двојна природа, претставува најзначаен преносник на духовноста, поради што е важен сегмент на културата, мемориско складиште, запис и придобивка на културната историја. Јазикот е најделикатната духовна територија која може да се замисли. Во јазикот се запишани и со него се зачувани архетипските и митските слики, историските наративи, етничките романтизми, колективните трауми на народите, светогледот на постарите народи и на традиционалните верувања, ритуалите и верувањата, култовите и симболите. Затоа јазикот на секој народ е неприкосновен трезор на културната историја. Јазикот го одредува културниот идентитет повеќе одошто генезата и крвното потекло.

На балканските простори, врз коишто провејува медитеранскиот дух, каде што се наоѓа постоејбината на европскиот културен систем, каде што минувале народи од сите страни на светот, културните идентитети на одделните народи се препознатливи, но, исто така, на повисоко ниво, тие конституираат еден сублимат во којшто се филтрираат споделените културни, музички, ликовни и јазични содржини, заедничките мемории, митологии и наративи.² Тој сублимат, со елементи на хибрид, се препознава како транснационален „балкански идентитет“ или балканска култура.

Балканскиот културен идентитет би можел да се опише како *Книга на Секавања* (‘спомен-книга’), во којашто го оставиле својот *йоййис* и *зайис* сите мали и големи народи кои живеат, живееле или пропатувале по балканските простори. Сите тие народи-потписници оставиле во наследство по некоја дискретна или индискретна трага, некој уметнички, јазичен или културен запис, некоја „пуста желба“ да се биде тоа што го нема. Балканот живее повеќе во минатото, наместо да живее *од минајто-*

² Да се сетиме само на феноменот „чија е оваа песна“ и нештата ќе станат појасни.

што, сега и тука, во стварноста. Балканската сегашност е обележана од *прекумерни* историски реалности и прекумерни носталгии по минатото. Опсесивната приврзаност за минатото и исклучивата глорификација на културните уникатности и проблематичните автохтоности ги фрустрира современите народи (колективно и индивидуално) и ги изолира во дребни егзистенцијални, социјални и културни енклави. Заборавањето на балканскиот супстрат/сублимат води кон нови делби, анимозитети и тензии. Тука е „третиот“, кој единствен има корист од балканската „Пандорина кутија“.

Балканот на почетокот на XXI век не е само симболичен туку реален *хроношой на културен диверзиџеј* (време – простор). Балканот е мрежа од различни културни идентитети со етнички предзнак, во којашто се izdelуваат два културни система: едниот е (јужно)словенскиот, другиот е балканскиот. За балканскиот и јужнословенскиот систем се употребуваат и латинските називи *Slavia Balcanica*, *Slavia orientale*, *Slavia Orthodoxa*, *Slavia Latina*, *Slavia Romana*, *Slavia Meridionalis*, зависно од тоа кој елемент е доминантен во даден потсистем (кириличното писмо, латиничното писмо, источноримската традиција, православното христијанство...). Во лингвистиката е усвоена категоријата ‘балкански јазичен сојуз’ (*Balkan Sprachbund*) или ‘балканска лига’, а исто така се диференцирани и две групи јазици (и култури) различни по потекло, ама во тесни ареални спреги, словенската и балканската (*Linguistica Slavica et Linguistica Balcanica*). Балканските култури инклинираат како кон словенските и медитеранските, така и кон европските и ориенталните. Како придобивка од ‘големиот културен дијалог’ на Балканите, денес имаме богато духовно и материјално културно наследство. Добар дел од нематеријалното наследство спаѓа во редот на споделеното културно наследство и се препознава во т.н. споделени (заеднички) ‘места на меморија’.

Културните идентитети, кои на балканските простори се основа на националните и на државните идентитети, се незамисливи без духовното културно и цивилизациско наследство и споделените места на меморија. Историјата, па и современата реалност, потсетува дека конфликтите на Балканот често се иницирани или реферираат на споделените места на меморија (природни и урбани простори, историски личности, митски и фолклорни фигури, ликови и содржини, писатели, културни дејци, писменост, културни собитија). Ексклузивните културни политики и развојни стратегии генерираат тензии, изоляции и конфликти. Неопходно е, во време кога се легитимирани одделните културни и државни идентитети, да се практикуваат инклузивни, толерантни интеркултурни

политики и интерпретации на подалечното и на поблиското минато, за да се обноват некои стратегии на културна интеграција и на интеркултурен дијалог. Научниот консензус околу ‘споделените балкански мемории’ може да влијае позитивно, системски, врз актуелните (ексклузивни, не сосема толерантни) и новите (инклузивни, толерантни) развојни стратегии на Балканот.

Македонскиот идентитетски код

Големите илузии за автохтоните и избрани народи се опасни. Треба од време на време да се потсетиме дека нема избрани народи, има само големи приказни за ‘избраните народи’. Таквите приказни биле и можат да бидат извор на човечки и национални трагедии. Во недостиг на актуелен, современ и жив духовен идентитет, некои современи балкански народи се проектираат во сликата на големите идентитети наследени од далечното и нечитливо минато, фрагментирано и поделено отаде државните и историските граници. Во недостиг на чувство за реалност и визија за иднината, инфериорните народи денес се препознаваат во ликот на супериорните нации од минатото.³

Големата македонска античка империја, на пример, во своите граници вградила цел конгломерат од народи и култури и сите имаат, на еден или на друг начин, право да се сеќаваат на неа, да се повикуваат на неа, само не треба да забораваат дека нема место за чисти етнички, државни, територијални и културни пресликувања и идентификации. Во таа смисла ќе кажам нешто за ‘македонскиот синдром’ и за ‘ѓаволскиот круг’ на преиспитување на македонскиот идентитет. Македонскиот идентитет е слоевит и кумулативен. Тој во себе ги има впишано следните слоеви:

(1) *древниот балкански, хематиски* (Хематија, Хемос, Хемус односно Ематија, Емос) идентитет (македонските преродбеници од XIX век зборуваат за пелазгиското потекло на македонскиот јазик и култура);

(2) *античкиот македонски маркер* (цивилизациски, делумно генетски), затоа што во континуитет од два и пол милениума Македонците се препознаваат во името на народот и на територијата што ја населуваат и ја населувале доминантно со векови наназад (и од каде што имаат доживеано бројни насилни дислокации – прогони и етноциди), историјата, преданието и културното наследство на античките Македонци, и затоа

³ Современите народи треба да ја проучуваат историјата и да се поучуваат од неа, но, притоа, да не се оддалечуваат од стварноста за да не ја загубат иднината. Недостигот на чувство и свест за реалност е патолошка состојба која не останува без последици.

што се единствен народ на Балканот и на светот кој систематски страда поради тоа што се идентификува како „македонски“;⁴

(3) *словенскојто културно и јазично* (говорен јазик и писмо) *биение*, кое не било толку предмет на оспорување колку предмет на желба (јазикот на македонските Словени од Солунско да се отуѓи од Македонците, во апсурдната стратегија на територијата на т.н. етничка Македонија, па и географска Македонија, да се пронајдат сите балкански народи освен Македонците;⁵

(4) *културниите маркери на империите* на коишто им припаѓале со векови, а чијшто код е трансетнички, дијалогичен, интеркултурен, па извршил силно влијание врз сите соседни балкански народи и култури и им оставил во наследство еден заеднички, споделен 'балкански амалгам'. Станува збор за древната римска цивилизација, потем за источната римска или византиска цивилизација и, на крајот, за отоманската цивилизација. Словенската култура опстанува симултано, синхронно, во рамки на овие големи империјални цивилизации, така што сигурно била не само субјект кој трпел влијание туку и цивилизациски субјект кој вршел влијание врз другите.

(5) На крај, треба да се има предвид и *верскиот (религиозниот) маркер на идентитетот на Македонците*, кој ги трансцендира другите цивилизациски, империјални и државни околности и, иако не го одредува непосредно националниот идентитет, влијае посредно врз него. Денес меѓу Македонците (во Македонија и во светот каде што се наоѓа македонската дијаспора) најраспространета е христијанската религија и христијанските институции (во минатото Охридската патријаршија и Охридската архиепископија, од IX до крајот на XVIII век, така што македонските христијани ја имаат практикувано, освен православната, и унијатската варијанта на христијанизмот) биле фактор на стабилизација на националниот идентитет, до толку повеќе што вршеле компензаторна улога во услови на отсуство (укинување, забрана) на македонските државни институции. Но, и верскиот идентитет е слоевит и кумулативен, поради

⁴ На балканските народи, па и на некои претставници на меѓународната заедница, не им пречи кога се вршат насилни конверзии врз Македонците и кога тие, под притисок, се изјаснуваат како Грци, Бугари, Срби, Турци или Албанци.

⁵ Притоа се заборава дека во XIX век, при формирањето на неколкуте национални држави и прокламирањето на нивните уставни начела, постоела отворена опција соседните балкански народи, како грчкиот (Хелените) и бугарскиот, да се декларираат како Македонци, ама тие таа можност историски ја пропушtile, заправо ја одбиле и ја делегитимирале како несоодветна за нивниот идентитет, па денес единствено легитимен е нивниот уставно префериран грчки/хеленски и бугарски идентитет.

што во религиската свест на Македонците е зачувана меморијата (писмото) на паганизмот, на претхристијанската вера, како доказ за нивниот духовен сензибилитет и постоење во поархаични епохи од онаа кога е институционализирано присуството на христијанството меѓу македонските Словени. Но, факт е дека последните два-три века се раслојува и се релативизира религискиот маркер на Македонците, така што денес се соочуваме со мултирелигиски (мултиконфесионален) идентитет на Македонците, кои се по род етнички Македонци. Се создаваат супкултурни, па дури и субетнички, културно-религиски заедници, кои, иако се дел од македонската нација, во сложените социоекономски околности се приклучуваат кон други етнички заедници (се декларираат како Турци, Албанци или иницираат отцепување од македонската национална матрица). и тоа дека последните неколку века е присутна и тенденцијата Македонците верски да конвертираат (насилно, условено или своеволно, но најчесто под влијание на економски и политички фактори) во исламска или во некоја друга конфесија.

Стратегии во толкувањето на балканската културна историја

Развојните стратегии за Балканот не се само интерно и домицилно прашање на балканските држави туку (се) и предмет на силен интерес на големите европски држави и на САД, па затоа не е можно да се артикулира ништо апсолутно „самоиницијативно“ и независно и во врска со т.н. „балкански интерес“. Балканот, кој во минатото подолго време бил „колепка/лулка на цивилизации“ одошто „буре барут“, и во иднина би можел да се развива според неговиот внатрешен, инхерентен цивилизациски код.⁶ Но, Балканот бил и останува „предмет на мрачни желби“, особено во современиот свет на нови геостратешки глобализми, новиот демографски инженеринг, експанзии, преустројства и надзори. Хегемонистичките амбиции за доминација над Балканот водат, нужно и законито, кон негова натамошна фрагментација, а со тоа и кон нови внатрешни ‘балкански’ конфликти, меѓусоседски тензии, негации и анимозитети.⁷

⁶ Реториката на масовните (телевизијата, интернетот, социјалните мрежи) и на уметничките медиуми (филмот, театарот), е една од важните алатки за реafirмација на стереотипот на Балканот како котел, казан или буре барут. Тоа се потврди при распадот на СФР Југославија. Стереотипот на Македонија како „јаболко на раздорот“ се актуализира во сите периоди кога се отвора „македонското прашање“ на идентитетот, а имплицитно се осуетува постоењето на самостојна македонска држава.

⁷ По однос на стратегиите за фрагментација на Балканот (синоним за балканизација) треба посебно да се укаже на последиците од фрагментацијата на балканските, па и на другите европски ентитети (држави, федерации) со доминантна словенска/славјанска култура и јазик.

Нема сомнение дека денес, со методите на „балканизацијата“, се инсталира една радикална полицентричност, со што некогашните автономни држави се претвораат во протекторати и полупротекторати. Балканизацијата е современа варијанта на универзалниот модел (архетип) на владеење со светот, познат како „divide et impera“.⁸ Современата доба е маркирана од такви „драмски“ хибриси и прекумерни желби и мегало идеологии, кои генерираат нови трагедии, нови трауми, нови насилни конверзии, нови енклавизации, варваризации и (други) демонизации на Балканот.

Кога на балканската геополитичка сцена се инсталира некоја хегемонистичка мега концепција, се актуализира една од следните (комплементарни) стратегии во толкувањето на балканската историја и структурирањето на балканската стварност:

- *адоптивна* интерпретативна стратегија, која оди во пакет со *ексклузивна*: се работи за метод на присвојување на туѓата историја, култура, традиција, територија, при што му се негира правото на другиот/соседот да се идентификува и да се повикува на истата историја;

- *сипраиџија на систематско неџирање на (идентитетот) на Другиот*, а со тоа и на неговото право да има своја историја, територија, држава, црква;

- *компаративна (автохтона) интерпретативна сипраиџија* по однос на автохтоноста и староста на балканските народи, што се зема како покритие за да се легитимираат експанзионистичките цели/политики и за да се узурпира правото над една територија, една историја и една култура;

- *сипраиџија на конверзии*, која вклучува политики на религиска, етничка и јазична конверзија, со цел да се направи ревизија на историјата, па, последователно, и ревизија на актуелните државните структури и граници. Притоа, не се прави разлика меѓу историјата на територијата и историјата на народите, што предизвикува дополнителни конфузии, затоа што на Балканот териториите често биле предмет на делби, границите меѓу државите биле предмет на ревизија, народите биле подложни на бројни конверзии;

- *хегемонистичката ‘меѓало’ сипраиџија*, чијашто цел е доминација на еден народ и една национална држава над соседните народи и држави,

⁸ За ова да се види мојот текст „Балкански модел на свет“, *Македонски искушенија и други огледи*, 2013.

при што се активираат елементи од сите претходно споменати стратегии и идеологии: адаптивната, конкуритивната (автохтоната), негативската и конвертибилната.

Балканските народи се жртва на конзервативните националистички идеологии, политички и ментален амбиент кој допушта, во името на патриотизмот, да се спроведуваат непатриотски проекти, во името на народот да се практикуваат ненародни политики. Во овој контекст ќе го истакнам фактот дека на почетокот на XXI век повеќето балкански народи го обновуваат конкуритивниот пристап, заедно со илузијата дека се потомци на најстарите народи на светот,⁹ со што се обновува големите историски наративи, а со тоа и балканските мегало националистички, хегемонистички и адаптивни стратегии. Се разбира, ваквите идеологии се само изговор за да се поместат фигурите на шаховската табла на современоста. На почетокот на 21 столетие и понатаму е актуелна, можеби и акутна, потребата за тоа – креативниот, слободен и добронамерен научен Ум да понуди образец за интеркултурен балкански дијалог, за меѓуетничка и меѓудржавна толеранција, за релаксација од хибрисот на мегаломанијата, за ставање *ad acta* на дискурсите на доминација и негација. Почнувањето на големиот 'културен дијалог' е залог за стабилен цивилизационски процвет на Балканот. Балканот е премногу надарен со природни, енергетски, хумани, културни и уметнички потенцијали за да се зароби во „фаволскиот круг“ (*circulus vitiosus*) на деструкцијата, на прогоните и на братоубиствените граѓански војни.

Епилог: истражувачки перспективи

Темата на заедничкиот балкански идентитет (регионален, трансетнички, интеркултурен) и темата на одделните (етнокултурни) балкански идентитети се комплементарни. Од една страна, треба да се предочи сликата на Балканот во очите на другите (како другите го гледаат Балканот) а, од друга, да се покаже како балканските народи се посматраат самите себе. Неопходно е да се реконструира балканската слика на светот, имено како балканските народи го доживуваат светот и го формираат својот светоглед (во сооднос со својот менталитет, сензибилитет, колективна меморија, искуство, наследство, традиција, митологија, историја), но и да се

⁹ Низ дела/текстови на научници и квазинаучници се создава извесна интерпретативна идентитетска еуфорија на Балканот: Бугарите го препознаваат своето потекло во древните Тракијци, Грците во античките Македонци, Албанците во древните Илири, Србите во древните балкански народи и култури (винчанската), Македонците се поистоветуваат со античките Македонци. Тенденцијата кон антиквизација на генезата на балканските народи не е чисто македонски синдром.

открие како другиот, небалкански свет, го доживува Балканот. Тоа ќе помогне да се одгатнат стереотипите за Балканот кои се увезени отстрана како геополитички конструкти, со одредена интенција, во одредени околности, во одредено време, од одредени субјекти. Објективната слика за Балканот и неговата историја би можела да ги збогати имаголошките претстави за балканските идентитети, да ги релаксира односите меѓу балканските држави и да ги обедини во препознавањето на регионалниот балкански интерес, оној од другата страна на етничките бариери.

Тоа беше, секако, една од причините зошто академик Влада Урошевиќ и јас прифативме, без резерва, да го реализираме овој проект, заедно со колегите од научноистражувачките институти при БАН. Од бугарската страна како раководител на проектот е определена професор доктор Милена Божикова од Институтот за уметност при БАН. Таа беше наш гостин во јули оваа година, кога организиравме една уводна работилница во Центарот на МАНУ „Уранија“ во Охрид, на којашто претставивме некои наши амбиции и програмски намери зацртани и во оперативниот план за реализација на овој тригодишен научноистражувачки проект. Да се надеваме дека, со поддршка на учесниците на Проектот, како и со поголема финансиска и материјална поддршка од страна на двете академии, ќе успееме да оствариме некои конкретни резултати:

1. Прво, да ги објавуваме, во континуитет, трудовите од нашите истражувања и конференции на темите врз коишто е фокусиран проектот „Културните интеграции и стабилноста на Балканот“, така што би востановиле еден серијал со опционален наслов „Балканското прашање“, „Балканскиот интерес“, „Балкански мемории“, „Балканскиот топос“ или, можеби, „Балканолошки интерпретации“? Можеме ли да го препознаеме регионалниот балкански интерес кој би бил од полза на сите балкански држави и што сите балкански држави би го бранеле како сопствен интерес? Ракавицата е фрлена, очекувам во најскора иднина да добијам возврати мислења, нови идеи или поддршка на некоја од сугерираните;
2. Второ, да изготвиме заеднички „Мал балканолошки лексикон“, на англиски јазик, кој би се превел на сите балкански јазици. Во изработката на овој современ лексикон би учествувале колеги од сите балкански, но и некои европски академии на науките;
3. Трето, редно е во Република Македонија да се реализира иницијативата за основање на балканолошки научен институт, по примерот на другите балкански (Бугарија, Србија, Романија) и европски држави (Германија, Полска, Русија). Тој институт би можел да биде посебна самостој-

на научноистражувачка установа или, на почетокот, само истражувачки центар при МАНУ. Со основањето на ваков истражувачки центар би се надминале несоодветните заговарања на истражувачки центри врз етнички принцип.¹⁰

4. Четврто, време е да покренуваме организирано систематски иницијативи за заеднички балкански и балканско-европски проекти пред фондовите на Европската Унија и пред други фондови;

5. Петто, време е да се осмисли еден мегаистражувачки проект, кој би ја изработил заедничката „Историја на Балканот“, односно „Културната историја на Балканот“. Ваков повеќегодишен проект би бил изработен од научните елити на балканските држави, по примерот на нордискитот регионален проект за заедничка историја. Тој би ги санирал штетите од адоптивните и негаторски политики на Балканот, би понудил основа за нов цивилизациски процут на балканските држави и би бил поттик за нови регионални културни дијалози и интеграции. Успешно реализираниот проект „Културната историја на Балканот“ би покажал дека не треба да се повторуваат крупните историски грешки, дека не треба премногу пристрасно и нарцистички да се врзуваме за нашите мистифицирани, митологизирани и митомански интерпретации на етноисториските приказни, сè со цел да се свртиме кон актуелниот балкански интерес во којшто, покрај регионалниот, ќе го препознаеме и својот национален и државен интерес;

На крај, но не помалку битно е да се постигне научен консензус и да се потпише една „Балканска повелба“ за споделената културна меморија. Оваа *Повелба* би се донела во име на сите врвни научни институции на балканските држави, посебно на академиите на наука и уметност, а со неа би се поттикнале новите културни стратегии и политики на балканските држави во насока на инклузивност и толеранција, па и во насока на иднината како фокус, наместо историјата.

Некогаш и малите чекори водат кон големи постигнувања, ако се добро осмислени и насочени, ако се постојани, ако се упорни, ако обединуваат и нудат перспектива. Наше е да понудиме научни аргументи и контекст за интеркултурен дијалог на Балканот, па во тој контекст и за евентуална

¹⁰ Сите ние добро знаеме дека при МАНУ не е формиран ниту еден истражувачки центар врз етнички принцип и мотив, па не треба ни во иднина да се отстапи од таа практика. Дури и Истражувачкиот центар за ареална лингвистика „Божидар Видоески“ (ИЦАЛ), како што сугерира и неговиот назив, се фокусира врз комуникацијата на јазиците кои се во близок територијален и социјален контакт, така што ги истражува, покрај македонскиот јазик, и турскиот, и албанскиот, и влашкиот, и другите јазици во интерлингвистички контакт во историјата и во современоста.

интеграција во други интеррегионални или глобални мрежи и униии. На геополитичките тенденции на фрагментација не само на Балканот туку и на одделните балкански држави, би можеле да им спротивставиме поинаков модел, кој ќе ја трансцендира балканизацијата и ќе се соочи подготвено со премрежјата на новиот глобален колонијализам.

Референтна литература

- Cowan, Jane K. Edited by. 2000. *Macedonia: The politics of Identity and Difference*. London: Pluto Press <www.plutobooks.com>
- Ќулавкова, К. 2013. *Македонски искушенија и групни оžлегу*, Скопје: МАНУ.
- Kulavkova, K. 2008. *The Black Arab as a Figure of Memory. Interpretations* Vol. 3. Skopje: MANU.
- Picchio, Riccardo. 1991. *Litteratura della Slavia ortodossa: IX-XVIII sec.* Bari: Edizioni Dedalo.
- Slavia meridionalis*. Studia linguistica slavica et balcanica. Slavic studies journal published by the Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk. URL: <http://www.cceol.com/asp/publicationdetails.aspx?publicationId=741d2959-da0c-4ec0-b2ae-4be4163d2701>

Katica KULAVKOVA

**THE BALKAN IDENTITIES IN THE CONTEXT
OF SHARED PLACES OF MEMORY**

This paper aims to articulate the research objective of the MASA – BAS project titled “Cultural integrations and stability on the Balkans”. It points the need of defining the category of the ‘Balkan identity’ based on the shared cultural memories and ‘places of memory’ by taking into account the individual national and cultural identities, as well as contemporary cultural and religious diversity. As a benefit from the ‘great cultural dialogue’, today’s Balkans possesses rich spiritual and material heritage. A good portion of spiritual heritage belongs to the sphere of shared heritage. The scientific consensus on shared memories and newer, inclusive cultural politics in South East Europe, is a requirement for more rapid development of the Balkan countries.

Keywords: Balkan identities, shared cultural memories, inclusive versus exclusive cultural policies, intercultural dialogue, stereotypes, scientific consensus

Витомир МИТЕВСКИ (Скопје)
Македонска академија на науките и уметностите

НАЦИОНАЛНИОТ ИДЕНТИТЕТ И ИМЕНУВАЊЕТО НА БАЛКАНОТ

Апстракт: Кусиот осврт на имињата на народите во светот покажува дека има повеќе мотиви зошто некои народи или земји имаат едно или повеќе имиња. Обично тие се именувани од своите соседи зависно од историската традиција или од политичките односи, но понекогаш и зависно од предрасуди.

На Балканот ние ги откриваме сите овие мотиви. Некои народи имаат само едно име кое во светот е адаптирано зависно од соодветниот јазик на кој се употребува (на пример, Македонија или Србија). Некои други земји се именувани врз основа на нивниот изворен, но латинизиран назив (на пример, Croatia или Monte Negro) или пак едноставно со употреба на општо латинско име (на пример, Albania). Но, има и земји со цела низа различни имиња произведени од различни традиции или од повеќекратно самоименување и преименување мотивирано од политички причини (на пример Greece, односно Hellas, односно Yunanistan итн.).

Клучни зборови: Терминологија, имиња на народите, Балкан, именување и преименување, мотиви на именување, политика, историска традиција.

При именувањето на еден народ, земја или цел регион вообичаено е да се прави суштествена разлика меѓу ендоними и егзоними. Како што е познато, ендоним е назив со кој една земја или народ се именува себеси. Значи, тоа е еден вид самоидентификација. Егзоним, пак, е називот што на еден народ или земја му го даваат другите народи, најчесто соседните. Еден народ најчесто има еден ендоним, но од разни мотиви и причини тој може да има и два, па дури и повеќе ендоними. Од друга страна, еден ист народ може честопати да има два или повеќе егзоними, а поретко само еден.

Овде се посебно интересни мотивите и причините поради кои некој народ си го избира своето име со кое се идентифицира, а, исто така, и причините поради кои народите добиваат егзоними. Во првиот случај се откриваат стремежите или желбите на луѓето да се самоидентифицираат со нешто значајно, убаво или возвишено, и тука името често се избира свесно, иако не е исклучен и моментот на спонтаност. Во вториот случај мотивите за именувањето на некој друг народ, земја или регион најчесто имаат спонтан карактер, иако во посебни случаи можат да бидат производ на некаква тенденција, намера од политички или од друг карактер.

На примерот на именувањето на еден регион каков што е Балканот можеме да откриеме облици и на спонтаност и на тенденции од разни видови. Посебно интересно може да биде именувањето и самоименувањето на некои балкански народи.

Името *Балкан* е општ назив за планински предели во турскиот јазичен простор, па оттаму го наоѓаме и на просторот во Централна Азија, но за регионот меѓу Јадранското и Црното Море се јавува почнувајќи од крајот на петнаесеттиот век.

Во исто време, со оглед на навлегувањето на Турција во овие простори, балканскиот регион постапно добива и друг, политички назив – Европска Турција. Поимот *Балкански Полуостров* како алтернатива во европската наука го воведува германскиот географ Август Цојне на почетокот на деветнаесеттиот век. Привидно, причината за новото име на регионот е воспоставување на географска паралела меѓу Пиринејскиот, Апенинскиот и Балканскиот Полуостров, меѓутоа во заднината е политичката интенција да се избегне турцизмот *Балкан* и алтернативниот назив *Европска Турција* во времето кога на Балканот се најавуваат нови независни држави, со што целиот тој простор започнува да се дели, разграничува, прераспределува.

Токму поради тие постојани делби и распределби во текот на деветнаесеттиот и на дваесеттиот век, напоредно со називот *Балкан*, како географска одредница, се развива и една негативна конотација, која добива нов израз – *балканизација*. Во поново време називите *Балкан* и *балканизација* се претвораат во симбол за делби, кавги и војни меѓу соседните држави. Така се создаваат стереотипите за Балканот, кои во основа се израз на неразбирање, предрасуди и надмен однос кон несреќите што ги трпат малите балкански народи втурнати во комбинаториката на големите светски сили.

За време на Втората светска војна нацистичка Германија донесува решение да изврши *дебалканизација* на Балканот во рамките на својот Нов европски поредок, што практично значеше просторно реструктурирање и депопулација на регионот.

Со почетокот на војната на бившите југословенски простори, почнувајќи од 1991 година, називите *Балкан* и *балканизација* добија повторно подзасилено негативно значење. Во заднината на големите геополитички планови што почнаа да се остваруваат кон крајот на дваесеттиот век на Балканот, некои од балканските народи почнаа да одбиваат да се идентифицираат како такви. Така, Словенците, а делумно и Хрватите, веќе не се претставуваат како балканци. Да се нарекуваш *балканец* станува непожелно. *Балканойџ* е стигматизирано име.

Процесот на термилошка балканизација во негативен контекст доживува свој врв во називот *Зайаген Балкан*, со кој денес се служи Европската Унија за да ги означи сите држави што произлегоа од бивша Југославија (освен Словенија) плус Албанија. Навидум тоа би требало да биде географски термин, меѓутоа добар дел од тоа што се именува како *Зайаген Балкан*, всушност, не е тоа. На пример, Република Македонија се наоѓа во централниот дел на Балканскиот Полуостров, па оттаму географски не може да се дефинира како западнобалканска земја. Под превезот на оваа наводна географска одредница како да се кријат политички мотиви. Се добива впечаток дека со називот *Зайаген Балкан* се издвојуваат балканските земји што се наоѓаат отаде новата железна завеса што ја создаде Европската Унија на овие простори. Тешко е човек да се отргне од асоцијацијата на називот *Зайаген Балкан* со американскиот *Див Зайаг*.

На крајот, сведоци сме на уште еден модерен сурогат за називот *Балкан*, односно *Јуџоисџична Евроја*. Називот е несоодветен од повеќе аспекти. Прво, на географски план тоа е многу поширок и неопределен поим, а во суштина претставува назив што го обезличува регионот. На историски план називот *Јуџоисџична Евроја* ги има своите корени во планот на нацистите за „дебалканизација на Балканот“.

Долговековното искуство ни покажува дека сите провизорни називи на една земја, народ или регион немаат долга историја, па оттаму може реално да се очекува дека *Балканойџ* како име ќе ги надживее.

Имињата на некои балкански земји откриваат дека именувањето на земјите и на народите содржи многу подлабоки значења одошто очекуваме.

Некои земји, на пример Хрватска и Црна Гора, го имаат ендонимот како подлога за цела низа егзоними, кои во суштина се само преводи. Географски детерминираниот ендоним Црна Гора во светот се јавува како *Monte Negro* што е латинизам со адаптација во италијанскиот јазик, а преземен и во некои други јазици, како што е англискиот. Истиот ендоним го среќаваме како букален превод во јазиците на некои поблиски и подалечни соседи на Балканот: кај јужниот сосед на Македонија го имаме буквалниот превод на Црна Гора како *Maurovounio*, во албанскиот јазик е *Mali i Zi*, а во турскиот, пак, е *Karadag*.

Сличен е случајот со Хрватска, која се идентифицира со латинизираната форма *Croatia* како име за употреба во светот.

Албанија исто така им припаѓа на балканските земји кои го усвоиле латинизмот како име за употреба во светот. Всушност, тука е искористен индоевропскиот корен **albho-*, кој означува нешто бело, а, притоа, најчесто се поврзува со снежнобелите планински врвови. Оттука потекнуваат и називите за Алпите, снежнобелиот планински масив, потоа името на старото римско племе Албани (односно, жители на градот Алба Лонга), старото име на Велика Британија – Албион, а имаме и назив Албани или Албанци за народот од снежниот Кавказ.

Според тоа, *Албанија*, односно *Албанци*, заедно со дериватите, е општо име со кое се идентифицираат разни народи и области, но западниот сосед на Македонија тој назив го пласира како егзоним, т.е. за употреба надвор од границите на земјата, наспроти ендонимот – *Shqipëria*. Тука се јавува парадоксална ситуација кога еден народ, наспроти оштата тенденција во светот на форсирање на ендонимот, го поттиснува својот ендоним за сметка на егзонимот или, просто речено, не сака да го именуваат така како што се именува самиот. Познато е дека во јужнословенското јазично подрачје Албанците во рамките на бивша Југославија долго беа именувани како *Шийџари*, што е само јазична адаптација на ендонимот. Во Македонија, поради географската и историската блискост, се прават и попрецизни дистинкции. Така, *Албанци* е резервиран назив за граѓаните на Албанија, *Шийџари* за доселениците од Албанија со муслиманска вероисповест, а доселениците со католичка вероисповест се нарекуваат *Лашини*. Денес, како резултат на добра волја, сите тие се идентифицираат со егзонимот Албанци, иако во колоквијалниот македонски јазик, од практична потреба за поимно разграничување, остануваат живи трагите од поранешната термилошка состојба.

Далеку најсложен е проблемот со идентификацијата и именувањето на јужниот сосед на Македонија. Од една страна, имаме широка палета на

егзоними во кои се открива историското искуство на народите кои дошле во допир со луѓето што го говорат грчкиот јазик, а, од друга страна, наидуваме на необична игра со самоименување и самопреименување зависно од различни потреби.

Познато е дека при издвојувањето од Турската Империја на почетокот на деветнаесеттиот век, луѓето на просторот кој бил дел од некогашното Византиско Царство, главно околу градот Атина, формирајќи нова држава, себеси се идентифицирале како наследници на Византија, односно Источното Римско Царство. Оттука произлегува и првичното усвоено име *Ромеи*, односно граѓани на Рим. Во меѓувреме, под влијание на некои западни земји, се форсира ендонимот на изумрениот антички народ, Хелените, па така и земјата се именува како Хелада, со цел разнородната етничка маса да се обедини под едно име, наедно претставувајќи се како наследници на автентичните Хелени од античко време. Секако, тоа рedefинирање на идентитетот од почетокот не одело лесно со оглед на тоа што за христијаните античките Хелени биле сметани за иноверци, но било потребно само време за да се изведе промената. Во меѓувреме, се шири егзонимот *Грци*, односно неговите различни јазични адаптации, кои во западноевропските јазици се однесуваат на античкиот народ кој себеси се претставувал со името *Хелени*. На тој начин денес имаме народ кој низ текот на времето се идентифицира и се претставува под редица различни имиња: Ромеи, Византијци, Хелени, Грци, а од скоро, од непосредни дневнополитички причини, и како Македонци. Накусо, имаме случај на мултиплирање на идентитетот врз основа на низа самопреименувања, би рекле еден вид мимикрија.

Рековме, наспроти серијата ендоними, јужниот сосед на Македонија има, главно, два егзоними со кои е идентифициран во светот. Од една страна е некритички усвоениот латинизам, кој во македонскиот јазик гласи *Грци*, а потекнува од времето кога Римјаните за првпат се сретнале со име на едно античко племе, кое говорело грчки и него го прошириле на сите луѓе што го говореле тој јазик. Од друга страна, на исток се развива егзоним кој се врзува за говорителите на грчкиот јазик на просторот на Јонија, на малоазиското крајбрежје. Од името на жителите на тие предели, Јонците, источните народи произвеле деривати кои се претвориле во егзоними што ги означуваат сите оние што зборуваат грчки. Така, Турците при пробивот кон запад доаѓаат прво во допир со Јонците и го употребуваат терминот *Јунани*, а земјата на грчките говорители – *Јуналисџан*. Во Индија и кај Евреите ја наоѓаме формата *Yavan*, а кај Арапите, пак, *Al-Yunan*.

Тие називи остануваат да важат низ времето, а во турскиот јазик се задржува терминот *Јунани* до денес за да се направи дистинкција меѓу денешните говорители на грчкиот јазик наспроти античкиот народ кој се идентифицирал под заедничкото име *Хелени*.

Со оглед на долговековната традиција на именувањето со *Јунани* на говорителите на грчкиот јазик на балканскиот простор, можеби е поприродно да се прифати и во македонскиот јазик и да се замени со западниот егзоним *Грци*, кој е егзоним за еден одамна изумрен антички народ.

Референтна литература

ENCYCLOPAEDIA BRITANICA, vol 1. 1967. Chicago, London, Toronto, Geneva, Sydney, Tokyo, Manila: William Benton, Publisher.

Большая Советская Энциклопедия. 1970. Гл. редактор А. М. Прохоров. Москва.

Meyers Neues Lexikon. VEB Bibliographisches Institut, Leipzig 1972.

Grand Larousse encyclopédique en dix volumes, Tome premier. 1968. Paris: Librairie Larouse.

Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti. 1949. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata de Giovanni Treccani.

Македонска енциклопедија. 2009. Скопје: МАНУ.

Vitomir MITEVSKI

NATIONAL IDENTITY AND NAMING ON THE BALKANS

The brief survey of the names of the nations in the world shows that there are many motives why some nations or countries have one or more than one name. Usually, there are named by neighbor countries depending on historical tradition or political relations, but sometimes depending on prejudices. On the Balkans we find all of the motives (reasons) mentioned above. Some nations have just one name used by the others by simple adaptation to the corresponding language (as Macedonia or Serbia), some other nations are named in the world by the Latin form of their original name (as Croatia, Monte Negro) or simply by Latin term (as Albania). There are nations and countries which have many names produced by different traditions or by self-naming and renaming motivated by political reasons (as Greece i.e. Hellas, i.e. Yunanistan).

Keywords: Terminology, names of the nations, Balkan, naming and renaming, motives of naming, politics, historical tradition

Јасмина МОЈСИЕВА-ГУШЕВА (Скопје)
Институт за македонска литература

УЛОГАТА НА ИДЕНТИТЕТОТ ВО БАЛКАНСКИОТ ПРОСТОР

Апстракт: Во статијата се разгледува функционалната важност на идентитетот во балканскиот простор, обременет со кризни случувања, притисоци и воени конфликти, каде на идентитетот сè уште се гледа како на статична категорија одговорна за суштинските животни прашања. Ваквите толкувања се во целосна спротивност со тенденциите на современиот свет. Затоа во статијата се образложува и потенцира потребата за отфрлање на традиционалното (филозофско и историско) во корист на современото (психолошко, социолошко и културолошко) сфаќање на идентитетот во балканските простори, кое е поврзано со промените на условите во кои се наоѓаат неговите жители. Суштината на овие политички, социјални и културни промени во сфаќањето на идентитетот се состои во претворањето на Балканот во интегрален дел од Европа. Во новите услови на егзистирање на Балканот, сфаќањето на идентитетот како конструкт кој постојано се гради и надополнува со заеднички национални и интеркултурни субјекти е најприфатливо решение, кое според авторот на оваа статија, ќе му донесе нов квалитет на животот на овие простори.

Клучни зборови: балкански простор, стереотипно претставување, наследен идентитет, легитимирачки идентитет, идентитет на отпор, проектен идентитет, културни разлики, културна разновидност, идентитет како конструкт, евробалкански интегративни процеси

Проблемот на индивидуалниот идентитет, поврзан со свеста на единката за себеси, потем во карактерните особености што таа ги поседува, во типот на културата што ја гради и во односите со другите субјекти, отсекогаш бил во средиштето на човековиот интерес. Тој постојано е присутен во нашата свест, како едно од суштинските прашања во процесот на самоспознавањето и откривањето на промените кои настануваат во нас, со оглед на околностите и условите во коишто се наоѓаме. Неговата функционална важност особено е засилена во таканаречените кризни момен-

ти на преиспитување на сопственото битие – кое се наоѓа на раскрсница, подготвено да го прифати ‘другиот пат’ – патот на конвертираните единици, кој како релевантна опција му се нуди на балканскиот човек.¹ Во тој процес на транзиција наметната однадвор, важноста на прифаќањето од другите, на сопственото препознавање и легитимирање, добива уште поголема релевантност. Потрагата по сопствениот идентитет во такви услови е долготрајна провокација која на Балканот не е завршена приказна од минатото, туку напротив продолжува да се одвива. Дури и денес, во значително изменети социјални услови, идентитетот останува актуелно прашање за дискусија на многу отворени форуми и дебати.

За почеток ќе бидат посочени неколку референтни сфаќања на поимот идентитет, индивидуален (кој се објаснува како ментална претстава на себството на единственото човеково битие со сопствените човекови искуства) и колективен колективен (кој претставува израз на идејата за интеракција на поединците со другите).

Во широкопоставениот распон на теоретските стојалишта, двата основни категории во кој се разгледува идентитетот се есенцијалистичките и неесенцијалистичките концепции. Според есенцијалистичките концепции (Џон Лок, Дејвид Хјум) – идентитетот е збир од оние карактеристики на единките или на единките кои опстојуваат во времето како исти, неменливи својстваили константи суштински за нивното егзистирање. Според другите, таканаречени неесенцијалистички сфаќања (термините се на Кетрин Вудворд, Woodward 2002, 11) идентитетот претставува комплексна менлива конструкција произведена или репродуцирана врз основа на родот, класата, образованието и културниот контекст, кои и самите постојано доживуваат трансформации (Мишел Басан, Франсуа Енар). Спротивставеноста на овие две, условно поделени, концепции на идентитетот, е насочена кон докажувањето на доминантноста на принципот на единство и континуитет (константност, стабилност на идентитетот), наспрема припринципот на разноразност и промена (варијабилност и нестабилност на идентитетот).

Различните приоди кон (феноменот на) идентитетот можат да се групираат и проблемски, па така разликуваме: *филозофски теории* (концепции на идентитетот), кои во центарот на вниманието го поставуваат недиференцијалното единство меѓу субјектот и објектот (Аристотел и Платон);

¹ Биографската проза *Езејци* на македонската писателка Кица Барцева Колбе посетена на нејзиното семејство, но и на сите македонски бегалци од егејскиот дел на Македонија посочува на трансформацијата на идентитетот во кризни ситуации. Види во статијата на Јасмина Мојсиева-Гушева. 2010. „Идентитетот во услови на менување на животните средини“, во *Во ѝошраџа ѝо себеси*. Скопје: ИМЛ.

психолошки теории, кои се свртуваат кон појавата на свесноста за себе во огледалната фаза од развојот на личноста (Жак Лакан); *социолошки теории*, со нивните сфаќања за групниот идентитет и релациите со другите (Ервин Гофман, Чарлс Кули); и *културолошки теории*, кои се занимаваат со прашањата за моќта на претставувањето и диференцирањето, што ја подразбира општествената вклученост наспроти општествената изопштеност и изолираност (Мишел Басан).

Тргувајќи од современите социолошки и културолошки сфаќања за идентитетот како специфичен конструкт на релации и претставувања, логички се наметнуваат мноштво прашања од типот кој и зошто ги градитие односи и стигми, како се формираат и од што се сочинети, дали и на кој начин може да се влијае врз нивната трајност. За да дадеме прецизни одговори на поставените прашања треба да навлеземе малку подлабоко во концептуализацијата на идентитетот, која вклучува преглед на организацијата на општествените односи поделени на две спротиставени групи – „јас“ и „другиот“.

Идентитетот е функционална категорија чијашто суштина е утврдена со помош на различното симболичко обележување во однос на другите и нивните гледишта, ставови и начини на претставување во одреден временски период. Или, колоквијално кажано, тој е сооднос меѓу нас и другите и токму затоа тие се битниот сегмент во градењето на претставите за себе. Овој процес се одвива преку означувањето на практиките и симболичките системи низ кои ние се позиционираме како субјекти. Идентитетот исто така се формира преку одбележување на разликите меѓу субјектите, како клучен сегмент на препознавањето и градењето на сопственото битие. Разликите, од своја страна, во одредени услови и периоди можат да иницираат општествена прифатеност (интегрираност, вклученост) или социјална изопштеност. На тој начин се добива реална слика за колективната позиционираност на сопствениот идентитет, кој претставува ентитет со своја автономност, независност, со свои желби и барања, идеали, вредносни системи, карактеристики кои константно се менуваат.

Овде, секако, се јавуваат размислувањата за моќта на претставувањето и дилемите за тоа како и зошто некои значења се преферираат наспрема другите, како и прашањата за изборот и искуството, кое овозможува да се решиме да одбереме еден субјективитет од обемот на можности што ги нуди културата, односно од разновидноста на симболичките презентации. Бидејќи градењето на идентитетот секогаш се одвива во контекст на односите на моќ, реално е да се претпостави постоење на повеќе об-

лици на градење на идентитетот во зависност од фазата во која се наоѓа општествената структура и позициите на учесниците во процесот. Оваа релација ја забележува и Мануел Кастелс (Castells 2002, 18), кој во својата книга *The Power of Identity* предлага диференцијација на три форми на идентитет: *легиџимирачки идентитет*, кој го спроведуваат авторитетните и доминантни општествени институции во однос на индивидите и се однесува на теориите на национализмот; *идентитет на опшороти*, кој го создаваат субјектите кога се обезвреднети или стигматизирани од општествените институции и се поврзува со политиката на идентитетот; и *проектен идентитет*, кој настанува кога индивидуалните актери градат нов вид на идентитет кој ја рedefинира нивната положба во општеството но истовремено изискува и целосна преобразба во општествената структура преку градење нови симболички системи.

Токму тие – симболичките системи – ја создаваат врската меѓу нашето минато и социјалните, културните и економските односи во кои ние денес живееме, нудејќи ни нови начини на осмислување на социјалната поделба во услови на криза на идентитетите кога некои идентитетски групи се изопштуваат, се стигматизираат и се оспоруваат. Таа криза настанува кога на материјален и социјален план стануваме зависни од другите, кои под притисок ги менуваат нашите уверувања и вредносни системи без да водат сметка за реалната состојба. Ваквите ситуации, кога местото на вистинските вредности го заземаат лажните и фингирани параметри, стануваат сè почести во современиот свет преполн со динамични турбуленции и протести.

Како што е добро познато, идентитетите се изградени структури кои перманентно се надоградуваат и менуваат во зависност од личните желби и фрустрации, религиските уверувања и догми, индивидуалното или колективното паметење. Сите тие сознанија, произлезени од различните области, се синтетизираат и се канонизираат според општествените и културните нацрти, кои се вкоренети во рамките на времето и просторот. Гледано од ваква перспектива, разликуваме идентитети карактеристични за одделни историски епохи, ареали, групации, заедници, субјекти, најчесто именувани од антрополозите како „идентитети на различни култури“ (Todorov 1994, 169). Имено, културата, која е поврзана со симболичките системи и научените аспекти на однесување, е појдовна основа при градењето на идентитетите. Преку неа се врши размена на мисли, искуства, процеси и потреби меѓу различните индивидуи, ентитети и колективитети. Таа е неизбежна во остварувањето на човековите вродени способности, во создавањето на интелектуалните, научните, моралните

и уметничките вредности, но и во нивното ползување, во соработката и конфликтот со општествените норми, во начинот на размислување, чувствување и верување, во групното и поединечното однесување. Културата, со своето комплексно значење на градител на целокупниот начин на живот на луѓето,² таа стои во основата на нивниот идентитет преку неколку маркантни маркери, какви што се јазикот, националната и религиската припадност, кои честопати кај балканските народи се многу сродни, но и доволно различни за да ја изразат нивната посебност и самобитност. Богатството на културните маркери неминовно го иницира и процесот на континуирано izdelување на посебните балкански национални идентитети. Тоа, секако, може да биде сметано како еден од факторите кој ние во овој текст го истакнуваме како можен конфликтен виновник, пред сè поради: од една страна – закоравените балкански сфаќања за статичноста на идентитетот; и, од друга страна – неговата динамична структура, која овозможува лесен премин од еден во друг тип идентитет.³

Легијимирачкиот идентитет на Балканот се поврзува со неговата турбулентна историја на континуирано создавање нови национални држави, кои со своите општествени институции спроведуваат ригидни закони, наметнуваат норми и правила на однесување често на штета на другите маргинализирани културни заедници, кои сè пострасно го истакнуваат својот реално постоечки посебен идентитет врз матрицата на отпорот и незадоволството. Во овој контекст, историски гледано, само го споменуваме процесот на ослободување од Османлиите, потпомогнат од големите сили, и формирањето на националните држави на православните Срби, Грци и Бугари во XIX век, во којшто Македонците остануваат без своја држава, како последица на руско-турските мировни договори, и

² Клифорд Гирц ги нуди, како илустрација, елаборациите на Клакхон, кои влегуваат во дефиницијата за сложениот поим култура, по следниот редослед: севкупниот начин на живеење на луѓето; колективната општествена оставнина што индивидуата ја добива од својата група; начинот на размислување, чувствување и верување; теоријата што ја развива антропологот за начинот на однесувањето на луѓето во група; складиштето на акумулираното учење; стандардизираниите ориентации на повторувани проблеми; наученото однесување; механизмот за нормативно регулирање на однесувањето; техниките за приспособување кон надворешната средина и кон другите луѓе; талогот на историјата.

³ За преминот од еден во друг тип идентитет види ја статијата на Јасмина Мојсјева-Гушева. 2012. „Changes in the Structure of Identities: Main Theme in the Balkan's Contemporary Prose” во Зборникот на IV Меѓународен конгрес на европската мрежа за книжевни компаративни студии *Literary Dislocations*, ИМЛ, Скопје, посветена на романите *Nowhere man* (2002) на младиот босанско-американски писател Александар Хемон и *Скриена камера* (2004) на македонско-словенечката писателка Ли дија Димковска.

интересите на Западните сили (Мазовер 2002). Ваквите историски збиднувања придонесуваат македонската идентитетска фрустрација да се пренесува и да се проблематизира низ целиот дваесетти век и сè уште да претставува отворен проблем, кој лошо се одразува врз стабилноста на балканскиот ареал.

Ако сме искрени, мораме да признаеме дека не е секогаш оправдано незадоволството на Другите. Понекогаш, и во некои држави на Балканот, стигматизацијата се користи само како изговор за создавање неред и проблеми кои реално не постојат, туку се наметнувани однадвор, од т.н. 'големи сили', во чијшто интерес е да предизвикуваат во континуитет нестабилност на Балканот, која ќе им овозможи перманентна инволвираност на овие простори како арбитражен субјект. Овде мислиме на процесот на сепарација на југословенската држава и, уште поексплицитно, на воениот конфликт во Македонија во 2001 година.

Испровоцирани од наводниот 'лош' однос спрема нив (малцинските етнорелигиски заедници), новосоздадените *идентитетски на ошторот* (според терминологијата на Кастелс) се стремат кон дезинтеграција и сепарација од матичните држави. Тие настојуваат да создадат свои *леги-тимирачки заедници*, односно нов *проектиен идентитет*, кој ќе ја редефинира нивната положба на Балканот. Таков е случајот со најновата балканска држава, Р. Косово, која – со својот статус на сè уште непризнаена земја од сите членки на Обединетите нации – претставува потенцијален извор на балканска и субрегионална нестабилност.

Процесот на постојано репрограмирање на идентитетите на Балканот преку градење божемно нови симболички системи, чија единствена цел е сепарација од постојните, води до негова константна нестабилност и дезинтегрираност. Од горенаведеното можеме да заклучиме дека улогата на идентитетските заложби на Балканот го забавува и го враќа назад неговиот развој и токму затоа итно е потребна промена во неговото сфаќање, која ќе доведе до промена на, инаку незавидната, состојба во којашто сега се наоѓа.

За промена на состојбите на Балканот е неопходно ослободување од историското бреме на спротивставените етникуми, непријателски расположени едни кон други, како и модификација на свеста на луѓето со цел тие да ги прифатат културните разноликости како дел од својата реална егзистенција. Во овој контекст, треба да се наведе книгата на Homi Bhabha *The Location of Culture* во којашто тој, анализирајќи ги постколонијалните општества, меѓу коишто спаѓа и ареалот на Балканот (споредбата со

Балканот е додадена), посочува дека сите проблеми во постколонијалните општества произлегуваат од фактот што населението во нив сè уште покажува поголема наклонетост кон културните разлики, наместо кон културната разноликост. Х. Баба ја критикува ваквата состојба, наведувајќи дека треба да се прави разлика меѓу двата поима, затоа што *културната разноликост* е „епистемиолошки предмет заснован врз емпириско знаење“, додека *културната разлика* е „процес на искажување на културата како спознајна авторитативна форма, дорасната за конструирање на системот за културна идентификација“ (Baba 2004, 73). Културната разноликост има предност бидејќи е „категорија на компаративната естетика и етика, која ги признава претходно дадените културни содржини и е отворена спрема либералните поими на мултикултуралноста, културната размена и обединетата/единствена култура на човештвото“ (Baba 2004, 73). Наспроти неа, културната разлика е „процес на означување со којшто културите се разликуваат и се авторизираат, живеејќи безбедно во утопијата за непремостливоста на разликите“ (2004, 74). Културни разлики, според неговото убедување, ја „проблематизираат бинарната поделба на минатото и иднината на ниво на поединечна репрезентација и исклучителна авторитативност на одделни култури“ (2004, 75).

Овие теориски ставови на Х. Баба слободно можат да се применат и во рамки на балканскиот ареал и преку нив да се објасни неговата незавидна положба. Токму поради сè поголемото нагласување на културните разлики на народите кои егзистираат на балканските простори и сфаќањата дека тие се од непроценлива важност за нивниот опстанок, Балканот и натаму останува затворен во традиционалните метафизички категоријални парови на: есенцијата – диригирана од некоја определена егзистенција; содржината – која не може без дадената форма; појавата – која е нужно поврзана со одредена супстанција; доброто – кое во себе мора да иницира и нешто лошо/зло; нашето – кое е секогаш во конфликт со вашето/нивното.

Балканските држави во последниве години повторно се далеку од парадигмата на модерното, од индивидуалните човекови слободи, од начелото на рационалноста, од модерниот идеолошки, етички и религиозен плурализам, од слободната волја на единката која треба да ја почитува слободната волја на другите единки, од модерните сфаќања за идентитетот како „десупстацијализирана форма“ во чијашто суштина лежи формалната рационалност базирана врз идејата за универзализам еднаков за сите. Оттука, ниедна посебна идеолошка структура, етичка концепција, религиско уверување или одредена култура не може да биде суп-

стацијална основа на колективниот идентитет. Во традиционално-конзервативните околности на супстанцијален третман на колективните идентитети, имено, не може да се постигне универзалност, т.е. истите правила да важат за сите луѓе без разлика на нивната културна и идеолошка определба.

На почетокот на XXI век, наместо да практикува егалитарност и демократичност, Балканот и натаму се гуши во напливите на есенцијалистичките, неоромантичарски и емотивни поимања на идентитетот. Неговите жители сè уште не се подготвени да го восприемаат овој проблем како културолошко академско прашање со нужна толеранција кон разликите, туку тоа за нив има карактер на едно од клучните монолитни егзистенцијални прашања од коишто им зависи животот, благосостојбата, сегашноста и иднината.

Ваквите тврдења можат да се поткрепат со низа примери од далечната и од блиската историја на Балканот, која е предмет на интерес на бројни балкански литературни автори. Тука треба да се спомнат два парадигматични автори: првиот е црногорскиот владика Петар Петровиќ Његош, кој е претставник на едно типично патријархално сфаќање на својата и туѓите култури,⁴ а вториот е нобеловецот Иво Андриќ кој, пишувајќи за Босна и Херцеговина, „нè предупредува за можните немили настани“ на Балканот, со оглед на фактот дека на овие простори владее нетолерантен однос меѓу различните култури, вери и народи.⁵ Од нивните раскажувања може да се заклучи дека Балканот е жртва на сопствената стереотипна приказна за себе како *лулка/колейка на европската цивилизација*, која во себе ги инкорпорира митовите за посебноста и древното потекло на балканците.

На крвавите воени конфликти од поновата историја на Балканот, предизвикани од сè уште актуелните прашања за идентитетот, се осврнуваат и прозните дела на неколку современи балкански автори (Луан Старова, Светлана Велмар-Јанковиќ, Миленко Јерговиќ, Ненад Величковиќ, Милета Продановиќ, Томислав Османли и други).⁶ Овие писатели гле-

⁴ За ова повеќе во текстот на Јасмина Мојсиева-Гушева. 2014. „Његошевиот поглед кон сопствената и туѓите култури во *Горски Венец*“. *Македонија за Његош*. Скопје: Филолошки факултет „Блаже Конески“.

⁵ Повеќе за погледите на Иво Андриќ во текстот на Јасмина Мојсиева-Гушева. 2004. „Босна во очите на Иво Андриќ“. *Изгубениот хуманизам*. Скопје: Магор.

⁶ Види повеќе во текстовите на Јасмина Мојсиева-Гушева. 2014. „Македонската и хрватската транзициска проза“. *Македонско-хрватски книжевни, културни и јазични врски*. ИМЛ. Скопје: ИМЛ; и „Балканската слика за Европа“. 2006. *Балканската слика на светот*. Скопје: МАНУ, приредена од К. Кулавова.

даат на прашањето на идентитетот од актуелната (постмодернистичка) неесенцијалистичка перспектива. Преку нивните дела (романи и раскази) се деконструира и се разнишува балканската верба во „индиректниот наследен идентитет“, кој сè уште се поддржува и се користи, тактички, од големите сили при дневните геополитички пресметки.

Сите заложби за воведување на демократија на Балканот, промовирани преку различни меѓународни организации и преку воведување на западниот систем на образование и култура, „не можат да се разберат никако поинаку освен како амбивалентен потег на дипломатија која првично го иницира започнување на воените конфликти, а подоцна се јавува како арбитер во мировните процеси“ (Мојсиева-Гушева 2008, 49). Токму оваа двојна улога на дипломатијата, како и ригидните односи меѓу различните етнорелигиски заедници а балканските простори, го потврдуваат ставот за доминантната улога на интересничките анимозитети и тензии на Балканот. Но, ваквиот (веќе виден) двоен однос не е специфика само за Балканот туку и за сите кризни подрачја во светот, каде што луѓето, од една страна, се чувствуваат зависни од западното туторско влијание, а, од друга страна, не се доволно еманципирани за да ги решаваат самостојно своите проблеми, генерирани од непремостливите разлики на различните културни идентитети.

Сфаќањата на идентитетот на Балканот како да застанале во својот развој некаде на прагот на есенцијалистичките согледби. Слободниот српски мислител Слободан Дивјак, во воведот на својата книга *Проблемојѝ на идентитетот*, го доведува националниот идентитет на Балканот во врска со согледбите на Мартин Хајдегер. Имено, Хајдегер поаѓа од претпоставката дека разноликоста е една од главните карактеристики на универзумот, а не само на човештвото. Хајдегер ја поврзува разноликоста со милоста божја, која создала универзум во којшто сите божји форми добиваат можност да живеат и да се развиваат на идиосинкретички начин, без да се мешаат или да им наштетуваат на другите. Ваквите сфаќања укажуваат на уникатноста на секоја посебна култура, која следствено треба да се чува и да се заштитува. Од перспективата на Хајдегер погледнато, испаѓа дека „нациите не можат да се толкуваат како израз на слободната волја на здружување на поединците во форма на политичка структура во која сакаат да живеат заедно, туку како резултат на природната поделба на човечкиот род која ја создал Господ“ (Дивјак 2006, 22). Балканските државни лидери сè уште се раководат од мислата дека државите во коишто постои повеќе од една нација се неприродни и осудени на пропаст, затоа што преку процесот на асимилација ризикуваат

да го загубат својот идентитет и да го нарушат природниот принцип на разноликоста. Ваквите анахрони и нелогични сфаќања на балканските политички лидери водат кон погубни, изолирани и санкционирани политики, подложни на негативните стереотипни претстави и конструкции наследени од минатото.

Категоријата *затвореност* е погодна за создавање колективни, етнички, верски, расни, родови и други типови предрасуди и стереотипи,⁷ кои влијаат врз процесот на осознавање на Другиот, а оттука и во формирањето на идентитетот. Во таква средина, која не дава можност за проверливост и компарација, стереотипите стануваат доминантен дискурс со чијашто помош се креираат искривоколчени мислења соодветни на потребите на Другиот. Балканот, како затворен 'топос' од посебен геостратешки интерес, е сензибилен на манипулативните стереотипи за него, конструирани како последица на вообичаените, генерализирани дискурзивни практики на заинтересираните субјекти (Весна Голсворди *Измислување на Руријанија*). Истовремено, преку својството на повторливост, тие влијаат врз обликувањето на субјектите, кои, преземајќи некои форми на стереотипните значења, се преформулираат и се конструираат во нови изменети содржини. На тој начин, балканскиот хронотоп одново (на крајот на XX и почетокот на XXI век), станува жртва на промислените искривувања на вистините на него. Негативните стереотипи создавани во минатото повторно се актуализираат од страна на домашните неодговорни политичари и туѓите сили кои се поигруваат со него и со неговите закоравени сфаќања за идентитетските форми.⁸ Во таа смисла, самоизолацијата на Балканот е непродуктивна стратегија за неговиот развој, која што поскоро треба да се надмине и да се замени со отворениот концепт на здружувањето.

Иднината на Балканот е во семејството на западната цивилизација кон којашто тој отсекогаш се ориентирал, не само поради географската положба и поради древната цивилизациска парадигма (која оттука се ширела на Запад), туку и поради сплет на економски и политички причини. Оваа ориентација не е само исконска желба на жителите на Балканот, ниту само декларативна заложба на нивниот политички естаблишмент,

⁷ Стереотипите се, а priori, поврзани со одреден тип судови, чијашто вистинитост тешко може да се утврди. И покрај свесноста за непроверливоста на стереотипните пораки, тие, сепак, ја имаат неверојатната моќ во градењето на општото мислење на средината.

⁸ За стереотипните модели на Балканот создавани во минатото да се види статијата на Катица Кулавкова „Балканскиот модел на свет“ во *Балканска слика на свештот* (2006). Скопје: МАНУ.

туку е поддржана и од напредните европски политички структури, кои го потпомагаат процесот на транзиција на Балканот во европското семејство. Но, за да се остварат овие аспирации, неопходни се конкретни промени во сфаќањето на прашањето за идентитетот. Тоа подразбира напуштање на теснонационалните интереси и прифаќање на современите неесенцијалистички сфаќања на идентитетот како конструкт што постојано се гради и се надополнува врз основа на многу надворешни и внатрешни параметри. Во тој контекст и говориме за неговата динамична структура, која овозможува брз и реално остварлив премин (во балканската современа практика) од еден во друг тип идентитет (овде мислам на идентитетот на отпорот, легитимирачкиот идентитет и проектниот идентитет), и со тоа ги нарушува ставовите за неговата статичност и непроменливост. Идентитетските прашања на Балканот имаат клучна улога во справувањето со конфликтноста, која може најдобро да се надмине со промената на ставовите по однос на идентитетските прашања. Време е да се поддржи концепцијата на идентитетот како динамична, отворена, променлива категорија, како социокултурен конструкт, за да се финализираат започнатите и посакуваните евробалкански интеграции на Балканот, односно на одделните балкански држави.⁹

Референтна литература:

- Aristotel. 1970. *Nikomahova etika*. Beograd: Kultura.
- Baba, Homi. 2004. *Smeštanje kulture*. Beograd: Beogradski krug.
- Bassand, Michel. 1974. La structure du pouvoir communal d'une micro-region rurale en changement. Windisch, *Sociologija Ruralis*. Vol 14, no. 3.
- Castells Manuel. 2002. *Moć identiteta*. Zagreb: Goleđen marketing.
- Ditton, Jason. 1980. *The view from Goffman*. New York: St. Martin's Press.
- Дивјак, Слободан. 2006. *Проблем идентитетот: културно, етничко, национално и индивидуално*. Београд: Службени весник.
- Gerc, Kliford. 1998. *Tumačenje kultura*. Beograd: Biblioteke 20 vek i Čigoja Štampe.
- Goldsvodti, Vesna. 2002. *Izmišljane Ruritaniје*. Beograd: Geopoetika.
- Goffman, Erving. 2003. An Analysis of Ritual Elements in Social Interactions. *Reflections*, Spring, vol 4, no. 3.

⁹ Да се има предвид и текстот „Балканот и проблемот на идентитетот“, презентирани на Форумот на Европската јужна славистика, посветен на темата за балканските идентитети и одржан на 26-27 јуни 2007 година во Слублице, во организација на Универзитетот Адам Мицкиевич од Познањ.

- Lakan Žak. 1983. *Spisi*. Beograd: Prosveta.
- Мазовер, Марк. 2002. *Балканот (Крајка историја)*. Скопје: Евро Балкан.
- Мојсиева-Гушева Јасмина. 2004. *Изгубениот хуманизам*. Скопје: Магор.
- Мојсиева-Гушева Јасмина. 2008. *Симбиотички стравежи*. Скопје: ИМЛ.
- Мојсиева-Гушева Јасмина. 2010. *Во џиџага џо себеси*. Скопје: ИМЛ.
- Platon. 2000. *Gozba*. Beograd: BIGZ.
- Todorov, Cvetan. 1994. *Mi i drugi*. Beograd: Slovoграф.
- Ќулавкова, Ката. 2006. „Балканскиот модел на свет“. *Балканската слика на светот*. Скопје: МАНУ.
- Woodward, Kathryn. 2002. *Identity and Difference*. London. Thousand. Oaks. New Delhi: SAGE Publications.

Jasmina MOJSIEVA-GUSHEVA

THE ROLE OF IDENTITY IN THE BALKANS

The article examines the functional importance of identity in the Balkans region, beset with crisis events, pressures and military conflicts; where identity is still viewed as a static category responsible for the essential life issues. Such interpretations are in complete contradiction with the trends of the modern world. Therefore, the article explains and stresses the need for rejection of the traditional (philosophical and historical) in favor of the contemporary (psychological, sociological, cultural) understanding of identity on the Balkans, which is related to the changes in life conditions of its inhabitants. The essence of these political, social and cultural changes is to turn the Balkan into an integral part of Europe.

Indeed, in the new conditions of existence on the Balkans, the understanding of identity as a construct of common national and intercultural entities is the most acceptable solution, which according to the author of this article, will bring a new quality of life in this area.

Keywords: Balkans, stereotyped representation, inherited identity, legitimating identity, identity of resistance, projected identity, cultural differences, cultural diversity, identity as a construct, Euro Balkan integrations

Христина АМБАРЕВА (София)

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

РЕЛИГИОЗНО-КУЛТУРНАТА ИДЕНТИФИКАЦИЯ И НЕЙНАТА РОЛЯ ЗА БЪДЕЩЕТО НА БАЛКАНИТЕ

Абстракт: Статията дискутира гражданството като база за идентификация в Европа и религията като база за идентификация в страните от Средния Изток. Поставя се въпросът за бъдещето на диалога християни-мюсюлмани, дали религиозно-културната идентификация ще бъде пречка за интегративните процеси и устойчивото развитие на Балканите и какво значение ще има проблемът „Ислямска държава” за България. Основно заключение е, че 1) според опита на Балканите, религиозно-културната идентичност е предпоставка за конфликти на религиозна и политическа основа независимо от временните успехи в интегрирането на различни етнически групи и 2) предвид тенденциите в демографското развитие на България и други балкански страни, може да се очаква увеличаване на влиянието на исляма в района.

Ключови думи: религия, България, ислям, християнство, интеграция, мултикултурализъм, Балкани, Ислямска държава

Европа и мултикултурализмът

В средата на 90-те години С. Хънтингтън пише за „сблъсъка на цивилизациите”, като твърди, че след Студената война основните конфликти ще бъдат по линия на културните идентичности (Хънтингтън 1999). Тази негова теза се илюстрира през последните десетилетия с потока от имигранти от Близкия Изток към Европа, който рязко се увеличи след 2013 заради войната в Сирия.

Един от основните проблеми, свързани с имиграцията от Близкия Изток в Европа е религиозно-културната идентичност на имигрантите. Много от тях идват от държави, в които или се съблюдава върховенството на религиозния закон (Шериата), или гражданското право и Шериатът се признават заедно и се прилагат според сферата на казуса. Нещо повече,

идентификацията чрез религията доминира гражданството. Националният и светски принцип на идентичността в европейското мислене имат приоритет и европейците е по-вероятно да се самоопределят като „французи“, „италианци“, „българи“, „македонци“, отколкото според религиозната си принадлежност. В много страни от арабския свят религиозната идентичност има определяща роля. Тя е толкова важна за идентификацията, че се изписва в личните документи. Тази практика съществува в Турция до 2006 г. (Selin and Gonenc 2007/2008), Саудитска Арабия, Пакистан, Ирак, Кувейт. Фактът, че арабският свят се идентифицира по-силно с религията, отколкото с идеята за нацията, може да бъде обяснен с това, че националните държави там са създадени през XX век по начин, за който се смята, че е в голяма степен изкуствен. Техните граници са прокарани на базата на мандатната система, която колониалните сили са използвали, за да поделят помежду си управлението на тези територии след първата световна война (The Oriental Institute 2012; WGBH Educational Foundationp 2002). И преди, и след това водещо значение за идентификацията имат религиозната и родовата принадлежност, като в Саудитска Арабия например религията е основен източник на легитимност за управляващото царско семейство (Nevo 1998).

Очакванията на европейците към имигрантите от Близкия Изток са базирани на собствените културни разбирания, че човек се идентифицира на национален признак и отгук представата, че имиграцията от тези страни в приемащата европейска държава ще се осъществи независимо от религиозните различия. Но дали имигрентите ще станат повече като шведите, германците, французите и т.н. зависи от това с кое се идентифицират повече - с ценностите на религията, която изповядват или с ценностите на нацията, която е техен приемник.

Най-важното следствие от различието в принципа на идентификация в Европа и Близкия изток е трудната интеграция на мюсюлманите в Европа. Изследване на ценностите на първото и второто поколение мюсюлмани в Обединеното кралство показва, че колкото по-дълго остават в Англия имигрантите-немюсюлмани, толкова по-слаба е връзката им с културата по произход (Bisin и др. 2007). При мюсюлманите имигранти времето, прекарано в Англия, не се отразява на връзките с културата по произход; да си роден в Обединеното кралство намалява нивата на религиозност при всички имигранти, но намаляването е два пъти по-бързо при немюсюлманите, отколкото при мюсюлманите; и трето, по-високите нива на образование и намирането на работа са най-важните фактори, които намаляват нивото на самоидентификация с държавата по произход

за немюсюлманите, но нямат такъв ефект при мюсюлманите (Bisin и др. 2007). Очевидният извод е, че скоростта на културна интеграция е много ниска при мюсюлманите за разлика от немюсюлманите-имигранти.

Този проблем на интеграцията се осъзнава като конфликт и невъзможност двете култури – ислямската религия и европейско-християнската – да съжителстват така, че ценностите и на двете да са непокътнати. Изследователите посочват като основен източник на конфликт несъвместимите разбирания относно правата на половете, който изглежда много по-непреодолим, отколкото различията относно формите на политическо управление (Norris & Inglehart 2002). Съперничеството на Шериата със светските закони в Европа създават второ голямо предизвикателство към светската европейска култура. През 2013 г. 74 % от французите казват, че ислямът не е съвместим с френската култура (World Jewish News, 2013). Над 80% от германците смятат същото (Hummel 2013). Опозицията срещу интеграцията на Турция в ЕС е най-силна във Франция и Германия, които са страни с най-голям брой мюсюлмански имигранти. Много европейски държави (Белгия, Швейцария, Холандия, Норвегия) искат ограничения на имиграцията, а вълната от сирийски бежанци през 2014 и 2015 доведе до засилване на крайно-десните движения в Централна Европа и до строежи на нови заграждания по границите между балканските страни, през които минава пътят на бежанците към Европа.

Увеличаването на броя на мюсюлманите в Европа, бунтовете на радикалните ислямисти, бежанският поток от Сирия захранват ислямофобията в Европа, а ислямофобията засилва евроскептицизма и подкрепата за крайно десните партии. В тази противоречива ситуация, която отправя предизвикателство към ценностите на толерантността и християнството, принципът на мултикултурализма в Европа изглежда не води към по-устойчив модел на европейската интеграция, а към дезинтеграция и поляризация.

Балканите и ислямът

Като част от Европа Балканите винаги са били една особено драматична зона. Тук е силно разбирането за собствената културна и национална идентичност и принципът на мултикултурализма е опроверган за пореден път през 90-те години. На Балканите по принцип се гледа като на по-изостанала зона в Европа, но те са и крачка напред пред Европа в горчивия опит, който имат в интеграцията на различните етно-религиозни групи. Конфликтът в Босна и Херцеговина (1992–1995), войната за отделяне на Косово от Сърбия (1999) представят един проблемен реги-

он, в който в името на етно-религиозната идентичност се водят военни действия, за да се извоюва политически суверенитет. Незатихващ конфликт, който исторически се репродуцира в различни форми е този между християни и мюсюлмани. Конфликтът в Европа сега между светската държава и религиозната идентичност, етническата толерантност и интеграцията, е дилема, която повтаря исторически проблеми на региона.

По правило Балканите не са привлекателни за икономическа миграция от Близкия Изток. Няма навлизане на екзогенен ислям по тази линия, тъй като социалната система не предлага стимули. Като се изключи бежанския поток от Сирия, който се засили през 2014–2015 г. и има за цел Западна Европа, мюсюлманското население в голямата си част е ендемично. Малко или много то е интегрирано в културната и в социалната система: в България всички ходят на училище, говорят български, имат достъп до здравната система, през годините не е имало престъпност, която да се свързва изключително с мюсюлманите, няма крайни форми на исляма и няма незачитане на законодателството и съдебната система на държавата; няма трайни социални конфликти между българи християни и мохамедани. В Албания, Босна, Косово и Турция, районите с най-много мюсюлмани, няма срастване на религията с държавата и не се прилага Шериата. Държавите са „светски” и съзнанието за национална идентичност е ясно изразено.

В Македония мюсюлманите са 34.9 % от населението, като се очаква към 2030 г. да бъдат 40.3 % (Pew Research 2011, 7). В България са около 580 000 или 10 % от населението (НСИ 2011, 5), и се очаква да достигнат 15.7 % към 2030 г. (Pew Research 2011, 7) За сравнение, към 2010 г. мюсюлманското население в Европа е 6 % от европейското (около 44 млн) и към 2030 г. се очаква да нарасне до 8% (58.2 милиона) и да поиска политическо представителство: към 2030 г. мюсюлманите ще достигнат 10 % от населението в Англия, Белгия, Австрия, Швеция и Франция (Pew Research 2011).

През последните две десетилетия броят на турците-мюсюлмани в България създава напрежение основно заради дейността на политическата партия, която представлява интересите на турското малцинство и успешно мобилизира своя електорат, постигайки представителство в няколко поредни правителства. Концентрирането на мюсюлманско население в Южна България и увеличаването на броя на джамиите в страната също се възприема негативно като предизвикателство към националната идея, която по исторически причини е силно обвързана с християнството.

Безпокойство създава фактът, че в България, както и в много от другите балкански страни, има неработещо или работещо при лоши условия, маргинализирано, много бедно население с неясна идентичност: помаци и роми, които се идентифицират било като турски роми, било като турци. Те приемат религиозни проповедници, ако заедно с това получават помощ (Седларска 2012), което насочва към социалния статус и бедността като основна тяхна мотивация.

Най-новата форма на такава идентичност, която подобни групи с неясна идентичност са намерили, е ислямът привнесен от Саудитска Арабия, проявяващ се не в местната умерена към слаба форма на религиозност, а с нетипни за българските мохамеданки бурки и бради за мъжете. През последните години радикален ислям се разпространява сред ромите в Нови Пазар, Пазарджик, при помациите в с. Рибново и други селища. Това са все много бедни, нискообразовани общности, с неясен статус и забравени от държавата. Затова търсенето на по-добра идентичност, като водеща причина за приемането на крайния ислям, прави впечатление. В интервю на д-р А. Желязкова една от жените от гетото в Пазарджик казва: „Преди да нося бурка, аз бях просто „мръсна циганка“. Сега съм различна, сега съм мюсюлманка” (Цеков 2014). Тя приема новата си идентичност с положителни чувства, защото допреди се е чувствала маргинална и отхвърлена от обществото, а в бурката и мюсюлманското семейство намира защита и по-добър за нея социален статус.

Притеснително е това, че през последните години в България се затвърди усещането за безизходица и бедност сред много хора и не се знае кога тази тенденция ще се обърне. Макар и малко – 1–2 %, има деца, които отпадат от училище. Те са от семейства с нисък доход, нисък стандарт на живот, необразовани родители и проблемна семейна ситуация. Най-много са от ромските общности. Те са обречени на безработица, нелегални дейности, маргинализация, всичко, което създава условия за търсене не само на по-добра идентичност, но и на по-високи доходи.

Това лишено от ясна идентичност население на Балканите се оказва слабото място на региона, тъй като към него се насочват влиянията на крайните ислямски идеи. На Балканите работи организацията Ал-Вахх ал-Ислами, която е спонсорирана от радикалните салафити в Саудитска Арабия. Нейният ръководител Ахмад-Ал-Хуссаини е в списъка на 20-те бизнесмени, които са поддържали Ал Кайда. Тази организация поддържа мрежа от джамии в Източна Европа: България, Македония, също Косово, Босна, и може би Албания и Монтенегро (Radical Islam Monitor 2014).

В средата на 2014 г. в интернет беше разпространена карта-прогноза на Ислямска държава за бъдещето на Балканите. Според картата Балканите трябва да влязат в територията на първия Ислямски халифат в Европа - Ислямска държава. България, Македония и всички балкански държави са част от тези намерения, обявени със срок 2020 г. Остава под въпрос доколко тази карта е автентична, но тя не е недостоверна: ислямистите работят в региона на Балканите; географското положение е подходящо като междинно звено между Европа и Близкия Изток; има голям процент мюсюлманско население и много конфликти на разделение между мюсюлмани и християни.

Особено важна тенденция в развитието на България, както и в Македония, е че демографският баланс християни-мюсюлмани бързо се променя. Ромският етнос и в по-малка степен турският етнос имат значително по-високи темпове на растеж спрямо българския (НСИ 2011, 27). Растежът на турското малцинство естествено ще увеличи влиянието на сунитския ислям, който е преобладаващ за страната (НСИ 2011). Вероизповеданието на ромите е смесено, към 2007 г. 41 % от ромите са православни, 1% са католици, 30 % са мюсюлмани, нерелигиозни са 20.4%, други 1% (Отворено общество 2008). Ако прогнозите се оправдаят, тези роми ще определят религията на страната в бъдеще и ако се допуснат проповедници на салафитския ислям сред тях, това ще засили влиянието на салафитския ислям и Саудитска Арабия в страната. Във всички случаи, в резултат от демографските промени и миграцията от Турция или Близкия Изток, тенденцията е ислямът да придобие по-широка социална основа в България.

Предвид умерените форми на религиозност в България, може би няма да има благоприятни условия в региона за разпространението на радикален ислям. Добра новина е например тази, че няма информация за успех относно опитите за набиране на джихадисти-доброволци за Сирия през 2014 г.

Балансът на Балканите между различните културно-религиозни общности е крехък. В България при ниските нива на религиозност, които се отчитат, през 2014 г. имаше няколко конфликта и бурни протести срещу връщането на вакъфските имоти от държавата на Главното мюфтийство и превръщането на музеи в действащи джамии. Редица ситуации в страната (например смесените бракове) също показват, че различията между християни и мюсюлмани създават конфликти на базата на етно-религиозната им идентичност.

Предвид ситуацията в Европа, войната в бивша Югославия, дори предвид международния прецедент, който се създаде в Крим, а също и външните интереси и влияния на Балканите, към ефекта от културно-религиозната идентичност за стабилността на балканските страни за съжаление не може да се гледа с голям оптимизъм.

Заклучение

Историческият опит на Балканите показва, че религиозно-културната идентичност е предпоставка за конфликти на религиозна и политическа основа независимо от временните успехи в интегрирането на различни етнически групи. Предвид тенденциите в демографското развитие на България и други балкански страни, е реалистично да се очаква увеличаване на влиянието на исляма в района. Предстои да се види развитието на Ислямска държава като обединение под знака на общата религия, но е ясно, че създаването на ислямско единство на базата на насилието е индикатор за криза в триъгълника на отношения между Западна Европа, Балканския полуостров и Близкия изток.

Референтна литература

- Alberto Bisin, Eleonora Patacchini, Thierry Verdier, Yves Zenou. 19 September 2007. *The specific pattern of Muslim immigrants' integration in the UK*. VOX CERP's Policy Portal. URL: <http://www.voxeu.org/article/muslim-immigrants-integration-uk>. Свалено: 30 Aug. 2014.
- Hummel, Ulrike. 21.01.2013. *Why Germans distrust Islam*. Deuche Welle. URL: <http://dw.de/p/17Nw1>. Свалено: 30 август 2014.
- Цеков, Николай. 2014. *Защо осъдиха имамите от Пазарджик*. Deuche Welle. URL: <http://dw.de/p/1BaVs>. Retrieved: 30.08.2014.
- Joseph Nevo. Jul., 1998. *Religion and National Identity in Saudi Arabia*. Middle Eastern Studies, Vol. 34, No. 3, pp. 34-53. Taylor & Francis, Ltd. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4283951>, Свалено: 12-11-2015 14:46 UTC
- Open Society Institute. 2008. *Ромите в България*. URL: <http://www.osf.bg/downloads/File/RomaGuide2.pdf>. Свалено: 30 август 2014.
- Pew Reseach. Religion and Public Life Project. 27 January, 2011. *The Future of the Global Muslim Population*. URL: <http://www.pewforum.org/2011/01/27/the-future-of-the-global-muslim-population/>. Свалено: 22 август 2014.

- Pippa Norris and Ronald Inglehart. April 2002. *Islam & the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis*, RWP02-015p John F. Kennedy School of Government, Harvard University, Faculty Research Working Papers Series.
- Radical Islam Monitor in Southeast Europe. January, 2014. *Al Waqf-Al Islami in the Balkans*. URL: www.rimse.gr/2014/01/al-waqf-al-islami-in-balkans.html. Свалено: 30 август 2014.
- Selin Esen and Levent Gonenç. 2007/2008. Religious Information on Identity Cards: A Turkish Debate, *Journal of Law and Religion*, Vol. 23, No. 2, pp. 579-603. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/27639109>. Свалено: 12-11-2015 14:36 UTC
- The Oriental Institute. The University of Chicago. 2010. *Teaching the Middle East: A resource for Educators*. URL: <http://teachmiddleeast.lib.uchicago.edu/historical-perspectives/empires-to-nation-states/islamic-period/essay/essay-03.html>. Retrieved: 15 Nov. 2014.
- WGBH Educational Foundation. 2002. *How were the modern states of the Middle East created?* URL: <http://www.pbs.org/wgbh/globalconnections/mideast/questions/nations/>. Свалено: 11 ноември 2015.
- World Jewish News. Jews and Society. 28.01.2013. *Majority of French consider Islam incompatible with French values*. URL: <http://ejc.org/page32/news36021.html>. Свалено: 30 август 2014.
- НСИ, Национален статистически институт. 2011. *Преброяване на населението и жилищния фонд в Република България 2011*. URL: <http://censusresults.nsi.bg/Census/Reports/2/2/R10.aspx>. Свалено: 11 ноември 2015.
- Седларска, В. 2012. *Кой дърпа дявола за опашката?* В Reduta.bg. URL: <http://reduta.bg/v2/node/997>. Свалено: 20 ноември 2014.
- Хънтингтън, Самюел. 1999. *Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред*. София: Обсидиан.

Hristina AMBAREVA**RELIGIO-CULTURAL IDENTITY AND ITS ROLE
IN THE FUTURE OF THE BALKANS**

This article discusses the citizenship-dominated identification in Europe and the religion-dominated identification in the Middle East. It raises the questions how the dialogue between “Europeans” and “Islam” could be expected to develop in the future; whether the different types of identification will put obstacles to the integration processes and sustainable development on the Balkans. The article concludes that differences can be a ground for religious and political conflicts, despite of the temporary successes in the integration of different ethnic groups. With regard to the demographic development of Bulgaria and other Balkan countries, a growth in the influence of Islam could be expected in the region.

Keywords: religion, Bulgaria, Islam, Christianity, integration, multiculturalism, Balkans, Islamic State.

***ИСТОРИСКА КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈА
НА БАЛКАНСКИТЕ ИДЕНТИТЕТИ***

Ѓорѓи ПОП-АТАНАСОВ (Скопје)
Македонска академија на науките и уметностите

ОХРИДСКАТА КНИЖЕВНА ШКОЛА НАСПРОТИ ПЛИСКОВСКО-ПРЕСЛАВСКАТА (ОДЛИКИ И РАЗЛИКИ)

Апстракт: Двете најстари јужнословенски книжевни школи – Охридската и Плисковско-преславската, функционирале во различни културно-религиозни средини и се развиле во самостојни духовни центри со свои специфични обележја и карактеристики. Во Охридската книжевна школа долго време во активна употреба е глаголичкото писмо, додека во Плисковско-преславската школа се употребувало кириличното писмо. По смртта на св. Климент кирилицата постепено се шири и во Македонија, каде што двете словенски писма ќе сожителствуваат повеќе векови. Со тек на времето во овие две најстари јужнословенски книжевни школи се формираат одделни варијанти на старословенскиот јазик, кои претставуваат трајни обележја на двата јужнословенски народа и на нивниот етнички и културно-религиозен идентитет.

Клучни зборови: Охридска книжевна школа, Плисковско-преславска глаголица, кирилица, натписи, графити, идентитет

По смртта на св. Методиј во пролетта на 885 год. и неуспешниот крај на Моравската мисија, дел од учениците на словенските просветители доаѓаат кај јужните Словени, на територија што била под власт на средновековната бугарска држава. Во тоа време бугарската црква, којашто е формирана во 870 год., била под управа на византискогрчка хиерархија на чело со архиепископ и во црковните храмови се изведувало богослужение на византискогрчки јазик. Притоа, византиското духовенство не им дозволило на пристигнатите во бугарската престолнина Плиска во есента на 885 год. Кирилометодиеви ученици Климент, Наум и Ангелариј да изведуваат богослужение на словенски јазик, ниту да проповедаат на словенски јазик. Така, учениците на словенските просветители, кои ја напуштиле Велика Моравија поради прогонот од страна на германското

духовенство, одново се нашле во непријателска средина, во којашто во тој момент немало услови за продолжување на Кирилometодиевото дело. Напнатоста во односите меѓу византиското духовенство и Кирилometодиевите ученици, најверојатно, му создавала проблеми и на бугарскиот кнез Борис, па тој, по неколкуте разговори со нив, решил да ги испрати во југозападниот дел на своето царство, во областа Кутмичевица, којашто наскоро била припоена кон средновековната бугарска држава и којашто во тоа време во црковен однос фактички претставувала неутрална територија – не била под јурисдикција ниту на Преславската архиепископија, која ѝ била потчинета на патријаршијата во Константинопол, ниту, пак, била под јурисдикција на Рим (Добрев 1985, 144–145; сп. Милтенова 2008, 51). Тоа им овозможило на светите Климент и Наум непречено да го продолжат делото на словенските просветители, создавајќи го во Охрид најзначајниот центар на словенската писменост и на словенското богослужение, кој во иднина ќе одигра решавачка улога во ширењето на оваа писменост и култура меѓу јужните Словени и во Киевска Русија.

Една од најбитните карактеристики на Охридската книжевна школа е употребата на глаголичкото писмо во текот на подолг временски период. Јасен доказ за тоа е фактот што речиси сите најстари зачувани глаголички ракописи што настанале во периодот од X до почетокот на XII в. се поврзуваат со книжевната дејност во Охридската книжевна школа. Од старите глаголички ракописи единствено Киевските листови од X и Прашките листови од XI в. се поврзуваат со чешко-моравскиот регион, додека настанувањето на најраните хрватски глаголички ракописи (Гршковиќев апостол, Михановиќев апостол и Виенските листови), обично временски се сместуваат во првата половина на XII в. И во двата случаја станува збор за мали фрагменти од ракописи, при што сите заедно имаат 17 листови. Од друга страна, зачуваните глаголички ракописи што се поврзуваат со книжевните центри на Охридската книжевна школа содржат вкупно 1301 листови и се со разнородна содржина – библиски текстови, делови од богослужбени книги, ораторска проза и сл. Станува збор за следниве ракописи: 1. Асеманово евангелие, 158 л. – изборно евангелие; 2. Зографско евангелие, 304 л. – четвороевангелие; 3. Мариинско евангелие, 173 л. – четвороевангелие; 4. Синајски псалтир, 209 л.; 5. Синајски евхологиј, 137 л. – служебник со требник и епитимијник; 6. Клоцов зборник, 14 л. – слова од Јован Златоуст, Атанасиј Александриски и Епифаниј Кипарски и една анонимна непреводна хомилија, којашто се поврзува со литературното дело на св. Методиј Солунски; 7. Охридски глаголички листови, 2. л. – дел од изборно евангелие; 8. Македонски глаголички листови, 3 л. и 6 исечоци од листови – делови од Паренезисот на св.

Ефрем Сириј; 9. Синајски мисал, 80 л. литургиски текстови и молитви; 10. Псалтир на Димитар Олтарник 145 л.; 11. Бојански палимпсест, 42 л. – изборно евангелие; 12. Синајски палимпсест, 1 л. – дел од изборно евангелие; 13. Зографски палимпсест 16 л. – дел од Евангелието според Матеј; 14. Лантов палимпсест, 8 л. – дел од октоих; 15. Синајски мал минеј, 2 л. – дел од служба за св. Јован Крстител и канон за св. апостоли Петар и Павле; 16. Хлудовски палимпсест, 7 л. – празничен минеј и дел од службата за Рождество Христово.

Настанувањето на повеќето од овие македонски глаголички текстови временски се лоцира во крајот на X или почетокот на XI в., со исклучок на палимпсестовите ракописи и Синајскиот мал минеј, чиешто настанување се сместува во втората половина на XI или во самиот почеток на XII в. Ваквиот временски распон јасно укажува на тоа дека глаголицата во Охридската книжевна школа и воопшто во Македонија била во активна употреба повеќе од два века.

За разлика од Охридската книжевна школа, во Плисковско-преславската школа се формира традиција на користење на кириличното писмо. Притоа, имајќи го предвид фактот дека кирилицата е составена врз база на грчкото унцијално писмо со додавање на нови буквени знаци за оние гласови што не постојат во грчкиот јазик, може да се констатира дека формирањето на ваква писмена традиција во овој книжевен центар сосем не е случајно. Во ханска Бугарија постоела долга традиција да се пишува на грчки јазик и со грчко писмо. Тоа на категоричен начин се потврдува од фактот што сите стотина старобугарски епиграфски натписи откриени досега, главно од првата половина на IX в., се пишувани со грчко писмо и речиси сите на грчки јазик; само два од нив се пишувани со грчко писмо, но на старобугарски (протобугарски) јазик (Бешевлиев 2003, 250). Употребата на грчкото писмо и грчкиот јазик во бугарската држава особено се зајакнува по формирањето на Бугарската црква во 870 год., којашто била раководена и опслужувана од византискогрчка хиерархија и се наоѓала под јурисдикција на патријаршијата во Константинопол. Грчкиот јазик и грчкото писмо, притоа, биле во официјална употреба во црквата и во државната администрација, а и богослужението во црковните храмови се изведувало на грчки јазик. Ваквата состојба во бугарската црква не се променила во значителна мера ниту по Преславскиот собор од 893 год., кога било донесено решение за воведување на словенското писмо и јазик во администрацијата и во богослужбите, бидејќи бугарската Преславска архиепископија и натаму била под управа на византискогрчка хиерархија, која го попречувала ширењето на словенската писменост и на словенското богослужение. Позабрано прифаќање на кириличното

писмо и на словенскиот јазик во администрацијата и црковните дејности во бугарската држава ќе отпочне дури кон 918–919 год., кога бугарската црква била прогласена за автокефална, а особено по 927 год., кога нејзиниот автокефален статус и официјално е признаен од страна на Византија (Събев 1987, 244). Се смета дека употребата на кирилицата во Бугарија целосно се зацврстува во времето кога со средновековната бугарска држава управувал царот Петар I (927–969) (Žagar 2013, 123).

Од друга страна, глаголичкото писмо во Плисковско-преславската книжевна школа не било во активна употреба. Инцидентните појави на глаголички графити во некои црковни храмови во североисточна Бугарија единствено можат да послужат како потврда дека во регионот на бугарските престолнини Плиска и Преслав првобитното словенско писмо им било познато на одделни книжевни дејци, кои вршеле транслитерација на глаголичките текстови со кирилично писмо за потребите на бугарската црква, што поинтензивно се вршело по смртта на св. Климент во 916 год., а особено по осамостојувањето на Преславската архиепископија и признавањето на нејзиниот автокефален статус со ранг на патријаршија.

Мораме да истакнеме дека не постои глаголички ракопис кој може да се поврзе со дејноста на Плисковско-преславската книжевна школа, а не е откриен ниту некој позначаен глаголички натпис од регионот на североисточна Бугарија. Пронајдениот епиграфски материјал е крајно оскуден и, обично, се состои од одделни зборови или сосем кратки христијански формули (Добрев 1985, 667). Станува збор за десетина графити, еден недовршен абецедар и дваесетина одделни букви (Попконстантинов 1987, 283). Меѓу овие таканаречени „глаголически надписи“ најобемни, според содржината на буквените знаци, се графитите од Тркалезната црква во Преслав, црквата во село Мурфатлар и Равненскиот манастир „Св. Богородица“.

Во преславската Тркалезна црква, во непосредна близина на кириличниот натпис на Павле Хартофилакс, е откриен збор со пет глаголички букви **ᲘᲚᲗᲚᲗ** (tīgīb), кој неговиот откривач Кр. Мијатов го протолкувал како старобугарско лично име (Попконстантинов – Мединцева 1982, 27), за подоцна Иван Гошев, врз основа на несигурни претпоставки за постоење на други глаголички букви, кои им претходеа на веќе идентификуваните или следувале по нив, да „реконструира“ текст **ᲚᲘᲚ ᲗᲚ ᲗᲚᲗ** (cītī gī bže), иако во самиот графит нема траги од титли.

Речиси исти по обем според бројот на буквените знаци се и графитите од Мурфатлар¹ и од Равненскиот манастир. Во првиот случај имаме

¹ Денес село Басараб, кое се наоѓа во северна Добруџа, Романија.

графит со личното име **ЗѦЗѦ** (илиѣ), додека во манастирскиот комплекс во Равна е регистриран зборот **Ѡ-ѡѡѡ-ѡ** (тълегъ). Притоа, во сите овие случаи, па и во случаите кога станува збор за одделни букви, епиграфскиот материјал е во исклучително лоша состојба, тешко читлив и нејасен, поради што од истражувачите честопати се чита на различни начини. Освен тоа, од сиот овој материјал не може да се комплетира ниту целата глаголичка азбука, а и абецедарот од Тркалезната црква во Преслав е нецелосен – завршува со буквата **Ѧ**.

Од сето ова станува јасно дека тврдењата за „широка распространетост на глаголицата во североисточна Бугарија“, базирани, имено, врз наведениот епиграфски материјал (Велчева 1988, 147), не се научно издржани и не се засновани врз реална научна аргументација. Во таа смисла ќе го наведеме фактот дека само во новгородската црква „Св. Софија“, градена меѓу 1045 и 1050 год, се откриени 20 глаголички натписи-графити (Михеев 2012, 64), кои не само што се побројни но и пообемни според содржината на буквените знаци од оние што се откриени во Плисковско-преславскиот регион, но и покрај тоа никој не се осудува да тврди дека во Киевска Русија глаголичкото писмо било во активна употреба. И во двата случаја станува збор за пасивна употреба на глаголицата, т.е. за познавање на овој тип словенско писмо и за вршење транслитерација на глаголичките ракописи со кирилично писмо. За разлика од Македонија, каде што глаголичките ракописи биле во активна употреба повеќе од два века, во црквите и манастирите во Плисковско-преславскиот регион и во Киевска Русија биле во употреба само кирилични ракописни книги.

За долгата употреба на глаголичките ракописи во Македонија јасно сведочи и фактот што во некои кирилични македонски ракописи има побемни или пократки текстови напишани со глаголица – Охридскиот апостол и Битолскиот триод (XII в.), Шафариковиот триод (XII–XIII в.), Болоњскиот псалтир и Октоихот на Конески (XIII в.), и др. Особено карактеристичен во таа смисла е примерот со Битолскиот триод, кој освен што има побемни глаголички фрагменти во самиот текст на триодот, содржи и глаголички записи од раката на неговиот пишуваач, граматик Георги. Од многуте кирилични и глаголички записи, притоа, може да се заклучи дека граматик Георги брзал да го заврши пишувањето на триодот пред почетокот на Велигденскиот пост, затоа што глаголичкиот ракопис од кој го вршел препишувањето требало да му го врати на неговиот имател, поп Георги од село Вапа, Дебарско, кому позајмениот ракопис ќе му треба при вршењето на великопосните богослужби; а тоа значи дека во XII

в. во некои македонски цркви глаголичките богослужбени книги сè уште биле во активна употреба.²

Во североисточна Бугарија и во западна Македонија, каде што во IX–X в. се оформуваат две самостојни книжевни школи – Плисковско-преславската и Охридската, се оформуваат и две различни литургиски традиции. Во црквите и манастирите во регионот на бугарските престолнини Плиска и Преслав црковното богослужение се одвивало според источната константинополска литургиска традиција, додека богослужението во Охридскиот регион ја следело западновизантиската литургиска традиција, чиј центар се наоѓал во градот Солун (Пентковский 2007 19). Освен тоа, во двата региона на средновековната бугарска држава се богослужело на различни јазици – во Плисковско-преславскиот на византискогрчки, а во Охридскиот – на словенски јазик. Ваквата боголужбена практика битно влијаела врз развојот на книжевната дејност во двете книжевни школи.

За потребите на словенското богослужение во Охридската книжевна школа се дооформени и дополнети со нови литургиски текстови веќе преведените богослужбени книги, а се направени и нови преводи на некои црковни книги, кои се од особена важност за нормалното одвивање на црковното богослужение. Постојат научни сознанија дека во почетокот на X в. во Македонија веќе била оформена двотомна варијанта на службениот минеј (Станкова 2007, 679), дека кон крајот на својот живот св. Климент го превел Цветниот триод (Милетнова 2008, 34) и сл. Коначната редакција и на некои други богослужбени книги, како октоихот и требникот, исто така е завршена во кругот на Охридската книжевна школа. Во поткрепа на ваквото размислување јасно сведочи фактот што не само во минејниот текст туку и во текстовите на октоихот и на требникот во последно време се откриени преписи од химнографски дела на св. Климент Охридски.

Двете средновековни книжевни школи – Плисковско-преславската и Охридската, се одликуваат со свои специфични карактеристики и во сферата на јазикот. Во Охридската книжевна школа, на пример, покрај приврзаноста кон првобитното словенско писмо – глаголицата, долго време се чувале и архаичните јазични особености на првобитните словенски текстови од Моравија (Илиевски 2001, 274). Овие јазични особености фактички се наследени од јазикот на македонските Словени од Солунско, кој легнал во основата на првиот словенски книжевен јазик, поради што им биле блиски не само на светите Климент и Наум, кои потекнувале од

² Во врска со ова види подробности кај Поп-Атанасов, 21–28.

овие краишта, туку и на населението во Западниот дел на Македонија, каде што се одвивала дејноста на Охридската книжевна школа.

Од друга страна, јазикот на Кирилометодиевите преводи не бил својствен за дијалектната средина на Плисковско-преславскиот регион, поради што се отпочнало со негово ревидирање и приближување кон дијалектниот ареал на североисточна Бугарија. Многу архаични лексеми од првобитните преводи биле заменети со дијалектни зборови карактеристични за овој регион, старобугаризми (протобугаризми) и сл. Меѓу променетата лексика имало грцизми, заемки од староеврејскиот јазик, моравизми, но и редица лексеми карактеристични за македонското јазично подрачје. Така, со текот на времето се оформиле групи на лексички синоними што биле карактеристични за едната или за другата книжевна школа и кои, обично, се означуваат со термините „охридизми“, односно „преславизми“.

Додека во Охридската книжевна школа туѓите зборови, најчесто грцизми, останувале непреведени, во Плисковско-преславската школа тие биле заменуваани со соодветна словенска лексика. Така, *аеръ* (ἄηρ) е заменето со *въздохъ*, *акрогонии* (ἀκρογωναῖος) со *жгълъникъ*, *акротомъ* (ἀκρότομος) – *камень несѣкомъ*, *алавастръ* (ἀλάβαστρον) – *стѣклѣница*, *архиерен* (ἀρχιερεὺς) – *старѣшина*, *варварьскы* (βάρβαρος) – *иноузычъникъ*, *власфимиа* (βλασφημία) – *хоула*, *олен* (ἐλαῖον) – *масло*, *канонъ* (κάνων) – *правило*, *олокавъматъ* (ὀλοκαύμα) – *всесѣжение* итн. Покрај тоа, разлики меѓу едната и другата школа се забележуваат и кај преведувањето на некои грчки зборови: *ѡти* – *такоже* (охр.), *имже* (пресл.); *ѣднѡс* – *ѣзыкъ* (охр.), *страна* (пресл.); *іерεὺς* : *іерен*, односно *чиститель*; *κληρονομία* : *наслѣдие* – *причастіе*; *φύλη* : *колѣно* – *племѣ* и сл. Иста е ситуацијата и со моравизмите, кои во текстовите поврзани со Охридската книжевна школа се чуваат, а во оние од Преславската книжевна школа се заменуваат со соодветните словенски синоними: *алѣкати* – *постити*, *вѣннити* – *цѣннити*, *натроуѣти* – *напитѣти*, *рѣснѡта* – *истина*, *попъ* – *сватитель*, *чиститель* и др. (Илиевски 1997, 32–33)

Лексичката синонимија кај двете книжевни школи е особено честа кај онаа диференцијална лексика што е поврзана со дијалектните ареали на североисточна Бугарија и на западна Македонија. Во научната литература поврзана со оваа проблематика се наведуваат голем број синонимни лексеми, кои се поврзуваат со едната или со другата книжевна школа, но ние тука илустративно ќе посочиме само некои од нив: *бранъ* (охр.) – *ратъ* (пресл.), *варъ* – *зѡи*, *велии* – *великъ*, *врѣтѣпъ* – *пещера*, *въластати сѧ* – *погрѣжати сѧ*, *вѣынѣ* – *присѣно*, *гоуменьо* – *токъ*, *грасѣи* – *ити*,

- ција (по повод 1100-годишнината од смртта на св. Наум Охридски, Охрид, 4–7 ноември 2010. Скопје.
- Милтенова, Анисава (съставител). 2008. *История на българската средновековна литература*. София.
- Михеев, С. М. 2012. „22 древнерусских надписи-графити XI-XII веков из Новгорода. *Slovo*, 62.
- Пентковский, А. М.. 2007. „Славянское богослужение и славянская гимнография византийского обряда в X веке“. *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung, Bonn, 7-10. Juni 2005*. Herausgegeben von H. Rothe und D. Christians, Paderborn.
- Поп-Атанасов, Ѓорги. 1985. „Каде и кога е пишуван Битолскиот триод и кој е неговиот пишувач?“. *Литературен збор*, год. XXXII, кн. 4. Скопје.
- Попконстантинов, К. 1987. „Глаголическата писмена традиција в средновековна България през IX-XI в. (по епиграфски данни)“. *Кирило-Методиевски студии*, кн. 4. София.
- Попконстантинов, К. и А. Мединцева. 1982. „За глаголическите надписи от X в.“ *Археология*, 24.
- Рибарова, З. 1986. „Охридските традиции и јазикот на македонската средновековна писменост“. *Климент Охридски. Студии*. Скопје.
- Станков, Р. 1991. „Локализация древнеславянских переводных текстов в свете так называемой ‘охридской’ и ‘преславской’ лексики (на материале Исторической Палеи)“. *Старобългаристика*, XV, 4.
- Станкова, Р. 2007. „Химнографските книги, преведени од Кирило-Методиевите ученици, в сръбската книжевна традиција от XIII-XIV в.“ – *Кирило-Методиевски студии*, 17. София.
- Събев, Т. 1987. *Самостојна народностна црква в средновековна България*. София.
- Žagar, M. 2013. *Uvod u glagoljsku paleografiju I*. Zagreb.

Gjorgi Pop-Atanasov

OHRID LITERARY SCHOOL VIS-À-VIS PLISKA-PRESLAV LITERARY SCHOOL (CHARACTERISTICS AND DIFFERENCES)

Abstract: The two oldest South Slavonic literary schools – Ohrid and Pliska-Preslav – functioned in different cultural and religious environments and developed into independent spiritual centres with their own distinguishing marks and characteristics. In the Ohrid literary school the Glagolitic alphabet was actively used for a long time, while the Pliska-Preslav school preferred the use of the Cyrillic one. After the death of St. Cyril the Cyrillic writing gradually spread also to Macedonia, on which territory the two Slavonic writings would co-exist for centuries. In the course of time distinct variants of the Old Church Slavonic language were formed in these two oldest South Slavonic literary schools which variants represent lasting features of the two South Slavonic nations and of their ethnic, cultural and religious identities.

Keywords: literary school, Glagolitic alphabet, Cyrillic alphabet, inscriptions, graphites

Нина Димитрова (София)

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

ЩРИХИ КЪМ НАЦИОНАЛНИЯ РОМАНТИЗЪМ НА БАЛКАНИТЕ ОТ МЕЖДУВОЕННИЯ ПЕРИОД

Абстракт: Текстът обсъжда някои специфични националистически нагласи на Балканите от междувоенния период. Изтъкнати са общите им черти, както и различията между версиите на „националния романтизъм“. Статията е фокусирана върху т. нар. *Трето поколение* в България (с представители Стефан Попов, Стефан Йовев и др.) и върху програмата на *Новото поколение* в Румъния (Емил Чоран, Лучиан Блага, Мирча Вулканеску и др.) Отделено е внимание и върху *философията на родината* на Янко Янев, и на философските схващания на Владимир Дворникович за европейската криза.

Ключови думи: национален романтизъм, междувоенен период, криза, Балкани, модерност – антимодерност, европеизъм – антиевропеизъм, ново поколение, Янко Янев, Владимир Дворникович, Емил Чоран

Предлаганият текст нахвърля щрихи към едно общобалканско явление от периода между двете войни – усилията за изграждане на национални онтологии, фокуса върху проблема за собствената културна идентичност. Можем да го наречем *национален романтизъм*¹, доколкото в тези настроения не само е актуализиран акцентът върху националното, както правят романтиците-родоначалници, но е и „повдигнат на степен“, същевременно запазвайки романтичните идеализации на *органичното*,

¹ Понятието *национален романтизъм* се среща в различни български текстове с общохуманитарна тематика от междувоенния период. Сред тях ще посоча този на Георги Константинов – „Национален романтизъм“, в *Златорог*, 1930, № 5-6, също и на Александър Филипов – „Новобългарски романтизъм“, в *Златорог*, 1933, № 5. Можем да наречем обсъжданото явление и *националехзотизъм*, по предложението на Боян Манчев, според когото „Българският национален проект се основава на фикцията за един изгубен рай, за едно състояние на начална природно-общностна хармония, за едно идилично състояние на „природната“, органична, предполитическа общност“ (Манчев 2003).

получили допълнителен импулс след появата на знаменития труд на Шпенглер за захода на Запада. Текстът очевидно не може да претендира за изчерпателност – именно в битието си на „щрихи“ той има далеч по-скромни амбиции – да набележи тенденцията за взиране в собствена-та идентичност на фона на кризата на европейската цивилизация. Подбраните аналози на тази тенденция са от интелектуалната/философската история на Югославия, Румъния и България.

Като примери от българския „case study“ ще бъдат визирани: философът Янко Янев, от една страна, и представителите на идеологическата формация на *Третото поколение*, от друга. Съгласно целите на това изследване вниманието ще се съсредоточава върху значимостта на приликите, намирани с другите балкански „случаи“.

Янко Янев е роден през 1900 г. – същата година, когато този свят напуска Ницше, превърнал се в кумир за българския мислител. Защитил докторат при Хайнрих Рикерт, Янев е автор на проникновени изследвания върху Ницше, Хегел, Гюте, Хьолдерлин, Новалис, Шопенхауер и т.н. Извън областта на немската култура, към която винаги е имал силен афинитет, той в продължение на повече от десетилетие се занимава с *философия на родното*. В центъра на интересите му винаги е било българското – българската историческа съдба, българското народностно слово като езическо, трагиката на българския народ и т.н.

В едно свое есе от началото на трийсетте години, озаглавено „Душата на Европа“ и публикувано на страниците на списание „Златорог“, българският философ свидетелства за възраждането на романтичния дух – единственият път, по който е възможно според мислителя Европа да избегне израждането на цивилизацията. Нещо повече – романтизмът на трийсетте години на XX век е оценен като много по-силен и устойчив, по-мощен и решителен в сравнение със своя философски предшественик. *Националният романтизъм* от междувоенния период отново стъпвал върху идеята за държавата в качеството ѝ на *национален организъм*: „За романтиците тази идея се изразяваше в единството на всички първични елементи, които образуват същината на народа и които създават и завършват неговата история. В този смисъл държавата <...> е възплъщение на нравствените сили на нацията, нейната висша действителност и затова не е чудно, че един от най-големите философи на романтиката отъждествява държавата с абсолютния или божествен дух“ (Янев 1932, 52).

Проблемът за израждането на Европа и тематизирането на дихотомията „култура – цивилизация“ са обект на друго есе на българския автор,

озаглавено „Философия на родината“, 1934. Изказаните там мисли са емблематична част от българската *шпенглериада*, от превърналото се в ритуал отношение в България към знаменитото съчинение на Шпенглер (Стаматов 2000, 94). Изобщо, опитът за определяне на българския културен тип в епохата между двете световни войни е главният резултат, постигнат и вследствие на упражненото влияние на „Залезът на Запада“.

Нека се обърнем сега към „случая“ с хърватския философ Владимир Дворникович, паралелът с чиито *културфилософски* схващания би бил твърде продуктивен. В много отношения идеите на Владимир Дворникович, известен като „теоретик на югославянската раса“, са много сходни с тези на Янев. Симптоматично е и заглавието на издадената в Сараево още през 1923 г. негова книга – „Кризата на западноевропейската култура“, в която отношението към цивилизацията на Запада и идещата оттам заплаха към *родното* звучи по твърде познат начин: „Нима този изгнил западноевропейски културен тип, който толкова европейски мислители осъдиха на смърт, нима той не ще разяде и нашето още здраво народно тяло?“ (Цит. по: Малиновска 1930, 460).

Оживени дебати не само в родината му, но и извън нея, предизвиква книгата на Дворникович „Нашата културна ориентация в днешна Европа“ (Загреб, 1930). Тя е резултат от осъзнаването на предизвикателството, че „нов тип живот чука на вратата ни“. И още в самото начало се поставя въпросът за „загиването“ на западноевропейската култура. Какъв изглежда културният хоризонт на Европа, как да се ориентираме в него и какво да приемем оттам, без да се изложим на опасността да се превърнем в културен филиал на развитите западноевропейски страни – това е един от първоначално поставените въпроси, на които авторът се заема да отговори, подчертавайки необичайната за европейските страни геополитическа позиция на славяните – невероятната културна нюансираност на толкова малко пространство: в единия си край то се представя за средна Европа, в другия си край опира в Азия; от единия край тон дават немците, от другия – полудивите албанци (Dvorniković 1930, 16).

Европейският културен проблем може да бъде разглеждан според хърватския философ единствено в съпоставка с духовността, носена от славянството и неговата ориентация към човека. Европейската култура е преценена като твърде диференцирана, а нейната човечност – като незадоволителна; именно този дефицит на човечност е счетен за един от най-важните симптоми на *заболяването* на Европа. Вместо хуманизация, в европейската култура господства механизацията, личността и духът биват стъпкани от огромния валяк на деперсонализиращия механизъм.

цизъм, твърди Дворникович в унисон с мнозинството нашумели автори (далеч не само Шпенглер), изявяващи се като диагностичи на европейската културна криза по това време.

Разбираемо хърватинът е съсредоточил вниманието си върху своеобразието на душевността на югославянина, върху реализацията на собствения, националния творчески потенциал. Дворникович вижда основаването върху себе си, опората в самите себе си за единствения възможен път за развитие: „защо е това вечно обръщане наляво и надясно, това търсене тук и там, само и само да се избегне признаването на онзи единствен път, който показахме и по-рано: пътя към самите себе си. Обърнете се към своя собствен духовен и културен път; припознайте, усетете и не отминавайте самите себе си“ – такъв е апелът на хърватския философ (Dvorniković 1930, 113).

В подобна тоналност са и идеите на Николай Велимирович и на Иустин Попович – спецификата им е, че диагнозите им на кризата на европейската цивилизация и на отстояването на собствената културна идентичност *като славянска*, са проникнати от дълбоко православен дух. (В направените от тях характеристики откриваме както позиции на руското ранно славянофилство, така и на Достоевски.) Тази обсебеност от възможностите на националния дух – несъмнено в руслото на *националния романтизъм*, е категорично извън националсоциалистическите веяния на времето. За разлика от румънския и българския „случай“. Предмет на следващите размишления ще бъде една съпоставка между *младите националромантици* – между румънското *ново поколение* и българския му аналог, известен като *Третото поколение*.

През 1934 г. българският политик Александър Цанков държи реч под надслова *Проблемите на епохата и младите поколения*. Речта е категорична апология на младостта, признаване и утвърждаване на конфликта между поколенията, почти неприкрито negliжиране на *старите* поколения. Надълго и нашироко са обрисувани положителните качества на *българското младо поколение*, чието обединение е възможно единствено на почвата на национализма.

Речта на Цанков е изцяло в унисон с подготовката за институционализацията на тези тогавашни интелектуалци, които се усещат *млади*, енергични и готови да поемат държавната участ в свои ръце, изпълнени с решимост да я променят към по-добро, да станат *строители на една нова България*. Сред тях е емблематичната фигура на Стефан Попов, авторът на *Българската идея*, един от най-известните български интелектуалци

на Запад; сред тях е и социологът Никола Агънски, правистът Стефан Йовев и др.

В програмата на оформеното вече идейно-социално движение, озаглавена *Млада България*, се дават ясни заявки за характера на неговата бъдеща активност: „Младото следвоенно поколение, израсло през време на войните и възмъжало за тежките дни след тях, неопетнено от заразата на партизанството и пазещо в душите си дълбоко култа към нацията и нейното величие, *се счита в правото си да се намеси в политическия живот на страната*, за да установи новия ред на нещата в България...” (Млада България 1934, 3).

Идващите *млади* стоварват категорично вината за общия духовен и социален упадък и върху европеизма на *старите* (тези „пенсионирани политици“, тези „стремящи се към пенсия драскачи“, както ги нарича Стефан Попов). И пак те, младите, особено в лицето на *Третото поколение*, изявяват най-яръстен антиевропеизъм. Особено силен е повикът към самобитност на родната култура, изграждана от националистически ориентираната ни интелигенция, у различните самоопределили се като „млади“ членове на идейни движения и сдружения. Ако битността на европейци – не само в географско, но и в духовно и културно отношение, е главната мечта на националното честолюбие в първото десетилетие на XX век, тридесетина години по-късно положението е точно обратното – равностметката е, че западноевропейската култура е нанесла сериозни поражения на поклъването на българския самобитен гений. В редакционната статия *Новото възраждане* на в-к *Млада воля*, 1935 г., се прокламират следните принципи на именувания процес: „Следване пътя на самобитно културно творчество, съобразно нуждите и заложите на народната душа, народностна просвета, самосъзнание и самоуважение като народ, безкористна служба народу, българско разбиране по всички въпроси, засягащи българщината като културно-политическа и народностна цялост“ (Новото Възраждане 1935). С хода на годините „духовната самобитност“ се превръща в постоянна рубрика на вестника – в нея участват множество утвърдени български творци, всеки от които внася своя принос за формирането на такава традиция.

Един от най-видните представители на *Третото поколение*, известният социолог Никола Агънски е категоричен, че докато интелигенцията на второто поколение била като „заслепена от блясъка на европейската цивилизация и култура, като захласната пред висотата на европейския напредък, готова да я погълне безкритично и действително ѝ подражаваше безогледно, копираше я и плагиатстваше до най-дребните подробности

и създаде лъжекласицизма в най-новата история на българската литература, интелигенцията на третото поколение, проявяваща се във времената след войните, се очертава като по-самостоятелна, която си позволява едно критично отнасяне към ценностите на Европа, рови се със собствени сили по всеки въпрос. <...> Интелигенцията на третото поколение се старее да бъде по-оригинална и по-свойски дълбае във всички клонове на духовното творчество, и в поезията, и в белетристиката, и в науката, и във философията“ (Агънски 1937).

Тенденцията към *самобитност* изцяло измества ориентацията към Европа и нейните ценности. И Европа започва рязко да губи позиции в България. Българската култура бива изцяло преустроена да се развива върху „органични“, народностни начала. Европеизмът губи своя исторически шанс, той се превръща в маргинална позиция; европейските ценности са negliжирани или директно отречени.

Новото поколение румънски интелектуалци – нека да посочим някои имена – Мирча Елиаде, Емил Чоран, Мирча Вулкънеску, Лучиан Блага, Константин Нойка и т.н., се създава като емблематична идейна формация от междувоенния период в Румъния (вж. Neagoe 2010), сплотявайки се около харизматичната личност на известния румънски философ Нае Йонеску, създател на оригинален, екзистенциалистки вариант на *румънизма*.²

Ако отворим една скоба – когато стане въпрос за *новото поколение* от румънския междувоенен период, веднага се набива в очи плеядата блестящи мислители, предимно философи, студенти на професора по метафизика и логика Нае Йонеску. За съжаление такава фигура на философ, който да консолидира усилията на българските радатели за самобитната културна идентичност, в България няма. Димитър Михалчев, най-авторитетният български философ по това време, се занимава със съвсем друг кръг от проблеми; усилията по определяне на националния характер не са му присъщи. Същевременно именно с авторитета си той успява да маргинализира автори, за които точно този тип усилия са част от творческата им съдба. Такъв е например Янко Янев, който не постига в България академична кариера.

В Румъния *новото поколение* е с ярко съзнание за историческа мисия по *преобразяването* на родината и за отстояване на културната ѝ идентичност едновременно и в опозиция, и в сътрудничество както с европеизма,

² За значението на Нае Йонеску като консолидираща новото поколение фигура вж. спомените на Константин Нойка (Noika 1996).

така и с почвеничеството, традиционализма. По думите на Мирча Елиаде: „... ние бяхме първото поколение, родено в културата на това, което сега наричат Велика Румъния. Първото поколение без установена програма, без идеал, който да реализира...“ (Цит. по: Михайлова 1998: 65).

Специалната тема на Емил Чоран – който, по израза на Сюзън Зонтаг, „разбира прекалено добре и споделя прекалено много от духовните презумпции на романтическото движение“ (Зонтаг 2010), е *трагедията на малките култури*. Както е известно, Чоран е твърде язвителен по отношение на качествата на румънеца и скептичен за бъдещето му. Размишленията върху темата „какво е да се родиш на Балканите“ са все пак проникнати и от надежда за преобразяването на Румъния, каквото е заглавието на известната му книга от 1936 г. Две години преди публикуването ѝ Чоран споделя: „Не бих написал този репортаж [текстът е от времето на престоя на Чоран в Мюнхен, 1934], ако не смятах, че не всичко е изгубено, че жизнеността на Румъния един ден неизбежно ще намери израз, че нашето минало и настояще са ни донесли прекалено много унижения, за да не се стигне един ден до взрив, който ще ни преобрази. Винаги съм бил песимист, когато съм говорил за Румъния, но си мисля, че животът е прекалено ирационален и че той ще успее да изкара от коловоза една толкова компрометирана история и съдба като нашата. В момента, когато стигна до убеждението, че *преображението* на Румъния е илюзия, румънският въпрос ще престане да съществува за мене“ (Чоран 2004, 190).

Чоран е автор и на множество размишления върху „смисъла на съвременната култура“ (такова е и заглавието на една негова книга от 1932 г.) – размишления, провокирани и от прочита на нашумели *културфилософски* съчинения, най-вече на Шпенглеровия „Залез“, оказал съществено влияние върху румънския философ и правещ интересен паралела и със споделяните от Дворникович схващания. В своите „румънски тетрадки“ Чоран казва: „Вече никой или почти никой не се съмнява в краха на модерната, индивидуалистична и рационалистична култура, в изчерпването на източниците на спонтанното творчество, в изместването на обикновеното преживяване от историческия перспективизъм, в невъзможността за изграждане на нови ценности <...>“ (Чоран 2004, 185). Както е известно, при автор като Чоран нищо не е еднозначно – по проникателната преценка пак на Сюзън Зонтаг, „при всичкото си презрение към омаломощеното състояние и провинциалната съдба на цивилизацията, на която е член, Чоран е и надарен автор на елегии за тази цивилизация. Един от последните, може би, автори на елегии за смъртта на „Европа“ – на европейското страдание, на европейския интелектуален кураж, на

европейската мощ, на европейската свръхсложност. И твърдо решен, самият той, да преследва това начинание до самия му край“ (Зонтаг 2010).

Чоран е и категорично несъгласен с традиционалисткото, почвеническото движение в Румъния; румънският селянин съвсем не му изглежда такава идилична фигура, каквато е представата на Янко Янев за българския/балканския селянин. Много по-съществени са обаче приликите между Чоран и Янев – както по отношение на философската концептуализация на *родното* (и тук не мога да не отбележа изключително интересното компаративистко изследване на Кийт Хитчинс върху Чоран и Янев (Hitchins 2010), на есеистичния изказ, така и по отношение на общия им възторг от националсоциализма. Чоран е на специализация в Германия в периода 1933 – 1935, когато в Хитлеровия режим вижда перспективите за подема на *националния романтизъм*. По същото време в Германия е и Янко Янев, поканен да чете курс от лекции върху българската култура към университета в Берлин.

В издадените в Германия съчинения Янев определя Балканите като средишно място между Европа и Азия – между света на вината и света на невинността (Janeff 1939, 27). Югоизточна Европа не е нито Изтокът, нито останките на Византия – това е именно същинска Европа, смята философът (Janeff 1943: 294). Духът на Балкана е все още недостатъчно изразен. И точно поради това нему принадлежи бъдещето, което ще прогони фалша на цивилизована Европа и ще открие действителния ѝ лик, запазен непокътнат тъкмо на Балканите. Защото средните Балкани са обусловени не от *civilitas*, а от *gentilitas* – примитивни, но автентични (Janeff 1943, 265). Мотивът за примитивната автентичност е добре познат от предишните съчинения на българския философ; това е и един от характерните „аргументи“ на част от междувоенната хуманитаристика в България в големия дебат *Изток–Запад, родно–чуждо*.

Балканите за Янев не са това, което политическата история и домогванията на големите държави са ги направили, а конструкт, в чието създаване са мобилизирани романтичната нагласа и въображение на българския мислител. Неговият *Балкан* е типична „въобразена реалност“. Но Янев и не отрича това; за него не феноменологията на балканското е важната; той е ориентиран към търсенето на прасъщности, които все още не са изявени. Балканската душа, казва той, остава затворена в себе си като монада без прозорец към света (Janeff 1937, 262). Достъп до нея ни дава единствено нейният Мит. И първото произведение, публикувано на немски език, носи заглавието „*Митът на Балкана*“, 1936.

Метафизичният облик на Балканите (или по-често – литературният облик на Балканите), създаден от българския философ, носи специфичните белези на една консервативна утопия: апология на селската субстанция, апология на труда и усилието и т.н. (Вж. Еленков 1997). Балканският регион, в противоречие с азиатския принцип, е царство на селячеството, на горите и скалите, които създават един съвсем различен дух, духа на героизма. В тази антиурбанистична утопия непрекъснато е изтъкван *Митът* като същинската субстанция на народността – непокътната и девствено, намиращо се в зората на своето развитие, противопоставено на уморената и залязваща цивилизация.

Чертаейки едно фантастично бъдеще за Европа, в което *Балканите*, родствени на германския Север, най-сетне ще играят важна роля, ще са изразител на извечния ѝ дух, Янев се опитва да внесе собствен принос в националсоциалистическата романтика. Убеден, че се вписва напълно в социално-политическата конюнктура, той докрай не осъзнава фактическото си разминаване с нейната реалност, създавайки си и оставайки верен на някакъв химеричен неин образ.

Опитите за утвърждаване на *националния романтизъм* от междувоенния период нерядко кристализират в уклони към десен авторитаризъм. Това е валидно както за *младото* българско поколение, така и за *младите* от Румъния³, част от които, както е известно, се сближават с движението на *Желязната гвардия*. Мечтите за *национално преображение* се оказват вписани във визията за една Европа на *новия ред*.

Референтна литература

Aganski, Nikola (Агънски, Никола). 1937. Отзив за: Д. Иванчев. Философия на отрицанието. *Литературен глас*, No. 376.

Boia, Lucian (Боя, Лучиан). 2010. *История и мит в румънското съзнание*. София: Критика и хуманизъм.

Dvorniković, Vladimir. 1930. *Naša kulturna orientacija u današnjoj Evropi*. Zagreb: GSSZZ.

Elenkov, Ivan (Еленков, Иван). 1997. Пет подхода към Яневите утопии. *Литературен вестник*, No. 6.

Hitchins, Keith. 2012. Modernity and Angst between the World Wars; Emil Cioran and Yanko Yanev. *Философски алтернативи*, No. 4, 76–90.

³ „Най-изпитаната форма на дискурса за румънизма предлага националистическата десница от тридесетте“, по думите на Лучиан Боя (Боя 2010: 210).

- Janeff, Janko. (Янев, Янко). 1932. Душата на Европа. *Златороз*, No. 1, 41–51.
- Janeff, Janko. 1937. *Aufstand gegen Europa*. Berlin: Verlag für Kulturpolitik, 1937.
- Janeff, Janko. 1939. *Dämonie des Jahrhunderts*. Leipzig.
- Janeff, Janko. 1943. *Südosteuropa und der deutsche Geist*. Berlin.
- Malinovska, Sofia (Малиновска, София). 1931. Славянството и неговата културна ориентация. *Философски преглед*, No. 5, 459–473.
- Manchev, Boyan (Манчев, Боян). 2003. Модерност и антимодерност. Българският националлекзотизъм. // *Култура и критика*. Ч. III: *Краят на модерността?* Съст. Албена Вачева, Георги Чобанов. Available at <http://liternet.bg/publish2/bmanchev/modernost1.htm>
- Michailova, Aneta (Михайлова, Анета). 1998. Мястото на новото поколение в румънския идейно-политически живот. *Историческо бъдеще*, No. 2, 64–76.
- Млада България. Програма на младобългарското движение. 1934. София.
- Neagoe, L. 2010. From „National Essence“ to “Ethnic Ontology“: Philosophical Background of Romanian Nationalism. Available at <http://www.history-cluj.ro/Istorie/anuare/AnuarBaritHistorica2010/19.pdf>
- Noika, Constantin. 1996. Memories about Mircea Vulcănescu. *Către ființa spiritualității românești*. București: Editura Eminescu, 275–281.
- Новото Възраждане. Млада воля, 1935, No. 2–3.
- Sontag, Susan (Зонтаг, Сюзън). 2010. Да мислиш против самия себе си: размишления върху Чоран. *Либерален преглед*. Available at <http://www.librev.com/index.php/2014-05-31-19-34-02/library-3/2505-librev-2010-1>
- Stamatov, Athanas (Стаматов, Атанас). 2000. *Идеи за историята в българската културфилософска книжнина [1878 – 1948]*. София: Издателство на МГУ.

Nina DIMITROVA**OUTLINING THE NATIONAL ROMANTICISM IN THE BALKANS
DURING THE INTERWAR PERIOD**

The present text discusses some specific nationalistic Balkan attitudes in the interwar period. Their common characteristics are considered, as well as the differences between the versions of the “national romanticism”. The article is focused on the so-called Third Generation in Bulgaria (whose representatives were Stephan Popov, Stephan Yovev) and on the program of the New generation in Romania (Emil Cioran, Lucian Blaga, Mircea Vulcanescu). Attention is paid also to Janko Janeff’s philosophy of motherland and on the philosophical views of Vladimir Dvorniković on the European crisis.

Keywords: National romanticism, Interwar period, Crisis, Balkans, Modernity – Anti-Modernity, Europeanism – Anti-Europeanism, New generation, Janko Janeff, Vladimir Dvorniković, Emil Cioran

Билјана РИСТОВСКА-ЈОСИФОВСКА (Скопје)
Институт за национална историја

ИДЕНТИТЕТСКИ ДЕТЕРМИНАНТИ НИЗ ОПУСОТ НА ЕДЕН МАКЕДОНСКИ ПРЕРОДБЕНИК

Апстракт: Со оглед на сложеноста и опсежноста на студиите за идентитетот, во оваа пригода се определуваме за истражување на дејноста и посебно на пишаниот опус на една личност. Го земаме македонскиот преродбенски деец Ѓорѓија Пулевски како „случај за проучување“ (study-case) и показател за идентитетските детерминанти во македонските културно-национални процеси на XIX век. Него можеме да го наречеме целосен македонски преродбеник, со оглед на тоа што неговата дејност го профилира како национален деец, публицист, народен истражувач, писател и револуционер.

Клучни зборови: идентитет, култура, Македонија, македонска преродба

Оформувањето на еден народ како субјект се должи на разни фактори, кои резултирале со диференцирање на одделни етномаркери, сублимирани во спецификите на материјалната и на духовната култура, која со време станала препознатлива за ентитетот што ја создавал. И во процесот на создавањето на македонскиот народ се препознаваат специфики што подоцна го детерминирале и националниот идентитет. Во таа рамка, територијата и името Македонија се јавуваат како непроменлива оска на градењето на идентитетот низ целата историја, додека јазикот и културата се развојни категории, кои се обликувале според етнокултурните интеракции помеѓу разните етнички и културни ентитети што вршеле влијание на овие простори (присилно или еволутивно). Израснувањето на еден народ во нација е, исто така, историски процес, кој за европските народи вообичаено значел создавање национална држава и институции, развоток на образованието и науката итн. Но, во отсуство на национална држава и општествено-економски и политички центар на македонскиот народ, обединувачка рамка претставувала културата, во која се случува-

ле превирањата во процесот на културно-националниот развиток (Ристовски 2015, 9–24). Во тој контекст, може да се прифати дека создавањето на македонската нација се одвивало, главно, според моделот на нација – култура без држава (Старделов 1999, 57–64).

1.1. Специфични појави и услови на македонската преродба

Македонското идентитетско самоосознавање и афирмирање може да се проследи преку некои специфични развојни појави, како што се словенството како етнички белег (заради дистанцирање на Македонците од Грците), нацизмот како начин да се направи различување на *себе*, *нас*, *нашите* од *другите* во етничка смисла и македонизмот како највисока форма на национално осознавање (Росос 2010, 106–118; Ристовски 2015, 11 и 78–80).¹ Во процесот на идентитетското детерминирање распознавање неколку мошне изразени појави, како што е националната митологија како начин за легитимација и верификација на националните барања со славење на национални јунаци,² унијатството како начин да се постигне културно и национално признание на посебна црква, јазик и народ (Ристовски 2015, 110–128), како и повеќедомноста во творештвото како форма за изразување на туѓи јазици, во зависност од местото на живеење или образование (Ристовски 2015, 636–637). Тоа е, всушност, преродбенскиот процес на македонскиот народ, кој траел сè до првата половина на XX век, односно до прогласувањето на современата македонска држава.

Како резултат на општествено-политичките околности, во продолжениот македонски преродбенски процес се јавуваат и отежнувачки околности, каков што е милет-системот (кој признавал само вери, со што отсуството на призната словенска христијанска црква со македонски предзнак дове-

¹ Словенизмот, словеномакедонизмот и македонизмот се последователни пројави во процесот на македонското идентитетско детерминирање, аналогни на развитокот на другите словенски народи.

² Во градењето на историската свест на Македонците се јавуваат две развојни традиции: онаа за античката историја (посебно за Александар Македонски) до дословенскиот период, пренесувана усно и преку ракописни и печатени текстови (во еден период и апокрифно, надвор од црковните институции); како и традицијата што го одразувала словенскиот период, а била распространувана преку црковно-манастирските институции по писмен и по устен пат (со ликови и настани од словенскиот период: Кирил и Методија, Климент и Наум, цар Самоил, кралот Марко, битките на Беласица и на Марица и т.н.) (Ристовски 2014, 151). Во македонските преданија, Танаас Вражиновски разликува теми од четири периоди: античка Македонија и Александар Македонски; времето на христијанизацијата, сè до паѓањето на Македонија под турска власт; настаните од времето кога Македонија е во состав на турската империја и борбите за ослободување, како и времето по Илинденското востание, поделбата на Македонија, сè до Првата светска војна (Вражиновски 1999, 276–284).

ло до тоа македонскиот етнички идентитет официјално да не биде нотирани во турската државна администрација), геостратешката положба на Македонија (што оневозможувала брзо и рано одделување), туѓите национални пропаганди (кои влијаеле на доброволното или на присилното самоопределување како егзархисти, патријаршисти, односно како Бугари, Срби, Грци итн.), но и Балканските војни и поделбата на Македонија во 1913 година (што влијаело на етногенетскиот процес и одложувањето на чинот на формирање македонска национална држава на Балканот).

Носители на преродбенските процеси во потрагата по националниот идентитет се профили на духовно-образовни и книжевно-културни дејци, разни духовно-просветни, национално-политички и културни здружувања и движења, кои дејствувале на културно-национален план (за возобновување на Охридската архиепископија како посебна словенска македонска црква, за употреба и стандардизација на македонскиот јазик и писменост, училиштата и просветата, публицистичката дејност) и преку вооружената активност (со учеството во разни антиосмански акции и востанија на Балканот и во Македонија). Не многу различно од другите национални процеси, емиграцијата се јавува како значаен фактор и во македонскиот случај низ различни форми на дејствување.

Според тоа, истражувањата на идентитетот претставуваат комплексен потфат, кој претпоставува повеќестрани и аналитички разгледувања на многу аспекти од развитокот на колективот, но и од битисувањето на поединецот. Постојат различни начини за изразување, дефинирање и распознавање на националната припадност. Во македонскиот процес се препознаваат неколку основни идентитетски детерминанти, од кои подеднакво значење имаат територијата, името, јазикот, писменоста, фолклорот и традицијата.

1.2. Еден македонски преродбеник како „случај за проучување“ (case study) на XIX век

Со оглед на сложеноста и опсежноста на оваа тематика, за која постои богата научна публицистика, во оваа пригода се определуваме за истражување на дејноста и посебно на пишаниот опус на една личност. Ѓорѓија Пулевски го земаме како „случај за проучување“ (study-case) и показател за идентитетските детерминанти во културно-националните процеси на XIX век. Него можеме да го наречеме комплетен македонски преродбеник, со оглед на тоа што неговата дејност го профилира како национален деец, публицист, народен истражувач, писател и револуционер.

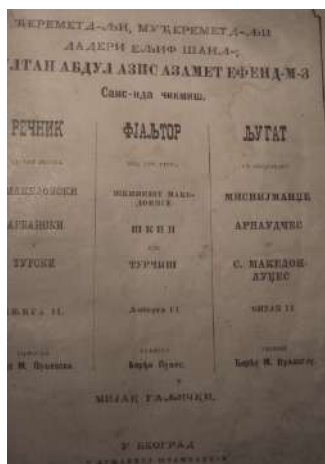
Роден е во 1822/23 година во с. Галичник. Тој бил печалбар во Романија, Србија и Бугарија, комита уште во родното село Галичник, учествувал како доброволец со своја чета во судирот со турскиот гарнизон во Белград (1862/3), во Српско-турската војна (1876) и војвода на чета во Руско-турската војна (1877/78), за што бил награден со орденот „Св. Ѓорѓи“, светло-бронзен медал и сабја од рускиот император. Учествовал во создавањето слободна територија во Пијанечко, во Македонија, и како војвода на чета учествувал во Македонското (Кресненско) востание (1878/79). По неуспехот на востанието живеел во Софија, каде што ја основал Славјанскомакедонската книжевна дружина во 1888 година. Меѓутоа, освен активен борец (комита, војвода и револуционер), Пулевски е и публицист, лексикограф, учебникар, граматичар, поет, историчар, етнограф и собирач и издавач на народното творештво, поет на патриотски револуционерни песни на македонски јазик и автор на повеќе дела на македонски јазик: „Речник од четири језика“ (Белград, 1873), „Речник од три језика“ (Белград, 1875), патриотско-политичката поема „Самовила Македонска“ (Софија, 1878?), стихозбирката во два дела „Македонска песнарка“ (Софија, 1879) и првиот дел од првата печатена македонска граматика „Слогница речовска“ (Софија, 1880). Во ракопис ги има оставено „Јазичница“ и „Славјанско-македонска општа историја“. Умрел во Софија на 13. II 1893 година (Ристовска-Јосифовска 2002, 105–107).



Единствената досега позната фотографија на Ѓорѓија М. Пулевски, во народна носија и украсен со медалот и сабјата добиени од рускиот цар за учеството како доброволец во Руско-турската војна (1877/78)

Пулевски е културно-национален деец од втората половина на XIX век, кој јасно дефинирал за какви културни и општествени придобивки се борел и е една од најзначајните историски фигури, кој со своите дела ги маркирал историските тенденции за посебен јазик, црква, наука и се залагал за создавање држава на македонскиот народ (како што вели: Краlevина Македонија), свесен за неопходноста од посебна држава заради конечно фундаирање на нацијата (впрочем, токму задоцнетото формирање на македонската современа држава во споредба со другите балкански народи го детерминирал и текот на историјата). Ставовите за македонското прашање и за македонскиот идентитет се искажани во неговите трудови, а тој самиот ја изразува сопствената национална свест како недвосмислено македонска.

Заедничко за делата на Пулевски е преокупираноста со Македонија и со Македонците како народ, со јазикот, етнографијата, народното творештво и културата. Во состојба на немање современа македонска држава, во која низ институции би се развивале науките, тој се обидел да трасира пат за создавање македонски литературен јазик, историографија, етнографија, револуционерна поезија, собирање народни умотворби и учебникарство, со цел македонските деца да се подучуваат според модерните норми на школството, на родниот јазик и за туѓото и за сопственото минато. Напишал македонска историја, пишува за етничкото потекло на Македонците како дел од балканското семејство народи, предлага македонски јазичен стандард, публикува македонски револуционерни народни песни со македонски предзнак и ја опева Македонија во поетски творби.



„Речник од три језика“
(Белград, 1875)



„Македонска песнарка“
(Софија, 1879)

Неговите трудови го следат развојниот тек на националното движење на Македонците и процесот на идентитетското осознавање, а неговата презентација е одраз на личната наобразба и на времето во кое создавал. Но, тој во нив силно ги изразува специфичностите на културно-националниот развој, рефлектирани во општата слика создадена со нивните интерпретации, низ призмата на сопствените национални идеи во тој период. Делата на Пулевски можат да бидат значајни индикатори за историската епоха во која биле пишувани. Така, интересот на Пулевски за лексиката и посебно ангажманот за создавање речници доаѓа како продолжение на започнатата традиција за печатење слични лексикографски изданија со фонд на зборови од разните дијалекти на македонскиот јазик. Како лексикограф Пулевски се пројавува главно со своите два печатени речника во Белград: „Речник од четири језика“ (1873) и „Речник од три језика“ (1875), но и во другите негови објавени и необјавени дела, во коишто дал извонредно интересно толкувана лексика (Ристовска-Јосифовска 2008, 61–77).

Пулевски се вклопува со своите дела во тенденциите што ја обележуваат македонската преродба од XIX век, меѓу другото, и со словенството како етнички белег. Тој ја поддржувал словенофилската идеја во согласност со развојот на преродбенските движења на словенските народи. Тоа е воочливо низ неговите трудови, во кои е силно изразена словенофилската ориентација.

Митологизацијата и славењето предци, отелотворени во националните херои и митови, како неразделен дел од процесот на идентитетско дефинирање, се среќава и кај Македонците не многу поразлично од другите соседни народи на Балканот. Пулевски целосно се совпаѓа со спецификата на своето време, кога, освен потенцираното словенофилство, и свртувањето кон античката историја (а посебно кон Александар Македонски), се јавуваат како симболи за обележување на националната посебност. Идејата, пак, за директно потомство од античките Македонци значела манифестација на отпор и специфичен израз на националниот идентитет (Ристовска-Јосифовска 2010, 273–282). Во таа смисла, Пулевски се повикува на ликот и славата на Александар Македонски, опевајќи го во своите поетски творби и користејќи го како историска личност кога пишува за античката историја на Македонија во „Славјанско-македонската општа историја“. Имено, тој ја создал и македонската верзија на *Александријата* (Романот за Александар), која претставува посебна верзија на македонски јазик од втората половина на XIX век.³

³ Оваа верзија е публикувана во одделно критичко издание на Институтот за национална историја во Скопје (Македонска Александрида 2005). Поопширна анали-

Всушност, Пулевски има посебен однос кон историјата и кон историографијата. Тоа најуспешно го демонстрира во „Славјанско-македонската општа историја“.⁴ Самиот наслов на првата страница гласи: „Славјанско-македонска општа историја за сви пол-острофски народности напишана је по славјански – македонско нареченије за да ја разбирајет сви пол-острофски славјани“. Особено е укажувачко образложението за мотивот на авторот за пишување на своите дела. Тој уште на почетокот ја истакнува потребата и Македонците да имаат своја напишана историја, како што имале и другите народи. Тој знае остро да ги критикува историчарите, кои не ги споменуваат Македонците: „...от славјански историци ни еден неспомнал за Македонци, токо само за Бугари и за Срби. А камо нас“. Тој уште вели: „Горе забележени историци или од око (по тамин) или не знојале географија, или само пристрастно писале, тики на место историја казале логарија“ (Пулевски 2003, 328–329).

Книгата претставува, пред сè, историја (од најстариот период до 1889 година) со историографски осврт врз изворите; етнографија на балканското население и дел со граматика на македонскиот литературен јазик конципиран од него. Македонската историја е прикажана во рамките на големите империи: Македонското Кралство, Римската Империја, Византија и Турската Империја. Притоа, Пулевски ги смета македонските Словени за староседелци на Балканскиот Полуостров, со свои држави и со свои владетели, а како клучни моменти од македонската историја се истакнати периодите на автохтоните држави и владетели: античкото кралство (просторот отстапен за античката историја го покажува големиот интерес и потребата за оживување на таа историска епоха), Самуиловата династија, Мрњавчевата династија (со кравевите Волкашин и Марко). Всушност, ако се изземат некои наивни делови од текстот (библиското толкување за потеклото на Македонците и слично), трудот има логична концепција и композиција. Пулевски го пишувал ова дело со истакнување на македонскиот етнос и на македонскиот јазик.⁵

за: Ристовска-Јосифовска 2003, 113–134; За Александар Македонски во „Славјанско-македонската општа историја“: Ристовски 1989, 290–295; Moroz–Grzelak 2004, 81–82; Вражиновски 2006, 205–218.

⁴ Во ова дело тој се претставува како историчар, етнограф и граматичар. Завршена е кон крајот на XIX век, но авторот починал (13. II 1893) и ракописот останал ненапечатен. Извадоци од него се објавени во 1973 и во 1974 година (Ристовски 1973; Ристовски 1974), а интегралниот текст во 2003 година (Пулевски 2003). Осврти на објавениот ракопис: Тодоровски 2003, 123–125; Старделов 2004, 99–104; Moroz–Grzelak, 2004, 67–79; Миронска-Христовска 2004, 88–89; Lory 2004 (<http://balkanologie.revues.org/2036>).

⁵ Поопширно за делото и за Пулевски како историчар: Ристовска-Јосифовска 2008, 84–128.

Меѓутоа, во комплексот идентитетски показатели се, секако, и просветата и образованието, кои Пулевски ги засегаал низ критики и препораки. Тој се залагал за образование во домашните училишта на мајчин јазик, а за наставните содржини во овие училишта пишува дека сосем се излишни гатанките, пословиците, песните и приказните, со кои, според него, „ги меткајет учениците“. Притоа, дава еден вид програма за тоа што треба да учат децата во иднина. Може да се констатира дека тој имал доста напреден и главно правилен поглед за просветните околности, а неговата замислена програма за училиштата е потврда за модерните сфаќања за иднината на наставата.

Учебникарството и образованието се значајна алка во процесот на дефинирање на идентитетската посебност. Пулевски пишувал комплексни учебници, кои истовремено едуцираат со разновидни знаења и особено за Македонија. Она што го зачнал во Речниците, го продолжил во „Слогница речовска“, во „Јазичница“, а дошло до најполн израз во „Славјанско-македонската општа историја“. Тука дал опширна историја на македонскиот народ и на другите словенски и несловенски народи на Балканот и во Европа, антропоетнографски преглед на населението на Балканот, посебно на Македонците, како и една граматика на македонскиот јазик. Со тоа Пулевски ги заокружил најважните пунктови за национално означување и афирмирање: историјата, народниот бит и јазикот, што не е далечно и од сфаќањата подоцна на Мисирков, Чуповски итн.

Црковното прашање е неразделно од културата во Македонија. Со јасна претстава за различноста и одделноста на македонскиот од другите словенски народи, во „Славјанско-македонската општа историја“, во делот посветен „за верски правдиње дадени“ ги зафаќа и црковните проблеми и делбите во западната, а потоа и во источната црква. Пишува и за формирањето на посебните цркви на одделни народи во рамките на Османлиската Империја, па меѓу другото и за формирањето на Бугарската егзархија. Притоа, тој дефинира на кој народ таа му припаѓала, односно дека била создадена откако султанот Абдул Азис им дозволил „славјано-болгаријем“ да си изберат егзарх и да си „основат болгарославјанско независно сопствено-црковно правленије“ (Пулевски 2003, 886). Таквото разграничување на „славјанско-бугарско“ од „славјанско-македонско“, односно „македонско“ е најафирмативно во етнографските согледувања на Пулевски, каде што недвосмислено го изделува македонскиот етнос.

Значајно е сфаќањето на Пулевски за поимите Македонија и македонски народ. Татковината Македонија и Македонците како народ биле и останале постојана негова преокупација. Пулевски уште од раните трудови ја

истражува балканската етнографија и го лоцира македонскиот етнос во балкански и во словенски релации. Во неговите дела се содржани значајни описи за балканското население од аспект на етничката припадност.⁶ Во таа смисла, Пулевски се претставува како етнограф, главно во „Речник од три језика“, како и во дел од ракописите на „Славјанско-македонската општа историја“ и на „Јазичницата“. Тој направил историски и географско-етнографски осврт за балканските народи и посебно за Македонците. Со обидот да им даде на читателите знаење за татковината и за населението, тој овозможил увид во неговата современост и претставува важен изворен материјал за денешните истражувања. Пулевски уште во „Речник од три језика“ напишал поуки за тоа што е народ и што е татковина со дефиниција дека тоа се луѓето што се од еден род, зборуваат еден јазик и живеат заедно, а имаат еднакви обичаи, песни и веселби, дека тие претставуваат еден народ, а местото каде што живее тој народ е нивната татковина. Затоа, заклучува, „и Македонците се народ и местово њивно је Македонија“ (Речник 1875, 49).

Ослободувањето и државноста на Македонија е онаа идеја што го претставува најсилниот поттик за неговата заложба за ослободување и за создавање држава, изразени во активното учество во македонскиот револуционерен отпор. Истовремено, своите мисли ги засведочил и писмено. Така, во „Речник од три језика“ (1873) Пулевски укажува и на општественото уредување што е потребно за да се „крепид еден народ“. Затоа објаснува што е цар и царско управление, царство или држава, правителство, уредби или наредби, самодржавно и избрано управление итн.

Во неговиот опус се претставени видувања за разни прашања од македонскиот културно-национален развој, со тежиште врз прашањата за македонскиот идентитет. Пулевски е преродбеник со јасен став за посебноста на македонскиот народ и одделноста на македонскиот јазик. Од неговите дела може да се согледа една ретко јасна претстава за потеклото и за карактерот на македонскиот народ. Македонското обележје и афирмацијата на македонското име се белег на опусот на Пулевски, а македонскиот јазик е негова постојана преокупација со визиите за создавање литературен стандард. Уште во „Речник од четири језика“ тој, всушност, прави петјазичник, бидејќи во колоната на српскиот е содржан паралелен лексички материјал и од македонскиот и од српскиот. Веќе во втората книга, „Речник од три језика“, одразува една појасна национална концепција, што тој подоцна ја развива во другите негови книги. Тука

⁶ За етнографските податоци на Пулевски: Ристовска-Јосифовска 2006, 49–65; Мороз-Гжелак 2008, 601–608; Moroz-Grzelak 2008, 139–148; Ристовска-Јосифовска 2008, 128–139.

уште во насловот го потенцира, главно, македонското маркирање. Притоа, не само што се осврнал на азбуката, јазикот, на разните поими и изрази од секојдневниот живот, природните појави и сл. туку се обидел да им пренесе на читателите љубов и знаење за татковината, нејзината култура и историја. Важна е констатацијата на Блаже Конески дека називите „Македонија“, „Македонци“ и „македонски“ Пулевски ги суперпонира во национална смисла, наспроти другите називи што добивале подреден и регионален статус во однос на нив (Конески 1986, 225).

Стремежот на преродбенските културни дејци да ги изразуваат своите лични и идеолошки мисли низ поетски творби се отсликал и во дејноста на Пулевски, едновременно и со интересот за собирање и публикување на народното творештво, како една од одликите на преродбенскиот период. Во таа смисла, како поет Пулевски се претставува со патриотско-политичката поема „Самовила Македонска“ (објавена најверојатно во 1878 година) и со стихозбирката „Македонска песнарка“ (1879), обете печатени во Софија. Поемата и песните биле создадени со мелодија и, според современите, биле многу популарни меѓу македонската емиграција во Софија (Драганов⁷ 1888, 89–90⁷; Драганов⁷ 1894, 231; Ристовски 1973a, 28–30).

Насловите на овие две книшки го содржат националното маркирање „македонска“, па и личните поетски творби носат имиња со потенцирано македонско обележје: „Самовила Македонска“, „Плачење македонско“, Македонцим ув прилог“ и „Жаљост македонска“. Притоа, јасно се нагласени зборовите „македонски“ и „Македонец“. Тоа е најнепосреден одзив на историскиот миг, кога и во официјалните документи на Кресненското востание насекаде се потенцира македонскиот етнотим.

Токму со овие две книшки, посебно со „Македонска песнарка“, Пулевски влегува во редот на собирачите и на публикувачите на народното творештво, со што се профилира и како фолклорист. Тој целиот живот собирал фолклорен материјал, иако до денеска само мал дел од него е познат. За неговата фолклористичка дејност сведочат современите, меѓу кои и Кузман Шапкарев (Стоилов⁷ 1926, 28; Смиљанић 269; Ристовски 1989, 268), а и самиот пишува во своите трудови и патем ја открива сопствената практика при истражувањето (Речник 1875, 67–68; Ристовска-Јосифовска 2008, 176–179).

⁷ Петар Драганов бил добро запознаен со неговата дејност. „Самовила Македонска“ ја нарекува „политичка елегџа“, а ја познава и „Македонска песнарка“ (наведено е изданието од 1879 година и препечатката во в. „Марица“ од 1885 година).

Во делото на Пулевски темелен белег остава ангажманот околу создавањето граматика и нормирање на македонскиот литературен јазик и на азбуката. Како граматичар може да се разгледува врз основа на неговите трудови: „Речник од три језика“, „Слогница речовска“, „Јазичница“ и „Славјанско-македонска општа историја“. Пулевски навистина имал и претходници што се обиделе да создадат граматика, но тие не го маркирале јасно јазикот како македонски и нивните идеи за граматика останале, главно, нереализирани. Граматичките обиди на Пулевски ги разгледуваме во контекст на времето и на неговото образование. Тој предлага граматички систем и употребува особено интересен лексички материјал. Така, во „Слогница речовска“ тој се обидел да создаде основни норми на македонскиот литературен јазик, комбинирајќи го централномакедонското наречје со словенската писмена традиција во Македонија. Притоа, тој креира интересна термилошка лексика и позајмува зборови и од другите словенски јазици, но секогаш изразито македонизирани. Тука ја претставува и неговата македонска азбука во духот на македонскиот гласовен систем со букви позајмени, главно, од словенската (и пред сè од руската азбука). Тој го разграничува македонскиот од другите словенски јазици кога ги преведува зборовите на српски, на бугарски и на „нашински“.

Израз на македонската национална свест наоѓаме во „Славјанско-македонската општа историја“. Пулевски го именува македонскиот народ со вистинското име, зборува за „словестност славјанско-македонски“ и за јазикот на „македонски сојеви“ и „македонци“. Имено, некаде во тој период кога претпоставуваме дека го пишува своето капитално дело, тој ја формирал и Славјанскомакедонската книжевна дружина во Софија (1888) и бил нејзин претседател. Она што може да се извлече од скудните информации укажува дека оваа Дружина може да ја гледаме како дел од преродбенското движење на Македонците-емигранти. Според определбата во името на Дружината, главна цел требало да биде преродбата на „македонската народна литература“, истовремено со прашањето за македонскиот национален идентитет, јазик и култура. Како добра појдовна точка за откривање на идејната програма на оваа Дружина среде македонската емиграција во Софија може да послужат делата на Пулевски. Ако ги анализираме неговите погледи, може да го сметаме нејзиното настанување како одраз на идеите за проучување и афирмација на македонскиот народ, култура и јазик, но како дел и од големото словенско семејство (Управда 1913, 77; Ристовска-Јосифовска 2008, 192–203).

Македонскиот преродбеник Ѓорѓија М. Пулевски влегол и во народната традиција, која го помни по храброста, а неговите современици како горд галичанец,⁸ кој целиот живот ја носел мијачката носија. Во нашата современост⁹ е поставена монументална скулптура на Ѓорѓија М. Пулевски покрај кејот на Вардар, во центарот на Скопје, а во 2011 година (како проект на Музејот на Македонија) е обновена спомен-куќата во селото Галичник и е поставена скулптура во центарот на селото.



Монументална скулптура покрај Кејот на Вардар во центарот на Скопје изработена од вајарот Сретко Јовановски

⁸ По потекло од Галичник, село во Мијачијата, етнографска област во западниот дел на Македонија.

⁹ Во научната јавност е претставен со целосно публикуваниот ракопис на „Славјанско-македонската општа историја“ (Пулевски 2003) и со првата научна монографија за него (Ристовска-Јосифовска 2008).



Спомен-куќата во с. Галичник по реконструкцијата (2011)



Скулптура во с. Галичник изработена од вајарот Сретко Јовановски (2011)

Врз основа на целокупниот пишан опус на Пулевски може да се заклучи дека неговата основна грижа била свртена кон создавањето држава (краlevина) на македонскиот народ, во која ќе се создадат услови за културен и национален развoтoк. Се потрудил да напише голем број трудови, кои во својата суштина претставуваат учебници. Напишал македонска историја во која сме третирани како Македонци; го покажува етничкото потекло на Македонците како дел од балканското семејство народи;

предлага македонски јазичен стандард; публикува македонски револуционерни народни песни со македонски предзнак; ја опева Македонија во поетските творби и со сето тоа го афирмира македонското име и македонскиот национален идентитет. Во оваа пригода Ѓорѓија Пулевски го разгледуваме како посебен случај за проучување (study-case), кој ги одразува културно-националните специфики од македонската преродба во XIX век, кој во состојба на немање државна рамка, презел значајни обиди за создавање македонски литературен јазик, историографија, етнографија, револуционерна поезија, собирање народни умотворби и учебникарство со цел македонските деца да се подучуваат според модерните норми на школството, на родниот јазик и за сопственото минато. На тој начин опусот на овој преродбеник може да се истражува како комплекс на изразени идентитетски детерминанти на македонските културно-национални процеси во XIX век.

Референтна литература

- Вражиновски, Танас. 2006. „Александар Македонски во ‘Славјанско-македонската општа историја’ од Ѓорѓија М. Пулевски“. *Предавања на Меѓународниот семинар за македонски јазик, литература и култура*, XXXIX. Скопје, 205–218.
- Вражиновски, Танас. 1999. „Народните претстави за Македонија и Македонците во историските преданија“. *Македонија: Прашања од историјата и културата*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, 273–286.
- Драгановъ, П. Д. 1888. „Етнографическiй очеркъ славянской части Македонiи“. *Извѣстiя Спб. Славянскогъ благотворителнаго общества*, № 2, С.-Петербургъ.
- Драгановъ, П. Д. 1894. *Македонско-Славянскiй Сборникъ съ приложенiемъ словаря*. I. С.-Петербургъ.
- Конески, Блаже. 1986. *Македонскиот XIX век. Јазични и книжевно-историски прилози*. Скопје: Култура.
- Lory, Bernard. 2004. Pulevski (G'org'iija), Slavjano-mak'edanska opšta istorija [Histoire générale slavo-macédonienne], Skopje: MANU, 2003, XL + 1060 p. *Balkanologie*, vol. VIII, 2, décembre 2004 (<http://balkanologie.revues.org/2036>).
- Македонска Александрида (Извадок од „Славјанско-македонската општа историја“ од Ѓорѓија М. Пулевски)*. 2005. Подготовка и транслитерација Блаже Ристовски и Билјана Ристовска-Јосифовска. Скопје: Институт за национална историја.
- Македонска ѝеснарка* отъ Георѓија Пулевски, б.м.в. Софија.

- Миронска-Христовска, Валентина. 2004. Ѓорѓија М. Пулевски: Славјанско-македонска општа историја. Подготовка: Блаже Ристовски, Билјана Ристовска-Јосифовска, МАНУ Фондација „Трифун Костовски“, Скопје, 2003. *Културен живој: сѝисание за култура, уметност, оѝишесѝивени ѝрашања*, 49, 1/2, Скопје: 88–89.
- Мороз–Г’желак, Лила. 2008. „Сликата од минатото и сегашноста на етничката разновидност на Балканот врз трудот на Ѓорѓија Пулевски и современите автори“. *Транзициѝиѝе во исѝоријаѝа и култураѝа*. Скопје: Институт за национална историја, 601–608.
- Moroz-Grzelak, Lilla. 2004. Dzieje Słowian macedońskich według G’org’io M. Pulevskiego (Założenia podstawowe). *Pamiętnik Słowianski*. LIV, Warszawa, 67–79.
- Moroz-Grzelak, Lilla. 2004. Aleksandar Wielki a macedońska idea narodowa. *Słowianskie losy postaci antycznej*, Warszawa: 72–98.
- Moroz–Grzelak, Lila. 2006. Autorytet poprzedników a tworzenie własnej tradycji w opisanu macedońsko-słowiańskich dziejów według G. M. Pulevskiego. *Dalecy i bliscy. Materiały VII Kolokwium Polsko-Macedońskiego*, 7, Poznań: 163–171.
- Moroz–Grzelak, Lila. 2008. Przenikanie kultur i wizje tożsamości enticzej w piśmiennictwie Ģorg’ijo Pulevskiego. *Z polskich studiów slawistycznych*, seria XI, Warszawa: 139–148.
- Moroz-Grzelak, Lilla. 2008. Biljana Ristovska-Josifovska. Ģorg’ija M. Pulevski. Revolucioner i kulturno-nacionalen deec, Selektor, Скопје 2008, ss. 246. Билјана Ристовска-Јосифовска, Ѓорѓија М. Пулевски – револуционер и културно-национален деѝ, Селектор, Скопје 2008, с. 246. *Slavia Meridionalis*, 08, Warszawa: 405–409.
- Пулевски, Ѓорѓија М. 1974. *Оѝбрани сѝѝраници*. Избор, редакѝија, предговор и забелешки д-р Блаже Ристовски, Скопје: Македонска книга, 113–257.
- Пулевски, Ѓорѓија М. 2003. *Славјанско-македонска оѝишѝа исѝорија*. Редакѝија Блаже Ристовски, Билјана Ристовска-Јосифовска. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, Фондација „Трифун Костовски“.
- Речникъ отъ чѝетири језика. 1873. 1. Српско-Албански. 2. Арбанско-Арнаутски. 3. Турски. 4. Грчки*. Скојена и написана отъ Ѓорђа М. Пулѝвски, архитекта у Галичникъ окружије Дибранско 1872 године. I-ва часть. Београдъ, Штампарија Н. Стефановића и Дружине.
- Речник од три језика. 1875. С. МАКЕДОНСКИ, АРБАНСКИ И ТУРСКИ*. књига II. написао – Ѓорђе М. Пулѝевски. МИЈАК ГАЉИЧКИ. У Београд у државној штампарији ТАБ ОЛУПИМИШ.
- Ристовска-Јосифовска, Билјана. 2002. „Новооткриени податоци за точниот датум на смртта на Ѓорѓија М. Пулевски“. *Гласник*, 46, 1. Скопје: 105–107.

- Ристовска-Јосифовска Билјана. 2003. „Романот за Александар како извор за ‘Славјанско-македонската општа историја’ од Ѓорѓија М. Пулевски“. *Balkanoslavica*, 32-33. Прилеп-Скопје: 113–134.
- Ристовска-Јосифовска, Билјана. 2006. „Некои податоци за населението во Охридско-Струшкиот регион кон крајот на XIX век“. *Христио Узунов и негово-то време*. Охрид, 49–65.
- Ристовска-Јосифовска Билјана. 2008. *Ѓорѓија М. Пулевски како револуционер и културно-национален деец*. Скопје: Селектор.
- Ристовска-Јосифовска Билјана. 2010. „Македонската Александрида од XIX век – специфичен израз на националниот идентитет“. *Македонскиот идентитет низ историјата. Материјали од меѓународниот научен собир одржан во повод 60 години од основањето на Институтот за национална историја (Скопје, 10–12 октомври 2008)*. Скопје: Институт за национална историја, 273–282.
- Ристовски, Блаже. 1973. „Неколку одломки од обемената ‘Славјанско-македонска општа историја’ на Ѓорѓија М. Пулевски од 1892 година“. *Историја*. IX, 2. Скопје: 321–358.
- Ристовски, Блаже. 1973а. *Ѓорѓија М. Пулевски и неговите книшки „Самовила Македонска“ и „Македонска Песнарка“*. Библиотека на списанието „Македонски фолклор“. 1. Скопје: Институт за фолклор.
- Ристовски, Блаже. 1989. *Порирети од македонската литературна и национална историја*, I. Скопје: Култура.
- Ристовски, Блаже. 2014. *Македонија и македонскиот народ*. 8. Скопје: Матица.
- Ристовски, Блаже. 2015. *Пројави и процеси. Од македонскиот културно-национален развој*. 9. Скопје: Матица.
- Росос, Ендрју. 2010. *Македонија и Македонците: историја*. Скопје: Фондација Институт отворено општество-Македонија.
- Самовила Македонска*. Отъ Гь. М. П. Народна Печатница на Б. Прошекъ въ София, s.a.
- Славянско-населъениски-македонска слогница речовска за исправување правословки-язическо-писание*. Шта! книга. Написалъ ю Гь. М. Пульевски, Основана на Ш.то одельение училиштко а напечатена потъ настоятельствомъ Г. угрина Циковъ търг. Гальички отъ Албания. 1880. година въ г. София. Първи делъ. София. Народна печатница на Б. Прошекъ.
- Старделов, Георги. 1999. „Нациите на Балканскиот историски контекст некогаш и денес (Македонско искуство)“. *Македонија: Прашања од историјата и културата*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, 57–64.
- Старделов, Георги. 2004. *Немојте да ме заменуваат!*, *Angelus Novus (Или љодго-товка за леј)*. Скопје, 99–104.

- Смиљанић, Тома. 1925. *Мијаџи, Горна Река и Мавровско Поле. Населѣа и ѿоре-кло сѣановниѣѣва*, књ. 20. Београд: Српска академија наука.
- Стоиловъ, А.п. 1926. Фолклоръ въ в. „Марица“. *Извѣсѣія на Народния еѣноѣ-рафски музей въ София*, VI, кн. I–V, София.
- Тодоровски, Гане. 2003. Пулевски – големиот претходник на К. П. Мисирков: Горѣија М. Пулевски, „Славјанско-македонската општа историја“, изд. МАНУ, Скопје, 2003. *Современосѣ: сѣисание за кулѣура, умейносѣ и оѣѣѣсѣвени ѣрашања*, 52, 2, Скопје: 123–125.
- Управда. 1913. „Кѣмъ была Болгаріа для Македоніи“. *Македонскіѣ голосъ (Македонски ѣлас)*, 5. С.-Петербургъ, 5 Сентября 1913, 77.

Biljana RISTOVSKA-JOSIFOVSKA

IDENTITY DETERMINANTS THROUGH THE OPUS OF A MACEDONIAN REVIVAL FIGURE

Abstract: Given the complexity and extent of the studies of identity, we are focused on the activity and especially the written works of Ćorĝija Pulevski. We take this Macedonian revival figure with his opus as a study-case and an indicator for the identity determinants in the Macedonian cultural and national processes in the 19th century.

Keywords: identity, culture, Macedonia, Macedonian revival

Мирослава КОРТЕНСКА (Благоевград)
Югозападен университет „Неофит Рилски“

НОВИТЕ–СТАРИ КУЛТУРНИ ИДЕНТИЧНОСТИ: ИНТЕГРАЦИЯ С ЕВРОПА, НАВАКСВАНЕ, МИСИОНЕРСТВО И СЪВРЕМЕННО РАЗВИТИЕ (КУЛТУРЕН ПРОФИЛ НА ПЕРИОДА – XX ВЕК)

Абстракт: Проектът за европеизиране, за интеграция на България към ценностите и стандартите на Стария континент е на дневен ред през целия XX век, като апогея в реализацията му достига днес, в началото на XXI век. Духовното приобщаване към ценностите на Стария континент, отварянето, диалогът, синхронизирането на търсенията и целите ни с тази културна общност при запазване своеобразието на идентичността са важна част от културните процеси на Балканите. В центъра на доклада са темите за кръстопътния човек от Балканите, за неравноделното развитие на българската култура през XX–XXI век, за мисионерството на интелигенцията, съчетано с новаторство (кръга „Мисъл“, Яворов) и други балкански типологии.

Ключови думи: Балканите – Европа, идентичност, цивилизованост

Проблемът за колективната идентичност е един от най-дискутираните, тъй като е свързан с колективното съзнание за собствената национална съдба, състояща се от минало, настояще и бъдеще, както и от осъзнаването на културното идентифициране, което характеризира определен регион като Балканите например. Елементът на устойчивост е основен при колективната идентичност, тъй като се превръща в ориентир и културен знак за даден период и за даден регион.

Проектът за европеизиране е на дневен ред в България през целия XX век, като апогея в реализацията му достига днес, в началото на XXI век. Духовното приобщаване към ценностите на Стария континент, отварянето, диалога, синхронизирането на търсенията и целите ни с тази културна общност при запазване на периметрите на своеобразието и неповторимостта на българското, са процесите, чийто плодове днес очер-

таваме, като важна част от културното ни наследство, на което стъпва днешното ни развитие. Родното и чуждото, българското и общочовешкото са не само опорни точки на противопоставяне, пътят ни не е само резултат на влияния и доминации, а по-скоро неизбежна типология на историческото ни битие, на жребия ни на кръстопътен народ, с неравноделно стичаща се съдба, с големи подеми и мъчителни застои, със силни покровители, но и силни завоеватели.

Всъщност България се явява спасителен буфер между османското нашествие, исляма и Европа и нейното християнство. Въпреки това след освобождаването ни от турско иго, Великите сили многократно прекрояват границите на Балканите. Още след Освобождението България е разкъсана на Царство България, Източна Румелия и Македония, която остава под робство. Може би затова инстинктът ни за самосъхранение като нация и идентичност, насъщното ни оцеляване доминират пред осъзнаването на българина като човек, като гражданин на света. В началото на XX век, в активния период на строителството на Нова България започва трескавото наваксване, отваряне към света и общочовешките проблеми. Народната ни съдба, отразена в неравноделните тактове на песните и танците ни от фолклора, явно е закодирала своеобразието на националния ни характер и типично български път към Европа – скокообразност, драматизъм. Възприемчивостта на кръстопътния човек от Балканите, неговата неотменна диалогичност допълват профила на обективните исторически обстоятелства. Българският специфичен път за европеизиране има неравна динамика – със заикляне, скокове, наваксване, това е път, който очертава своеобразието ни. Това, което в Стария континент се заражда, развива и умира като начин на мислене и начин на претворяване в изкуството, като художествени школи и направления, в България се възприема ускорено, с темп на наваксване и адаптиране в нашения пейзаж. Школите и търсенията на Европа тук се смесват и съществуват в един своеобразен арт колаж. В основата на българската проява на всяка модерност или школа стои преди всичко мисионерството, догонването. Това е един устойчив специфичен белег, както на самата ни култура, така и на профила на творците ни – дори и на най-надарените и търсещите.

В рамките на XX век тази закономерност се откроява с огледалната ѝ връзка с неговото начало и край, явен е синхронът между Следосвобожденската епоха и посткомунизма. Тези два важни периода през XX век се характеризират с категоричното излизане от ситуацията на затвореност и изолация, в категоричния стремеж за встъпване в нови партньорства и общности. След Освобождението България се появява на картата на

Европа, извоюва своето Съединение и Независимост. Сянката на Османската империя и зависимостта от нея в началото на XX век са вече минало, на ход са строителите на съвременна България. Силният възрожденски идеал, мотивираното от национално-освободителните борби колективно съзнание на българите е заместено от индивидуализма на модерния човек, от общочовешките тежнения на свободния българин. Така в сферите на духовността „младите” Пенчо Славейков, Яворов, Петко Тодоров, д-р Кръстев заместват „старите”: Вазов и неговия кръг в началото на XX век. Огледални процеси текат и в посткомунистическа България – колективното съзнание на социализма бе разрушено, егоизмът, който бе считан за негатив в човешкото поведение, се превърна в основна ценност за новия българин от края на XX век. Образован в чужбина и търсещ собствената си реализация извън пределите на България в голямата си част, той все пак е етап от българския път към Европа, макар и твърде различен от този на духовните мисионери от „Мисъл”. Защото те се връщат от европейските университети и столици, за да съградят новата духовност на България, увлечени от Следосвобожденския подем в новосъздадената ни държава.

Началото и краят на XX век имат и друга обща характеристика: развихря се жестокото първоначално натрупване на капитали, Бай Ганьо в началото на века, а по-късно и мутрите в края му, се превръщат в главни герои на навлизащата на два пъти в реалиите на дивия капитализъм България. Малокултурната публика, „фасулковците”, както ги нарича Славейков, както и чалга-културата на посткомунизма са синхронните съпътстващи ги явления. Тази „оварварена” и примитивна среда ражда и своите антиподи. След Освобождението се формира четворката „Мисъл” като културни мисионери, като български емисари на европеизирането ни в цялата духовна сфера – от литературата през театъра до художествената критика и превода. В края на XX век промяната, надеждите за култивиране на обществената среда и правила на развитие отново са свързани с Европа. Особено в епохата на комуникациите и глобализацията вече е невъзможна балканизацията, затварянето, застой. Европеизацията, отварянето и диалогът са на дневен ред.

Ако погледнем през тази по-широка бленда на културно-историческото ни развитие, на Пътя към Европа ще се очертаят и осмислят важни процеси и типологии на идентичността ни. И ако те бъдат сондирани чрез сферите на духовността и публичността, неизбежно е центрирането върху кръга „Мисъл” и списанието, издавано от него, ролята му в изграждането на национални институции като Народната библиотека и Народния

театър и дискусиите, проведени за нов тип изкуство и създаване на нов тип публика. Така се очертават значимите процеси в преломни за България години в първото десетилетие на XX век на фона на европейския контекст и в динамична връзка с развитието ни през цялото изминало столетие. Така особена важност добива четворката около „Мисъл” и тяхната културна мисия като личности, които формират облика на национални културни институции, като интелектуалци, които се превръщат в коректив на времето и на неговите предразсъдъци. Кръжецът около „Мисъл” дава нов облик на България, на нейната култура и духовност, затова те са вече признати първостроители на българския път към Европа в началото на XX век. Тяхното дело отваря пътя на новото, на модерното, на космополитизма. Съвременната наука ги приема като важна част от историята ни, която формира важни белези на идентичността.

Смисълът на това историческо културно дело е главно в прозрението на четворката от „Мисъл“, че процесите в културата ни, в отделните изкуства не са изолирани явления и те могат да се реализират, ако са неотменно свързани помежду си. В периоди на генерални преобразувания, като този в началото на XX век, решаваща е пряката взаимосвързаност между естетика, литература, драматургия, театър, критика, превод. В общото задвижване на всички тези звена от културата към качествено нови художествени посоки, на прехода от фолклорното съзнание към съвременното художествено съзнание, на усилието читателят и зрителят да почувства, че изкуството не е тъждествено на живота, а негово своеобразно отражение, на съизмерването на нашето духовно развитие с европейското равнище на идеи и търсения. Цялата тази многостранност определено надхвърля литературните сфери, внася нови интонации в цялостния ни културен живот. Именно тази многостранност е характерна за българското мисионерство, за ускореното развитие, за наваксването, съчетано с новите търсения, с модерността. Това е белега на идентичност за българската култура и творчество, очертано чрез културно-историческото дело на кръга „Мисъл“.

Превръщането на тази историческа оценка в част от идентичността ни дава посока на своеобразието на културното ни развитие през целия XX век, както и на значимите ни творци. В този контекст чрез културно-историческото наследство на Яворов, възприемането му не само като голям поет и литературен деец, но и като мисионер, участвал в съграждането на две важни институции за културата ни – Народната библиотека и Народния театър, преводач, театрален критик, режисьор, се очертават приоритети в културата ни, како и посоките на развитие – към търсене

на новото и към изпълнение на лични мисии и каузи. При Яворов това съчетание е белязано от неговия голям талант, ярка личност, от чувството му на отговорност към културното развитие на българина, както и към модерните, общочовешки търсения.

Последните изследвания, които онагледяват българската идентичност, неотменната връзка между мисионерство и модерност при големите ни творци през XX век, открояват театралния летопис на Яворов, който ден по ден очертава общокултурната му дейност, свързана с театъра, и създаването на двете му драми – „В полите на Витоша“ и „Когато гръм удари“, както и работата му като артистичен секретар на Народния театър, усилията му за чист български език на сцената на първия ни театър, преводите му, статиите, режисьорската му работа.

Яворов е сред наследниците на първото поколение след Освобождението строители на съвременна България. Неговият житейски и творчески път разкрива драматичните усилия за модернизиране на обществото и културата ни. Днес, 100 години след трагичната смърт на Яворов е важно да осмислим непреходността на неговото дело – емблема на културното мисионерство и модерност на една личност, която не се затваря в своята кула от слонова кост, а се среща с предизвикателствата да цивилизова българската публика, да я кара да съпреживява неговите драматични откровения в противопоставяне на предразсъдъците и в реализацията на съвременния човек на XX век.

Житейската драма на Яворов е всъщност драмата на духовното ни развитие от началото на миналия век. Той застава срещу предразсъдъците и нецивилизоваността, поставя емблематичната диагноза, че в полите на Витоша убиват със жестокост, с топор, а средата не дава глътка въздух на нов тип чувствителност, мислене и поведение. В зрелия период на творчеството му между 1910-1914 г. Яворов се фокусира върху драмата, сцената, той категорично се отказва от поезията и „иска да излезе на по-широк път“, да „търси друг жанр“. Така той създава двата си драматургични шедевъра.

С пиесата си „В полите на Витоша“ (1911г.) Яворов трагически изповядва своите автобиографични преживявания в нашенската среда. Той разголва на сцената, пред публиката типично български трагедии – на любовта, която умира сред омраза, на любовта като посестрима на смъртта, поради невъзможността да се реализира.

Като имаме предвид, че Яворов се изповядва „В полите на Витоша“, можем да заключим, че драматургът формулира българския проблем в една

вечна тема и то не в поезия или някакъв елитарен жанр, а в първата си драма, към която има голям зрителски интерес още при първото ѝ появяване на сцената на Народния театър (септември 1911 г.). Това потвърждава ролята на Яворов като духовен водач за времето от началото на XX век.

Втората му пиеса „Когато гръм удари, как ехото заглъхва“ (1913 г.), написана малко преди трагичната му кончина, поставя на сцената драматичното разнищване на един личен казус – за любовта и греха, за отговорностите на бащинството и устоите на семейството. Това е ново предизвикателство на Яворов към предразсъдъците на тогавашното общество. Той изразява една съвършено нова чувствителност, разголява кризите на модерния човек. Драматургът се обръща към вътрешния свят, към спазмите и мятанията, към личната територия на чувствата и греховете на съвременните си герои. И в двете си пиеси Яворов заявява интереса си към общочовешките терзания на индивида, на аз-а. Именно това той показва на широката аудитория на Народния театър в София: една проблематика твърде синхронна с пиесите на Чехов, Ибсен и Стриндберг, с драматичните дилеми на модерния човек. Така Яворов се превръща в най-яръкия изразител на безизходицата, на нравствените изпитания и драматични проблеми на личността в началото на XX век. Именно Яворов е един от тези, които се стремят да приобщи българина към новите художествени стойности на тогавашната европейска драма, отстоява мястото ѝ в репертоара на Народния театър в София. Именно това съчетание на себеизразяването му в драматургичното му творчество и работата му по преобразуването на цялостния облик на Народния театър в началото на миналия век откроява белега на модерност и мисионерство. Този е белегът на идентичността на българската култура и нейните големи творци.

Най-важният период за културно мисионерство на Яворов, който изследвам в последните години, е работа му в Народния театър в София като артистичен секретар (5 август 1908 – 30 януари 1914 г.). Автентичен материал са документите от архива на театъра, протоколите на Артистическия съвет, писани от самия Яворов, театралната летопис на поета-драматург, както и сведения за други негови активности като режисьор, преводач, критик. Важно е, че в Народния театър в този период се срещат двама големи новатори в българската култура в началото на XX век – Славейков в качеството си на директор и Яворов – като артистичен секретар. Именно тази среща доказва тезата ми за характерната черта на българската култура и нейната идентичност като необходимо съчетание на мисионерство и новаторство. За първи път в тогавашната кратка биография на Народния ни театър управлението му се поема от две

творчески личности, които с отговорност, разбиране и реформаторски дух решават както неговите административни и организационни, така и чисто художествените му проблеми. И най-важното е, че те фокусират значението на сцената като силен публичен инструмент, който може да въздейства на духовното развитие на обществото и на неговите нагласи. Не касата и финансовия успех са основни за театъра, а точно обратното – сцената, изкуството са водещи в диалог с публиката към измеренията на общочовешкото, на преживяването и смисъла. Това е част от реформаторския принос, открояващ дотсега на Яворов с живия театър, с широката публичност в началото на XX век.

Другата стъпка на Яворов в широката публичност е свързана с една от най-болезнените политически битки на времето, с борбата за Македония и нейното освобождаване. Тази градация в биографията на Яворов, тази негова не само творческа, но и гражданска непримиримост и стремеж за промяна в сложното време в началото на XX век, го превръща в истинска емблема на духа. Именно в този формат неговият културно-исторически принос е особено важен 100 години след трагичната му кончина.

Библиография

Яворов, П. 2013. *Събрани съчинения, том 3, Драми*. София: Издателство „Захарий Стоянов“.

Кортенска, М. 2008. *Културната мисия на кръга „Мисъл“*. София: Издателство „Емас“.

Найденова-Стоилова, Г. 1986. *П. К. Яворов. Летопис*. София.

Летопис на Народния театър 1904–2004 г. София, 2004 г.

Miroslava KORTENSKA

**THE NEW-OLD CULTURAL IDENTITIES: INTEGRATION
WITH EUROPE, CATCHING UP, MISSIONARY WORK
AND CONTEMPORARY DEVELOPMENT (CULTURAL PROFILE
OF THE TWENTIETH CENTURY)**

The project for Europeanization and integration of Bulgaria to the values and standards of the Old Continent has been on the agenda throughout the 20th century and has reached the apogee of its realization nowadays, at the beginning of the 21st century. Spiritual adherence to the values of the Old Continent, opening, dialogue, and synchronization of our quests and objectives with this cultural community, while maintaining the originality of our identity, are an important part of the cultural processes in the Balkans. The topics of the crossroad man from the Balkans, the irregular development of Bulgarian culture in the 20th-21st centuries, the missionary work of the intelligentsia combined with innovation (the Misāl Circle, Yavorov) and other Balkan typologies are at the focus of the report.

Keywords: The Balkans, Europe, identity and civilization

Валентина МИРОНСКА-ХРИСТОВСКА (Скопје)
Институт за македонска литература

ПАНСЛАВИЗМОТ, ИЛИРИЗМОТ, ФЕДЕРАЛИЗМОТ – ЗА ИЛИ ПРОТИВ ОБЕДИНЕТ БАЛКАН

Апстракт: Во деветнаесеттиот век, поради општествено-политичките прилики, словенските, односно балканските народи колку што се обединувале толку и се разединувале. За ваквиот однос најмногу придонесувале политичките проекти: панславизмот, словенофилството, илиризмот, унијатството, идејата за Балканска федерација. Притоа наднационалните идентитети – словенство и јужнословенство – имале предност над националните идентитети кај народите (Македонец, Бугарин, Србин, Хрват). Сепак, при конструирањето на идентитетот, и покрај различните влијанија, народот бил цврсто врзан за верата и јазикот, за својата автохтоност.

Клучни зборови: панславизам, илиризам, Балканска федерација, Балкан, македонски идентитет

Балканот е местото на нашето живеење; Балканци е нашиот регионален идентитет. Балканот е едниот, а Скандинавија другиот, спротивниот крај на Европа, минусот и плусот на идентитетската кодификација на моќната Европа, при што – вообичаено – Балканците се ‘негативците’, оценка на којашто дел реагираат, а дел ја одобруваат. Зошто ги прифаќаме негативните оценки од другите? Па, и самиот поим балканизација, кој асоцира на поделби, не потекнува од настаните на Балканот, туку за првпат бил споменат во *New York Times* во 1918 година под насловот „Ратенау, голем индустријалец, предвидува ‘балканизација’ на Европа“ (Todorova 1999, 66–67). Валтер Ратенау (директор на германската компанија за енергетика) бил главниот основоположник на идејата за економско обединување на Средна Европа. Работел на решавањето на проблемите од воената отштета, водел кампања против неповолните услови за Германија (бил убиен во 1922 год.). Значи, терминот балканизацијата започнува да се употребува по поделбата на Европа по Првата светска војна. Весникот

Nineteenth Century во 1920 г. известил: Франција ја обвинила Англија дека продолжува со политика која води кон балканизација на балтичките провинции, за што весникот *Public Opinion* има објавено: „Во овој несрекен балкански свет... секоја држава е во спор со својот сосед“. Балтичките држави сега го имаат позитивниот статус, а ние негативниот, во кој, за жал, споровите не се надминати. Историските права го оптоваруваат современото живеење. Скандинавија се ослободи од рецидивите на минатото, а ние дозволуваме да живеат и тие, всушност, им служат како алатка на големите сили за нивните геостратешки политики. А, рецидивите се од XVIII–XIX век, кога започнало новото време, просветителската идеологија, Француската револуција, формирањето на нациите и на државите, кога западните кнежевства, мини-државите почнале да прераснуваат во големи и слободни држави. Тоа, всушност, било време на револуцијата, која Форд ја означил како поплава од настани, израз на нови и радикални погледи во однос на државата, поединецот и на сето она на што полагале право (2005, 380–381). Германскиот филозоф Гадамер го означил XIX век како време на голема општествена реорганизација и на политичка и религиозна промена, време на храбро самоослободување од историските окови на XIX век (2005, 21).

Народите на Балканот кои живееле во составот на Османлиската и на Австроунгарската Империја требале најпрвин да се ослободат, а дури потоа да дојдат до правата на граѓанската слобода. Состојбата се усложнила откако силен интерес за Балканот пројавила Русија, од една, и Англија, Франција и Германија, од друга страна. Процесот на одбраната на суверенитетот, кој Џон Лок го сметал за природно право, се отежнувал, бидејќи во зависност од интересите на големите сили се прекројувале границите, се правеле договори и поделби на територии. Европските сили во XIX век својата политика ја воделе преку парадигмата: „Стабилноста на Европа зависи од стабилноста на Балканот“. Вплетувањето на Балканот во европската политика продолжува и денеска, во XXI век, бидејќи парадигмата преку која европските сили ја водат својата политика е: „Стабилноста на Европа, односно на Балканот, зависи од влезот на балканските земји во Европската Унија“. Па, како што бил голем бројот на конференции во XIX век околу прашањето за картата на Балканот, на кој се употребува(ле)ат три различни азбуки: кириличното писмо, грчката и латиничната азбука, и на кој живе(еле)ат православни, католици и муслимани, така и денес има голем број преговори, договори, вета за тоа кои држави имаат право, а кои не за влезот во Европската Унија. Како што во минатото од нивните договори започнала и поделбата на Балка-

нот на Источен и Западен така и во денешницата Балканот е поделен на земји-членки на ЕУ и оние што не се.

Низ векови балканските народи живееле на овие простори и придонесувале не само за развој на сопствените култури, на словенската, балканската туку и на европската. Притоа, развивајќи го својот автохтон културноисториски идентитет, секако дека се случувале влијанија, а определени личности и настани ги поврзувале народите. Заедничка карактеристика за балканските народи е и тоа што тие постојано биле во рамките на големите империи – на Римската, на Византиската, а подоцна дел од нив на Османлиската, а дел на Австроунгарската Империја. Притоа, динамиката на развојот на идентитетот во тој долговековен период не се изгубила. На пример, македонскиот народ не ги изгубил чинителите на својот идентитет, односно верата и јазикот. Богослужбите и наставата биле одржувани на црковнословенски јазик, уметниците – зоографите и копаничарите, ја продолжиле својата автентична работа, биле создавани творби за маченици и светци како бранители на верата, во народното творештво немало забрана на теми и мотиви. Од XVI век народниот јазик почнал да влегува во пишувана форма преку дамаскините, а потоа и преку мешаните зборници и морално поучителните дела на првите македонски просветители, кои, всушност, го претставуваат првичниот импулс на националната преродба.

Токму со националните преродби и револуционерните, односно ослободителните движења започнале да се појавуваат определените политички планови, кои биле промовирани во име на обедување и заедништво, а кои, всушност, влијаеле за разединување на балканските народи. Најактуелни биле плановите за Балканска федерација, илиризмот и панславизмот, кои создале можност за нови конфликти меѓу народите, бидејќи во нив сите народи не биле еднакво третирани, односно биле различно фаворизирани. Различноста во прифаќањето била во тоа во чијашто политичка сфера на интерес се наоѓале тие, под чии влијанија се наоѓале и во чии ветувања верувале или не верувале – во источните или западните.

Балканска федерација

Планот за Балканска федерација бил промовиран во 1804–1806 г. од страна на полскиот кнез Адам Чарториски (Adam Jerzy Czartoryski), министер за надворешни работи на Русија, и произлегол од воено-политичките настани поврзани со дејствувањето на руската флота на адмиралот Д. Сенјавин на хрватската обала (Žurek 2005, 129). Планот, всушност, бил инициран од желбата за превласт над Балканот, поточно од потре-

бата цар Александар I да му се спротивстави на Наполеон Бонапарта и на неговите планови за да ја подели и да завладее со дел од територијата на Османлиската Империја. Според Jerzy Skowronek темелот на таа политика требала да биде заедничката религија, а не заедничкото потекло (исто, 130). Балканската федерација требала да биде под протекторат на Турција и на Русија и ќе била составена од две држави: едната од нив била грчката, со територија на Седумте Јонски Острови, а другиот дел требал да биде словенска држава, во која требале да влезат Далмација, Херцеговина, Бока Которска и Црна Гора. Но, со овој план не биле застапени интересите на другите народи и религии.

Во втората половина на XIX век овој проект бил реактуализиран, но овој пат од страна на Србија, Грција и Бугарија, во којшто за Македонија била предвидена поделба. Биле направени договори и планови, но реализацијата била спречена поради отворањето на Источното прашање, во чијшто состав се наоѓало и македонското прашање. Следувале многубројни сојузи и договори меѓу големите сили, кои се преплетувале во договорите меѓу Србија, Грција и Бугарија. Солун бил клучната точка околу која се кршеле копјата, посебно на Русија и на Австро-Унгарија, како и на Србија, Грција и Бугарија. Во 1861 г. бил подготвен нацрт на Српско-грчка конвенција за поделба на балканските владенија на Османлиското Царство, во која во дополнението било предвидено Елинското Кралство да ги анектира: Тесалија, Епир, Македонија, Тракија и островите на Архипелагот (Миноски 2000, 56). Ќе истакнеме некои од конвенциите, преговорите, плановите, договорите и сојузите меѓу големите сили: конвенцијата меѓу Русија и Австро-Унгарија за создавање голема словенска држава (1878, било разговарано и во 1877); договорите од Цариградската конференција, Санстефанскиот и Берлинскиот договор (1878); Трицарскиот сојуз (1881); планот на Солзбери, англиски премиер, за поделба на Османлиската Империја, во којшто Македонија ѝ била доделена на Австро-Унгарија (1895). Овие договори колку што ги обединувале толку и ги разединувале балканските народи.

За одбележување се договорите меѓу балканските земји, како на пример: нацртот на Српско-грчка конвенција за поделба на балканските владенија на Османлиското Царство на сфери на пропагандно дејствување (1861); договорот за создавање двојна Српско-бугарска монархија, со кој Македонија била вбројана во рамките на проектираната голема Бугарија (1867); договорот меѓу Србија и Црна Гора (1876), како и низата договори меѓу Србија и Грција, Грција и Бугарија, Србија и Австро-Унгарија, Бугарија и Османлиската Империја (Миронска-Христовска 2013, 131–145).

Идејата за Балканска федерација, наспрема англиската политика, била прифатена и афирмирана од страна на големиот англиски државник Вилијам Гледстон и Либералната партија, кои верувале во успешноста на федерацијата само доколку Македонија биде слободна и автономна. И за македонските интелектуалци оваа идеја била најприфатлива наспрема другите два плана. Спиро Гулапчев за формирањето на Балканската федерација во книга *По еџнографијата на Македонија* од 1887 г. забележал дека во таа федерација требале да влезат Македонија, (Илиро)-Албанија, Европска Турција, Црна Гора, Романија, Србија, Бугарија и Грција. Но, секако дека реализирањето на овој план, како и на другите, одело доста тешко, бидејќи дел од државите добиле автономност со влезот во монархистичките семејства, па Грција оперирала со својата „мегали“ идеја, Србија се повикувала на некогашното Душаново царство, Хрватска се повикувала на историското право на илиризмот, а и Бугарија, Романија и Албанија сонувале за големодржавност.

Илирското движење

Илиризмот бил промовиран во Хрватска, најпрвин од страна на Људевит Гај. Ова движење се јавило како потреба од состојбата во Хрватска во почетокот на XIX век. Хрватскиот народ бил поделен меѓу Виена и Париз, односно Хрватска била поделена меѓу трите држави: Хабсбуршката, Петровиќ-Његошевата и Османлиската држава, а за неа започнала да се интересира и Обреновиќ-Караѓорѓевата Србија (Štrčić, 111). Илирското движење се залагало за нејзино осамостојување и се појавило наспрема пангерманизмот и панунгаризмот. Илирците се повикувале на словенството, па започнале да го проучуваат словенското минато и предложи-ле да се промовира заедничка словенска култура. Во таа насока се одвивала и преписка од страна на хрватските интелектуалци Кватерник, Мразович, Перковац, Рачки, Кукљевич со руските слависти Срезњевски, Попов, Ламански, Аксаков. Но, илирците ја застапувале теоријата дека јужните Словени биле потомци на древните Илири, со што сите словенски народи не се согласувале. Несогласувања имало и меѓу домашните идеолози на илиризмот, како на пример, околу прашањето за тоа кои народи биле припадници на Илирската карта (во неа секогаш се вбројувале: Хрватите, Словенците, Србите и Бугарите).

Илиризмот бил прифатен во Славонија, Далмација, од Србите во Војводина и од босанските фрањевци. Се сметало дека ова движење е во интерес на големохрватските претензии, што ѝ одело во прилог на Римокатоличката црква, која била против панславизмот на Балканот. Таа преку

унијатското движење го ширела своето влијание меѓу православните словени. Притоа, значајна улога одиграл Ј. Ј. Штросмер за кого Штрчиќ забележал дека тој бил еден од најактивните, кој будно ја следел состојбата: во Хрватска, во државите заинтересирани за неа, во соседството, во другите јужнословенски земји, и кој настојувал да ги соедини јужнословенските народи во една одбранбена целина против пангерманизмот, панунгаризмот и панроманизмот. Штросмаер сметал дека природното средиште на оваа заедница, од Триглав до Пловдив и од Дунав до Вардар, треба да биде во Загреб, поради што и идејата не била лесно прифатлива за православните народи. Во овој контекст ни се наметнува потребата накратко да ја проследиме и политиката на Хрватска кон Србија, односно кон Бугарија. Румјана Божилова во трудот „Бугарите и Хрватите“ ја проследува врската меѓу двата народи низ неколку етапи, започнувајќи од средновековниот период, па до денес. Во текстов ќе се задржам на забележаното само за периодот кога Бугарите биле под турска власт, а хрватските земји под унгарска, византиска, турска, млетачка, австриска и француска. За овој период Божилова истакнува дека и кај двата народа се изградила свеста за словенска заедница и јужнословенска солидарност во нивната борба против националните угнетувачи. Нагласена е подготвеноста на хрватската интелигенција, особено на Штросмаер и на Рачки, да го помогнат развојот на бугарската култура, просвета и национални идеи, со што била подготвена почвата за јужнословенското зближување. Во 1859 г. бискупот Штросмаер му предложил на Драган Цанков помош за активирање на бугарската просветна и ослободителна работа во Македонија; тогаш бил објавен Зборникот на браќата Константин и Димитрија Миладиновци, и Штросмаер станал покровител на унијатското движење во бугарските земји (Božilova 2007). На оваа констатација ќе ја надоврземе и црковната врска за која Слишковиќ (2011, 109) истакува дека меѓу повеќето католички Хрвати и претежно православните Бугари, црковните врски биле многу силни и тие интентивно траат веќе со векови. Врската меѓу двата народа најпрвин била воспоставена преку босанските фрањевци, кои дејствувале во Бугарија од 1365 г., и со доселувањето на Бугарите во Хрватска за време на турската власт. Потоа преку босанските фратри, дубровничките трговци и нивните капелани; а, најмногу била зацврсната преку илирската, односно, подоцна, јужнословенската идеологија и Ј. Ј. Штросмаер, кој лично се потрудил за склопување конкордат меѓу Бугарија и Светиот стол, се грижел за школување на бугарските католици и за бројни потфати што имале цел да се постигне единство меѓу православните Бугари и Католичката црква (исто, 110–111). Од друга страна, пак, Штросмаер и Рачки пред себе ги имале следниве точки:

културно единство на јужнословенските народи во борбата против геманизацијата и исламот; создавање заедничка христијанска црква, односно унија на која ќе ѝ претходе реформи на црквите; повикување на кирило-методијевската традиција, поводот бил прославата на 1000-годишнината од почетокот на нивната работа; Хрватска требала да биде активна во решавањето на Источното прашање; во Југословенската академија да има место и за Бугари итн. (www.researchgate.net/.../233778463_Pri).

Во овој контекст ќе го истакнам и податокот дека пред да биде официјализирана Егзархијата во 1870 година, на 13/30 декември 1860 г. во Цариград дошло до средба меѓу висока бугарска делегација, архимандритот Јосиф Соколски, водечки црковни лица и видни преродбеници, меѓу коишто Драган Цанков, со архиепископот Паоло Брунини, со молба потпишана од 3000 души за соединување со Католичката црква. Во неа пишувало дека бугарскиот народ решил да ги прекине врските со грчкиот патријарх и објавиле дека за своја вистинска црковна мајка се прогласува Католичката црква (Еп. Христо Пројков 2012, 15). Од 50-тите години на XIX век и во Македонија влијанието на унијатското движење било силно и на моменти масовно прифаќано, бидејќи ветувало обнова на Охридската архиепископија, употреба на македонскиот јазик, автономија и сл. Оттука и ја согледувам спрегата Штросмаер – Константин Миладинов и притисокот, односно условеноста на браќата Миладиновци да го модифицираат насловот на објавениот зборник на народни песни (Миронска-Христовска 2014, 183).

Наспрема погоре изнесените мислења, ќе го истакнам и мислењето на Петар Корунич, кој смета дека на хрватските политичари од XIX век крајната цел не им била соединување на сите јужнословенски народи надвор од Хабзбуршката монархија и заминување на Балканот „во таа далечна и несредена европска периферија“, туку желбата им била да се остане во средноевропската држава во јужнословенската/австриската политичка програма, која била изложена во револуцијата во 1848/49 година. Преку неа барале соединување на соединетата Хрватска со соединетата Словенија и српска Војводина во новата австриска конфедерација и да останат во таа средноевропска држава, внатре во Хабзбуршката монархија преуредена во демократска и рамноправна повеќенационална држава. Во исто време, хрватските „народњаци“ сметале дека и другите јужни Словени, оние на Балканот, со текот на времето ќе се придружат кон таа цивилизациска напредна средина – Хабзбуршката монархија, под услов таа да се преуредела во нова демократска федерација (Korunić, 14).

Наспрема идејата за Балканска федерација, илиризмот, јужнославизмот, биле правени и други планови. Србија за време на Михаило Обреновиќ (1865–1868) предложила план за балкански сојуз од државите што биле ослободени од Османлиската власт. За оваа цел преговарала со Црна Гора, Грција, Романија, со политичките претставници на Хрватска (соединетата Народна партија) и Бугарија. Притоа, со Грција и со Романија преговарала за да добие дел од Македонија, а подоцна и од Босна и Херцеговина и Стара Србија. Ваквиот план на Србија, всушност, бил зацртан во „Начертанието“ на Гарашанин, во кое било јасно истакнато дека „целта и темелот на српската политика не смее да се ограничува на сегашните нејзини граници, туку да тежнее да ги придобие сите српски народи што ја опкружуваат“ (Garašanin, 1844). Но, наспрема српската политика во 1867 година, бугарското „Доброотворно друштво“ предложило да се соединат Бугарија и Србија во „југословенско царство“ со заедничка влада, во коешто би била вклучена Македонија, но како дел од бугарската половина.

Панславизмот

Потребата од обединување на словенските народи во XIX век има и своја предисторија, посебно на Балканскиот Полуостров. Тома Мрнавиќ во 1622 година говорел за единството на словенските јазици на Балканот (меѓу Хрватите, Србите, Босанците, Бугарите и Македонците). Ѓорѓе Бранковиќ во 1688 г. го испратил Меморијалот до царот Леополд I по повод идното обновување на т.н. Илирското кралство, во чиј состав би влегле Србите, Бугарите, Босанците, Рашаните, Трачаните, Албанците и Македонците (Ташковски 1969, 62). Хрватскиот писател од XVI век Винко Прибојевиќ се смета за родоначалник на панславистичката идеја кај јужнословенските народи со делото *За ѿишкелото и згодиите на Словениите* (1532) (Поленаковиќ 2007, 505). Едно од омилените дела на илирците било *Ситемаиџографија* од Христофер Жефарович (1741), во коешто биле отпечатени грбовите на јужнословенските земји и области со текст во којшто биле одбележани специфичностите за нив, а бил објавен и грбот на Македонија.

Панславизмот бил промовиран во XIX век како руски културно-политички проект, кој во науката се одбележува како руски национализам наспрема пангерманизмот, германскиот национализам. Преку панславизмот требало да се обединат сите Словени, а Москва да станела Трет Рим. Првата конвенција на панславистите била одржана во Прага во 1848 година и на неа биле промовирани панславистичкото знаме (сино, бело и црвено) и химната „Еј Словени“. Првата верзија на химната била на-

пишана од страна на Самуел Томашик, словачки свештеник, кој во 1834 година престојувал во Прага, каде што по улиците повеќе го слушал германскиот јазик. Тој се послужил со старата полска песна „Полска живее додека живеее ние“ и ја напишал химната за да ги освести словенските народи. Подоцна химната била доработена од Клеофаш Огињски. Основен постулат на панславизмот било единството и национализмот, бидејќи словенските народи имале културни и јазични сличности. Русија требала да биде центарот на целото словенство и ја афирмирала панславистичката догма дека тој што не е за словенското единство, тој е против моќната Русија, дека е против словенството, но и против самиот себе. За остварување на панславистичките цели биле формирани разни селовенски асоцијации, друштва, универзитети. Во XIX век Русија била покровител на бројни студенти од балканскиот простор, бидејќи сакала да ја зголеми својата моќ во овој дел од Европа, како и да обезбеди излез на Средоземното Море. Но, со текот на време се добивал впечатокот дека рускиот национализам прераснал во пансловенски, на што предупредил големиот дипломат и филозоф Леонтјев во една полемика со словенофилиите: „Словенството постои, но славизам нема“.

За панславистичката идеја кај католичките Словени немало расположение. Постоел католички панславизам кај Чесите, со цел за да се ослободат од германската доминација. Панславизмот на Балканот во првата половина на XIX век бил прифатен од страна на поробените јужнословенските народи, бидејќи им го дал чувството на сигурност. Културните преродби започнале под знакот на словенството. Наднационалниот идентитет Словено/Славјано (Словено-македонци, Словено-срби, Словено-бугари) бил поставен над националниот идентитет (Македонци, Срби, Бугари).

Во втората половина веќе се изменила политичката состојба на Балканот. Босна била под силно австроунгарско влијание. Црна Гора била национално слободна, но процесот на нејзиниот државен и општествен подем течел бавно. Словенија била најнепосредно под власта на Виена, била разединета на покраини. Во Србија до 1848 година е постигнат врвот на словенското чувство, а потоа започнал да слабее, бидејќи се засилувало српското национално чувство. Во Романија навлегле западните идеи, односно веќе бил поминат патот од старата правна концепција за нацијата до прифаќањето на идејата за народна заедница. Хрватска била составена од поединечни политички сегменти, меѓусебно одвоени; литературата била пишувана дури на три литературни јазици. Грција веќе била ослободена, но под влијание на западноевропската политика, од една страна, и, од друга, таа била во соработка со Османлиската и со Ру-

ската Империја. Бугарија во седумдесеттите години го доживела своето ослободување. Македонија и Албанија останела под османлиската власт. Македонскиот народ се наоѓал во многу неповолна ситуација, бидејќи во 1767 г. била укината Охридската архиепископија, најзначајната институција за еден народ, која била доказ за неговото постоење и признавање. Македонскиот народ целиот XIX век водел борба за нејзина обнова, самостојно, помош немал од ниедна страна. Наспрема тоа, откако биле признати Српската, Грчката и Бугарската црква, тие започнале со поделба на нејзините епархии, која подоцна се рефлектирала со поделбата на Македонија. Унијатската мисија ветувала обнова, поради што на моменти била масовно прифатена, но до потпишување на договор не дошло. Потпишаниот договор, пак, од страна на Бугарија со Католичката црква не ѝ одел во прилог на руската влада, која не сакала да ѝ опадне моќта на Патријаршијата, па во 1870 г. Портата издала ферман со кој била воспоставена Бугарската егзархија, и под нејзина јурисдикција биле ставени областите северно од планината Балкан и регионите на Варна и Пловдив.

Успехот на планот за панславизам бил невозможен, бидејќи Русија водела нееднаква политика кон словенските народи, а против овој план биле и западноевропските земји. Всушност, тие како што одлучувале, одлучуваат и денеска, како за приемот во ЕУ и во НАТО. Со тоа дозволуваме да го оживуваат минатото и пред светот да се претставуваме како „закатанчен и темен балкански бастион“, „буре барут на дното од стомакот на Европа“, „подземје“, наспрема поимањето на Балканот како „лулка на цивилизацијата“, „оска на светот“, или „папакот на светот“, како што уште во 60-тите години од минатиот век Симон Дракул го има наречено Балканот во романот *ИЛИ Смирѝ*. Зошто дозволуваме светското мнение со години да го потврдува дискурсот на Балканот како неевропска цивилизација, варварска, заостаната култура и интелигенција? Меѓу двете светски војни романсиерите и филмските режисери го претвориле регионот во сцена на егзотични трилери со корупција, брзи убиства и лесен криминал, како кај Ерик Амблер во *Маскајѝа на Димитриос*. Во романот *Тајнајѝа на оцациѝе* од Агата Кристи (1925), злобникот Борис Анчуков и населението се претставени како ајдуци, чие хоби им е убивање и кревање револуции. Или, пак, во филмот на Жак Турнер *Луѓе мачки* (1942), преку ликот на српската јунакиња Балканот е претворен во легло на „древниот грев“, кој од луѓето прави смртоносни сексуални грабливци, кои се закануваат да ги уништат „нормалните и среќни луѓе, обичните Американци. А, блудот, развратот, битката за престол се карактеристични за средновековните европски дворови, за што пишувале Данте, Бокачо, Шекспир, Петрарка. Во тоа време, пак, на Балканот се

негуваше народното творештво, на кое со восхит гледаа втемелувачите на романтизмот – Хајне, Хердер.

Робер Шуман, иницијаторот на унијата Монтана и првоборецот на европското поврзување, видел дека Европа не може да се оддели од својата историја. „Политичките граници настанале како плод на значаен историски и етнички развој, на долготрајни напори за национална унификација; не можеме ни да помислиме да ги избришеме. Во некои други времиња тие се поместуваа со силни освојувачки походи или со бракови од корист. Денес е доволно да се обезвреднат. Нашите граници во Европа ќе треба сè помалку да бидат пречка во размената на идеи, луѓе и добра. Чувството на солидарност меѓу народите ќе ги победи во иднина надминатите национализми. Нивна заслуга е што државите се стекнаа со традиција и со цврста внатрешна структура. Врз тие поранешни основи, треба да се подигне нова градба. Наднационалното ќе се потпира врз национални темели. Така нема да постои никакво одрекување од славното минато, туку ќе дојде до нов процут на национални енергии, преку нивно впрегнување во служба на наднационалната заедница“ (Шуман 2003, 21).

Затоа секој балкански народ треба да ги почитува своите и туѓите идентитетски кодови. Во науката за балканските идентитети, за историските процеси на Балканот, да се започне со пишување, со вбројување и на македонскиот народ, македонскиот јазик, а не како од досегашното искуство, во бројни референтини книги за овој проблем – македонскиот идентитет, македонското име воопшто да не се споменува. Ваквиот однос ќе придонесе националните и културните идентитети да станат симбол на развиен регион и да не дозволиме светот да гледа на Балканот како на „дворецот на Трнорушка“, во којшто, по сто години сон, секој ја продолжува својата работа онаму каде што застанал пред да заспие.

Референтна литература

- Agičić, Damir. „Nacionalni identitet Hrvata i Srba u prvoj polovici 19 stoljeća u udžbenicima povjesti za osnovu školu u Republici Hrvatskoj i Saveznoj Republici Jugoslavija“, www.cpi.hr/download/links/hr/7026.pdf.
- Biondić, Ivan. 05. veljače 2009. „Identitet nacionalnog okvirnog kurikulum“, Portal Hrvatskoga kulturnog vijeća, hakave.org/index.php%3Fortion%3Dcom_c.
- Božilova, Rumjana. 2007. Bugari i Hrvati kroz stoljeća, Hrvatska revija 3.
- Гадамер, Ханс-Георг. 2005. *Актуелноста на убавото*. Скопје: Магор.

- Garašanin, Piija. *Načertanija*. 1844.
- Дворник, Френсис. 2001. *Словени у европској историји и цивилизацији*. Београд: CLIO.
- Документи за борбата на македонскиот народ за самостојност и национална држава,.
- Dukić, Davor. 10 rujna 2009. „Identitet ima budućnost“, *Vijenac*, br. 404–405, www.matica.hr/Vijenac/vijenac405.nsf.
- Žurek, Piotr. 2005. „Knez Adam Jerzy Czartoryski i plan Balkanse federacije (1804–1806)“. *Analiz Dubrovnik* 43: 129–138.
- Јелавич, Барбара. 1999. *Историја на Балканот осумнаесетти и деведесетти век*. Скопје: Лист.
- Kordić Snježana. 2006. „Kultura kako kriva politika identiteta“, *Književna republika* 4/9-10, str. 192–199, Zagreb, bib.irb.hr/datoteka/427628.rec._RIEDE...
- Korunić, Petar. „Etnički i nacionalni identitet u Hrvatskoj u 19. i 20. stoljeću“, www.Cpi.hr/download/links/hr/71222.pdf.
- Korunić, Petar. 2003. Nacija i nacionalni identitet. *Usp. Zgodovinski časopis* 57, Ljubljana, www.filg.uj.edu.pb/~wwwip/postjugo/fi.
- Korunić, Petar. „Jugoslavenska/Južnoslavenska ideja“.
- Лори, Бернард. 2003. *Балканска Европа*. Скопје: Матица македонска.
- Мазовер, Марк. 2003. *Балканот крајка историја*. Скопје: Евро Балкан Пресс.
- Миноси, Михајло. 1982. *Политиката на Австро-Унгарија спрема Македонија и македонското прашање 1878–1903*. Скопје: Култура.
- Миноси, Михајло (редакција и коментари). 2000. *Македонија во билатералните и мултилатерални договори на балканските држави 1861–1913*. Скопје: Архив на Македонија, Филозофски факултет, Матица македонска.
- Миронска-Христовска, Валентина. 2013. „Македонското прашање од XIX век и Балканските војни“. *100 години од Балканските војни*, научен сбор 3-4 декември 2012, МАНУ, Скопје: 131–146.
- Миронска-Христовска, Валентина. 2010. „Илиризмот наспрема идејата за Балканска федерација (Хрватска-Македонија - Грција)“, *Riječ*, 82–90, *Časopis za slavensku filologiju*, god. 16, sv. 4. Rijeka.
- Миронска-Христовска, Валентина. 2012. *Литературни студии за македонскиот идентитет/Literary Studies of Macedonian Identity*. Скопје: ИМЛ.
- Миронска-Христовска, Валентина. 2013. *Преродбата и македонското национално прашање*. Скопје: ИМЛ.
- Očak, Ivan. 1968. „Građa za povijest hrvatsko-ruskih veza u drugoj polovini XIX stoljeća“. *Historijski zbornik* 1966-67, god XIX-XX. Zagreb.

- Павловић, К. Стеван. 2004. *Историја Балкана 1804–1945*. Београд: CLIO.
- Поленаковиќ, Харалампие. 2007. *Избрани дела*, 6. Скопје: Култура.
- Chrześcijański wschód I zachód Formy dialogu wzory kultury kody pamięci*. 2012. Еп. Христо Пројков Апостолически Екзарх за Католиците от Източен об-ряд в Българија, Poznań.
- Slišković, Slavko. 2011. „Hrvatsko-bugarski crkveni odnosi u 19. i 20. stoljeću“, ССР 67.
- Ристовски, Блаже. 2001. *Столетија на македонската свесќ*. Скопје: Култура.
- Ристовски, Блаже. 1999. *Историја на македонската нација*. Скопје: МАНУ.
- Смит, Х. М. Џулија. 2006. *Европа после Рима*. Београд: CLIO.
- Ташковски, Драган. 1962. *Раѓање македонске нације*. Београд: Завод за издавање уџбеника С.Р. Србија.
- Todorova, Marija. 1999. *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Форд, Л. Френклин. 2005. *Европа у доба револуције 1780–1830*. Београд: CLIO.
- Štrčić, Petar. „Josip Juraj Strossmayer danas“. *Radovi Zavoda za znanstveni rad, HAZU Varaždin*, br. 16–17.
- Šulce, Hagen. 2002. *Država i nacija u evropskoj istoriji*. Beograd: „Filip Višnjić“.
- Шуман, Робер. 2003. *За Европа*. Скопје: Круг.
- www.researchgate.net/.../233778463_Pri (prikaz od Igor Despot za knige bračnog para Božilov *Franjo Rački i Bugari*)

Valentina MIRONSKA-HRISTOVSKA

PAN-SLAVISAM, ILLYRIANISM, FEDERALISM – PRO ET CONTRA UNITED BALKAN

On account of various social and political circumstances, Slavic, that is, Balkan nations in the 19th century were growing apart as much as they were uniting. This was primarily due to political projects such as: Pan-Slavism, Slavophilism, Illyrianism, Uniatism, and the idea of forming a Balkan federation. Furthermore, supranational identities such as Slavic and South Slavic were being favoured over the national identities of the peoples. Yet, in constructing their identity, despite various influences, nations were keeping close ties to their religion and language, to their autochthony.

Keywords: Pan-Slavisam, Illyrianisam, Balkan Federation, Balkan, Macedonian identity

***КУЛТУРОЛОШКА КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈА
НА БАЛКАНСКИТЕ ИДЕНТИТЕТИ***

Мируше ХОЏА (Скопје)
Филолошки факултет „Блаже Конески“ – Скопје

**КОН ЗАСЕНЧЕНИТЕ ТРАГИ НА КОЛЕКТИВНАТА МЕМОРИЈА:
ПОИМОТ *РАЗМЕНА* ВО ТЕАТАРСКАТА АНТРОПОЛОГИЈА, ВО
БАЛКАНСКОТО ОБИЧАЈНО ПРАВО
И ВО СОВРЕМЕНОТО ПРАВО**

Апстракт: Поаѓајќи од премисата дека ‘архетипот на размената’ е во корелација со културните идентитети и дека балканскиот идентитет опстојува како културен идентитет, овој текст укажува на можните импликации од промената на името на Балканот во Југоисточна Европа. Анализата е направена во контекст на повелбите на Обединетите Нации, меѓународното хуманитарно право, балканското обичајно право (Канонот на Лек Дукаѓини) и театарската антропологија.

Клучни зборови: колективна меморија, идентитет, архетип на размена (на дарови), театар, антропологија, балканско обичајно право, балкански идентитет, Југоисточна Европа.

Претпоставка на овој труд е дека *археџиџиџиџи на разменџиџи* втиснат во колективната меморија предупредува за неотуѓивоста на идентитетите **и** во контекст на правото, што за возврат наложува **и** преиспитување на правните содржини во состав на повелбите на водечките меѓународни организации.

Рекурентноста на размената, во согласност со кажаната претпоставка, ќе ја конкретизираме преку идентификација на архетипот на размената во театарската антропологија, во балканското обичајно право – поточно: во обичајното право според Канонот на Лек Дукаѓини од XV век¹ – и со современото право, со акцент врз меѓународното хуманитарно право.

¹ Канонот на Лек Дукаѓини (КЛД) е најпознатиот законик на обичајното право на Албанците. Поделен е на 12 книги и 1263 членови, а содржи статутарни, семејноправни, граѓански, кривичноправни и други конкретни правила во врска со

Воведните заклучоци на нашата претпоставка наметнуваат дискусии од областа на правните науки. Тие, пак, од своја страна наложуваат посебна елаборација на глобализациските тенденции во не мал број концепти, клаузули и категории, а на коишто би им се посветиле во некоја друга пригода. Во оваа насока, да посочиме на неколку деликатни прашања: правото на вето, во согласност со член 27 од *Повелбата на Организацијата на Обединетите нации* (ООН); отсуството на волја за суштинска реформа на Советот за безбедност (СБ) на ООН; *глобалната војна против тероризмот*, во согласност со *Резолуцијата 1373* (2001) на СБ на ООН и нејзината поставеност во рамки на геополитиката на Балканот и на преименувањето на Балканот во Југоисточна Европа, и др.

Да се сосредоточиме на нашата појдовна точка, а тоа се аргументите кои ги поттикнуваат импликациите по однос на горенаведените деликатни прашања, имено аргументите околу архетипот на размената втиснат во колективната меморија, кој предупредува за неутуѓивоста на идентитетите.

Во театарската антропологија (чиј основоположник е Еуџенио Барба, во исто време раководител на *Один* театарот), концептот на размената (*бартер*) се воведува на почетокот на седумдесеттите години на минатиот век.² Размената е тесно поврзана со поимот *релација* и е дел од поимањето на т.н. *третиот театар*.³ Слично како и во размената, во рамки на економијата, принципот кој ја дефинира театарската размена е размената на добрата. Една од клучните разлики се состои во тоа што во состав на театарската размена нештото што се разменува и од што започнува процесот на размената е театарската претстава.

Феноменот на размената се открива спонтано: надвор од театарски објект и пред случајни жители на рурално подрачје во јужна Италија актерите на *Один* настапуваат со актерски тренинзи својствени за *третиот театар*, како и со (секвенции од) театарски претстави. Случајните „гледачи“ не наплатуваат за претставата, но тие, сепак, одговараат на тоа што се случува пред нив; возвраќаат со песни, игри, рецитали и слично. Претставата се разменува за песна или за танц, актеровиот тренинг се разменува со акробатска вештина, актеровиот монолог се разменува со кривичната и со граѓанската процедура.

² Barba, Eugenio. 1986. *Beyond the Floating Islands*. New York: PAJ Publications.

³ *Третиот театар*, во којшто спаѓа и *Один* театарот на Еуџенио Барба, упатува на театарските групи кои практикуваат актерски тренинзи, кои се одвиваат непрекинато, паралелно со и отаде пробите врзани со одредени театарски претстави. Преку тренинзите актерите (на *третиот театар*) се посветуваат и на себеоткривањето. Оттука, поимот на театарот станува и средство за саморазвој на актерот.

поезија, и друго. Во телевизиско интервју од 1974 год. Барба првпат ги поставува овие искуства во театарски и во општествен контекст, дефинирајќи ги како средби меѓу културите, меѓу разликите и *друѓосијшће*.⁴ Другоста, разликата е појдовна точка на културната размена. Театарската претстава е појдовната точка што го воспоставува контактот меѓу разните култури.

Размената на *Один* театарот на Еуџенио Барба не се ограничува во рамките на театарската антропологија. На пример, провокативната антропологија го презема поимот *размена* во својство на *мейџод на ѝпровокација*, своевиден катализатор што предизвикува одговори при антрополошките истражувањата на културните поединечности. Театарските претстави изведени при антрополошките истражувања на Мете Бовин стануваат клучни во откривањето на неислмаските елементи во културата на Буркина Фасо.⁵

Понатамошните истражувања во состав на театарската антропологија и на театарскиот транскултурализам ќе водат кон заклучокот дека тоа што *размената* ја прави **вродена нужност** е самиот процес на размената.⁶ Процесот на размената ѝ дава вредност на трансакцијата, и таа е константа која опстојува отаде културните добра кои се разменуваат. Нераскинливата врска меѓу објектот на размена и разменувачот воспоставува општествена врска, која налага меѓусебна обврска, поточно, меѓусебно задолжништво и спогодба, покрај трансформацијата на парадигмата изведувач – гледач.

Следува прашањето: Што имплицира меѓусебната обврска, задолжништво и спогодба во случајов?

Истражувањата за архаичните облици на спогодба водат до заклучокот за непостоење на т.н. природна економија. Во книгата *Есеј за ѝогарокоиѝ* Марсел Маус аргументира дека дарувањето е *ѝоѝиален оѝиѝесѝивен факѝи*.⁷ Оној кој дарува не го дарува само подарокот туку, заедно со подарокот, дарува и дел од себе. Тоа што се дарува е неразделно поврзано со персоната која дарува: „Објектите никогаш не се целосно одвоени

⁴ Watson, Ian. 1993. *Towards a Third Theatre: Eugenio Barba and Odin Teatret*. London: Routledge.

⁵ Watson, Ian. Ибид., стр. 27.

⁶ Hoxha, Mirushe. 1998. *Transkulturalizam kazalista 'Odin' Eugenia Barbe*. Filozofski fakultet Sveucilista u Zagrebu, Zagreb, Hrvatska.

⁷ Mauss, Marcel. 1967. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Norton Library: http://goodmachine.org/PDF/mauss_gift.pdf

од луѓето кои си разменуваат“.⁸ Поради **неотуѓивоста во подарочната размена** – од една страна и, од друга, поради врската меѓу дарувачот и примателот – чинот на дарувањето создава општествено врзување со обврска за реципроцитет. Реципроцитетот е еден од клучните поими: секое дарување е подложно на реципрочна размена. Отсушноста на реципроцитетот означува губење на честа и на авторитетот.

И покрај критиките упатени кон овој став,⁹ парадигмата на размената на Марсел Маус успева да продере во суштината на тоа што предлагаме да се нарече **архетип на реципроцитетот (обостраната заемна размена) и размената на дарови**. Овој архетип, пак, од своја страна, ќе послужи како појдовна точка за разбирање на современото право.

Од аргументот на неотуѓивоста меѓу предметот што се (по)дарува и дарителот, резултира дека архетипот на размената го инкорпорира и поимот на идентитетот. Поточно, идентитетот како неотуѓива компонента, како рекурентност која опстојува.

Архетипот на размената го наоѓаме и во албанското обичајно право, односно во поимот *џакмарја*, кодификуван според Канонот на Лек Дукаѓини, како екстреман пример на спомнатиот архетип. За да биде појасен преодот од оваа алка на архетипот на размената во алката на современото право, потребна е куса лексичка анализа на поимот *џакмарја*, кој во превод од албански на македонски означува *крвна одмазда* (буквален превод: *одземање крв* – *џак* значи *крв*).

Во Канонот, и не само во Канонот, поимот *хакмарја* (одмазда) е инкорпориран во поимот *џакмарја* (крвна одмазда). Зборот *хак-марја* е сложенка од именката *хак* и глаголската именка *марје*. Втората именка, *марје*, значи *земање*, *одземање*. Првата именка, именката *хак*, е дериват од арапскиот корен *хкк*, достапен и во персискиот, но и во хебрејскиот и во некои други семитски јазици. Во персискиот и во арапскиот јазик зборот *хак* значи: „правдина (правда), да се биде праведен, во право, право, облигаторен, да се прави или да се одлучи да се биде праведен“.¹⁰

⁸ Ибид., стр. 31.

⁹ Testart, Alain. 1998. *Uncertainties of 'the Obligation to Reciprocate': A Critique of Mauss' in Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. James, W. and Allen, N. K (eds.) New York: Berghahn Books; James Laidlaw. 2000. James "A free gift makes no friends", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Volume 6, Issue 4, стр.: 617–634, December, 2000.

¹⁰ Раната употреба на овој збор, односно корек (*hkk*) може да се најде во арапската предисламска поезија со значење 'нешто праведно, вистинито, право, правдина, реално'.

Според *џакмарја*, семантичкиот дериват на *хакмарја*, убиството на маж се одмаздува со убиство на маж од семејството на сторителот на убиството.¹¹ Да потсетиме дека жените и децата во тоа време биле, главно, поштедени од убиства и целосно поштедени од *крвна одмазда* (исклучок е феноменот на *заколнајќије девци*).¹²

Изворниот контекст и изворната подлога, пак, на крвната одмазда (на *џакмарја*) е поимот *беса* – даден збор; збор кој се дава. *Беса* означува гаранција за безбедност, односно преговарање/спогодба меѓу семејството на убиениот, семејството на убиецот и сенатот: убиството може да се **размени** или со убиство или со проштавање. Според Канонот, во случај на преговори за размена со убиство, семејството на убиениот се обврзува да даде *беса* дека во рок од 24 часа **нема** да следува никаква *крвна одмазда*.¹³ Но, временскиот период од 24 часа е преполн со тоа што предлагаме да го наречеме **нужна воведна размена со психолошко убиство**: убиецот е поканет на погребот на својата жртва и на семејниот ручек приреден по повод смртта на жртвата. Убиецот има загарантирана *беса* од семејството на жртвата дека во овој дел од, да го наречеме, *ришјуалој* на *размената*, нема да биде повреден.

Очи в очи, убиецот и роднините на убиениот **разменуваат психолошко убиство (што го допира убиецот) со убиство на егото (што го допира семејството на убиениот)**. Архетипот на размената го открива својот најдлабок слој. На оваа точка се отвора простор за анализа на длабинските психолошки слоеви на *архејнијој* на *размената* втиснат во колективната меморија – на размената со втиснатиот код на идентитетот во себе, неотуѓив, и во оваа смисла.

Поимот *џакмарја*, според Марцел Маус (и според други антрополози), се интерпретира според логиката на *џојшалнијој ојшјесџвен чин*, која логика е и во основата на современото право: „(...) опстанок на чиста **размена на дарови** ч во албанското обичајно право, кој укажува на клучната улога на Канонот за разбирање на нашето современо право“.¹⁴

Во современото право кривичната санкција, покрај кривичното дело и кривичната одговорност, е елементот што го регулира кривичното пра-

¹¹ Kanuni i Leke Dukagjinit, libri 10 (книга 10) <http://www.scribd.com/doc/4064563/KANUNI-I-LEKE-DUKAGJINIT#scribd>

¹² “Virgreshat e përбетуара” или “Burrneshat shqiptare”.

¹³ Kanuni i Lekë Dukagjinit, nyje 122: *Besa*. <http://www.scribd.com/doc/4064563/KANUNI-I-LEKE-DUKAGJINIT#scribd>

¹⁴ Mauss, Marcel vo: [http://fr.wikipedia.org/wiki/Kanun_\(droit\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Kanun_(droit))

во. И, тоа е дел од мозаикот на лицето на правото во општата смисла на зборот. Се наметнува прашањето: Кое е наличјето?

Наличјето на правото, се чини, покажува тенденција кон превагнување-то на глобалното наспроти поединечното. Нешто, да го наречеме, **не-верно** (за да не го наречеме **неправедно**) по однос на *архетипиот на размената*.

На пример, во согласност со членот 39 од *Повелбата на ООН* (и тука веќе чекориме кон меѓународното хуманитарно право), СБ ќе преземе мерки во согласност со поглавјето 7 на *Повелбата* (употреба на сила), доколку констатира глобална закана, поточно, *закана за меѓународниот мир и безбедност*.¹⁵ Се поставува прашањето: Што ќе се случи доколку СБ констатира, на пример, геноцид во одредена земја и што, по дефиниција, е закана за одреден идентитет (според Конвенцијата за спречување и казнување на геноцидот од 1948 година¹⁶)? Одговорот гласи: И во тој случај СБ ќе постапи во согласност со *Повелбата*, слично на членот 39.

Се соочуваме со одреден парадокс, со одредена контрадикција не само по однос на нужноста што ја бара архетипската содржина на *размената* туку и по однос на правните поимања. Оттука и потребата за преиспитувањата кон кои посочивме изнесувајќи ја претпоставката на овој труд, а кои ги наложува и нашата колективна меморија преточена во наука и во одговорност.

Заклучуваме дека преку општествената агенда на *размената* театарот станува културен инструмент што создава релации меѓу другостите. Да потсетиме дека токму театарот ја носи хуманистичката компетенција-та на оваа релација – што веќе го имаме образложено говорејќи за психологијата на театарот (Хоџа 2009).¹⁷ Размената не само во обичајното туку и во современото право кодификува реципроцитет. Грижата кон реципроцитетот е клучна во воспоставувањето на релациите меѓу другостите. Претпоставка на другоста е идентитетот. Балканскиот идентитет, како збир од јасно дефинирани идентитети – опстојува и како културен идентитет.

¹⁵ Charter of the United Nations: <http://www.un.org/en/documents/charter/>

¹⁶ “Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide”, Adopted by Resolution 260 (III) A of the United Nations General Assembly on 9 Decembre 1948: http://www.oas.org/dil/1948_Convention_on_the_Prevention_and_Punishment_of_the_Crime_of_Genocide.pdf

¹⁷ Хоџа, Мируше. 2009. *Психологија на театарот*. Скопје: Магор.

Сепак, останува отворено прашањето: кои се импликациите на идентитетското и на безбедносното прашање на Балканот во врска со неговото преименување во Југоисточна Европа – а како исход и на глобализацискиот тренд?

Во таа смисла, вреди да потсетиме на подзасенчените траги на колективната меморија кои предупредуваат дека отворено останува и прашањето за патолошките последици од свесните деформации на колективните слики на несвесното во човековиот ум, на индивидуално и на колективно рамниште.

Референтна литература:

- Barba, Eugenio. 1986. *Beyond the Floating Islands*. New York: PAJ Publications.
- Barba, Eugenio & Nicola Savarese. 1991. *A Dictionary of Theatre Anthropology: The Secret Art of the Performer*. London: Routledge.
- Mauss, Marcel. 1967. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Norton Library: http://goodmachine.org/PDF/mauss_gift.pdf
- Hoxha, Mirushe. 1998. *Transkulturalizam kazalista 'Odin' Eugenia Barbe*. Filozofski fakultet Seveucilista u Zagrebu, Zagreb, Hrvatska.
- Хоџа, Мируше. 2009. *Психологија на идејата*. Скопје: Мароп.
- James Laidlaw. 2000. James "A free gift makes no friends", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Volume 6, Issue 4, стр.: 617-634, December, 2000.
- Testart, Alain. 1998. *Uncertainties of 'the Obligation to Reciprocate': A Critique of Mauss' in Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. James, W. and Allen, N. K (eds.) New York: Berghahn Books
- Watson, Ian. 1993. *Towards a Third Theatre: Eugenio Barba and Odin Teatret*. London: Routledge.
- Zetjefen Gjeçov, Surja Pupovci. 1972. *Kanuni i Lekë Dukagjinit*. Prishinë: Enti i teksteve dhe i mjeteve mësimore i Krahinës Socialiste Autonome të Kosovës.
- Kanuni i Leke Dukagjinit (Канунот на Лек Дукаџини): <http://www.scribd.com/doc/4064563/KANUNI-I-LEKE-DUKAGJINIT#scribd>
- Charter of the United Nations: <http://www.un.org/en/documents/charter/>
- "Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocid", *Adopted by Resolution 260 (III) A of the United Nations General Assembly on 9 Decembre 1948*:
http://www.oas.org/dil/1948_Convention_on_the_Prevention_and_Punishment_of_the_Crime_of_Genocide.pdf

Mirushe HOXHA

**TOWARD THE ENSHADOWED TRACES OF THE COLLECTIVE
MEMORY: THE CONCEPT OF EXCHANGE IN THEATRE
ANTHROPOLOGY, BALKAN'S CUSTOMARY LAW
AND CONTEMPORARY LAW**

Starting from the premise that the “archetype of exchange” is in correlation with cultural identities and that the Balkan's identity persists as a cultural identity, this text suggests the possible implications resulting from the change of the name of Balkans into Southeast Europe. The analysis is realized in the context of the Charter of United Nations, international humanitarian law, Balkan's customary law (the Canon of Leke Dukagjini) and theatre anthropology.

Keywords: collective memory, identity, archetype of exchange (of gifts), theatre, anthropology, Balkan's customary law, Balkan's identity, Southeast Europe

Наташа АВРАМОВСКА (Скопје)
Институт за македонска литература

ЖЕНСКОТО ПАМЕТЕЊЕ НА БАЛКАНОТ

Апстракт: Излагањето е сосредоточено врз паметењето на судирите и војните во текот на XX век. Низ примерот на романите на Петре М. Андреевски, публикацијата *Ветероџи оди на југ и сврћува кон север* (Б. Јовановиќ, Р. Лазиќ, М. Кресе, Р. Ивковиќ) и романот *Како да ме нема* од Славенка Дракулиќ, односно филмот снимен според него, текстот ги посочува спецификите на женското паметење и неговата улога во современата заедница.

Клучни зборови: женско сведоштво, женско писмо, културна меморија, воени жртви, силување

Еден пример од ризницата на македонскиот литературен XIX век ја посочува двосмислената позиција, односно партиципација на женското паметење во колективната меморија на заедницата. Станува збор за огласувањето на Кирил Пејчиновиќ во популарно насловениот текст „Слово за празниците“ („Поучение свакому христијану како подобаат празноваати празници господских и свјатих и како подобаат причаститисја сјатое причештение“), кое го илустрира негативниот идеолошки предзнак што му се атрибуира на женското паметење. Притоа е несомнено дека способноста за паметење ѝ е атрибуирана на жената, но Пејчиновиќ особено ја апострофира, би рекле, недисциплината, непослушноста, неправоверноста на женското паметење:

Това безумие виџам љовише во жени, а љомало во мужи. Велаким, имај едни мужи шито љрашуај женише како е веков, кое фелај и кое не фелај, и велиј „Мојата баеџи љризнауеј оти ваквија работи.“ Па груџиј безумен му велиј: „Елбеше, е дал Госјод ум, љовише зајамејила.,, А окајане, зајамејила џаволскошо, дали зајамеју(е) божјошо? А љи, безумне, шито веруеш жена љи, љи кеш како Адам шито љослуша Ева, ља џи исљуди Госјод од рај. И љак едни христјани не љрашуај љойот, кои

*йразници се држии̑, кои се работии̑, љоко љиа учии̑ љојој̑ како да йра-
ви̑ и како да држии̑. А сле̑че сле̑и̑, у љебе очи имай̑? Ти не можеш и
сам да ходиш, а водјако̑ ка си љо зел љо себе да љо водиш? Кој ќе види̑
и̑и̑о ќе речей̑? „Сле̑ец води̑ водјака“ (Пејчиновиќ 1974, 40).*

Во нашите научни кругови општо познат е фактот дека женското паметење, ова и вакво, кое ги памети и поодамнешните, пагански верувања и обичаи, е рехабилитирано со инаугурацијата на концептот на народното знаење, фолклорот, речиси педесетина години подоцна, од страна на Константин Миладинов, во неговиот предговор кон Зборникот на народни песни (1861). Концептот на народноста во експликацијата на К. Миладинов ги инкорпорира и верувањата од „најдлабоката старина“, како и христијанските. Всушност, Миладинов ја подвлекува одликата на народното знаење во своевидната постапка на преслекување, под „ново руво“ да ги зачува најстарите верувања на заедницата: „Меѓу песните в некои живо се одражават глобока старина со верванија, кои се односвит дури на предхристијанските времина, во други тие се смешани со понови идеи; и така една част од песната приналежит на стари, друга на нови времина; а во други се огледвит старината под ново облекло“ (К. Миладинов 1980, 55). Низ трикратно навраќање кон улогата на кажувачките, Миладинов ја елаборира легитимноста на нивното знаење како народно. Најпрвин тие се посочени со општото име жени („Сите почти песни се слушани од жени“). Потоа посебно се именувани оние од коишто се слушнати најмногу песни (Деча Каваева од Струга, Ѓурча Котева од Прилеп и Хаци Марија Х. Томова од Панаѓуриште), за најпосле, со елаборацијата на значењето на плетенката на женското оро во народната традиција, во посветени денови, да биде посочена консензуалноста на заедницата (Lyotard 1989, 34–36), во однос на женското знаење на народните песни. Некогашната, надарена со ум жена, која „запаметила ѓаволското“, сега е појмена во чуварка на народното знаење и паметење, онаа којашто тоа знаење го пренесува на следните поколенија, притоа обезбедувајќи го идентитетот на заедницата во континуумот на времињата.¹

Сопоставувајќи ги во уводот различните идеолошки погледи на Пејчиновиќ и Миладинов во поглед на природата на женското знаење, всушност настојувам да посочам дека во даден културно-историски миг Миладинов упориштето на народниот идентитет го утврдува во многупластие-

¹ Во поранешно проследување детално го изложувам промовирањето на жената како чуварка на народното знаење и идентитет во услови на акустичката општествена врска на заедницата во овој текст на К. Миладинов, – како пресврген миг, односно како ново изнајдено, последно и конечно упориште на народноста и во контекстот на неговата публицистичка дејност воопшто (Аврамовска 2004, 160–171).

то на акустички архивираната меморија, која опстојувала во преданието независно од идеолошки пропишаното институционализирано (во случајов, црковно) знаење. Во даден миг, токму врз основа на таа непослушност, алтернативност во однос на институционализираното, женското знаење и можело да се јави како коректив на дотогаш идеолошки „правоверното“, или, во извесна смисла, „официјалното“.

Во натамошната елаборација, врз основа на неколку примери, ќе се обидам да посочам дека и во текот на XIX век, како и денес, на почетокот на XXI век, женското паметење на Балканот и натаму опстојува во распонот меѓу корективноста и алтернативноста во однос на доминантното колективно паметење.

***Пиреј* на Петре. М. Андреевски – коректив
во дотогашната колективна меморија на Македонците**

Како пример за неговата улога на коректив во однос на колективната меморија на Македонците, секако треба да послужи романот „Пиреј“ на Петре М. Андреевски, во којшто од позицијата на жената, Велика, конечно се поткопува митот за „епската машкост“ во однос на учеството на Македонците во Балканските и во Првата светска војна. При споменот на творештвото на Петре М. Андреевски и на романот *Пиреј*, на којшто секогаш одново му се навраќаме како на споделена приказна на колективната меморија на македонската заедница за периодот на Балканските и на Првата светска војна, пред очи секогаш ни искрснува и стамениот лик на Велика.

Во оваа пригода би сакала да ги апострофирам претпоставките и импликацииите на утврдувањето дека токму објавата на романот *Пиреј* – е, всушност, нова објава на историско (романескно) предание, која веднаш е препознаена и функционира како споделена приказна на колективната меморија за овој период од нашето општествување. Ова е возможно затоа што таа докрај доследно, говорејќи со јазикот на преданието, успева без авторски и раскажувачки интервенции во нарацијата, единствено по пат на врамувањето на различните кажувања, – да ја внесе историската перспектива на кажувањето и со тоа да излезе од темниот вилает на повторливоста во прекажувањето. Притоа, Велика, неусетно, женски, со истрајност и послушание, го избирава правото да го крене својот глас на конечна, задгробна, во светоста на нејзиното погребување консензуално од заедницата прифатена осуда на бесмисленото, братоубиствено војување на нејзиниот сопруг Јон и другите соселани, на страните на

спротивставените војски во овие војни: српската (во која се бори Јон) и бугарската (во која се бори неговиот брат, Мирче).

Двата аспекта на овој уснопоетички раскажан роман како објава на ново предание се: 1. воведувањето (со уснопоетички средства) хронолошки ред во поединечните кажувања, како сопружничка и семејна повест, и 2. рамковното сведување на сето кажување на идеолошката (задгробна) пропозиција што ја поставува Велика, којашто конечно и за навек го осудува – Јон.

Пред-приказни: *Темни кажувања*

Првиот аспект најдобро би бил поткрепен доколку веднаш, на почетокот, се посочи на кој начин до појавата на романот на Андреевски опстојуваат и се восприемаат кажувањата за овој период од нашата историја. Несомнено најилустративен пример во оваа смисла би била збирката сведоштва *Темни кажувања*, приредена од К. Ќамилов, С. Јаневски и М. Јовановски², чиешто приказни ќе бидат инспирација не само за Андреевски туку и за бројни други културни дејци во нашата средина.

Најнапред, значи, неколку збора за овие приредени *Темни кажувања*, кои во седумдесеттите години циркулираат како лектира за шесто одделение, та како лектирно четиво имаат широка рецепција во заедницата. Но токму едно од овие сведоштва, „Од Дебарца до Дијар-бекир и назад“ (1975: 3-25), раскажано од Наумовски Иванов Крсте од село Врбјани – ќе послужи како предлошка за сценариото на филмот *Најдолгоиот ѓаџи* (сценарио: Петре М. Андреевски, режија: Бранко Гапо, 1976) – во кој е тематизиран постилинденскиот период низ страдањето на осудените Македонци на затвореништво во Мала Азија. Воедно, ова е и уводното сведоштво кое нè воведува во светот на *темниите* кажувања. Последното, пак, „Жени измаченки...“, е на „тетка Павлина“, (Павлина Пројчева – Хаџи Панзова, на 80 години од Титов Велес“, 1975, 121–125), која раскажува како конечно жените се имаат досетено да го суредат Нуредин-ага од кого жените во селото дерман немале. Првото и последното кажување се однесуваат на отоманскиот период. Меѓу нив се вброени уште десет кажувања, од кои повеќето исто така реферираат на овој период, но и такви кои реферираат и на подоцнежни периоди, на периодот на Балканските, на Првата, па дури и на Втората светска војна. Посебно се истакнува кажувањето приредено под наслов „Илинденка“ (1975, 82–91), при што се наметнува заклучокот дека приредувачот нема

² К. Ќамилов, С. Јаневски и М. Јовановски. *Темни кажувања*. Македонска Книга/Наша Книга, Скопје: 1975.

интенција да ги подреди кажувањата воден од историографскиот порив за воведување „хронолошки ред“ во овие кажувања. Да имал таков порив (приредувачот), веројатно кажувањето: „Од крв да бегаш, на крв да удриш“ (чијашто тема е подвојувањето на македонскиот општествен субјект на почетокот на векот на „бугарофили“ и „србомани“), би требало да биде вброено меѓу завршните кажувања, непосредно пред кажувањето „Илинденка“, во кое кажувачката говори и за внуците-партизани. Наместо тоа, приредувачкиот тим од лавиринтот на темните кажувања завршно излегува со приказната за „вечното повторување“ на приказната за грабнатата девојка прославена во ликот на Цвета и во драмата *Македонска крвава свадба* на Војдан Чернодрински.

Не е тешко да замислиме на кој начин шестоодделенецот во седумдесеттите успеал да се движи низ овој лавиринт на вечната повторливост на митските приказни, во којшто години ретко или одвај се спомнуваат, па временското лоцирање на раскажаните собитија мора дополнително да се реконструира со помош на други, вонтекстовни знаења за овој период. Просторот на овие темни кажувања докрај останува лавиринт. Не само за шесотоделенецот. Тој е пред сè приредувачки така зададен, па сосема оправдано се наметнува прашањето не е ли и самиот приредувачки тим вовлечен во неговата утроба, која чудесно се раздишува во нови непрегледни ниши на утробната темница. Оттаму *шемни* – овие кажувања. Ништо во нив не укажува на светлината на излезот – историскиот излез од лавиринтот на приказните на вечната повторливост или вечното враќање. Она што во нив недостасува е токму историографската парадигма или визура (и на рамништето на одделното кажување – кое никогаш не е лоцирано во историскиот тек на времето со наведување на годината, и на рамништето на композициската устроеност на збирката – со оглед на тоа што приреденоста на кажувањата не е дадена во хронолошки след).

Раскажувачката умешност на Андреевски се огледува во тоа што токму на истиот начин – без наведување години и места – уснопоеетички, со доследно спроведена структура на врамувањето, го распостила неговиот историски контекст – недвосмислено посочувајќи ја македонската наспроти *акустиички*³ туѓите културни заедници. Но исто толку умешно на женското знаење му е атрибуирана позиција на огласувањето од вте-

³ Културната туѓост во романот е означена акустички – во туѓоста на српската лексика во говорот на Јон, кој војува на страната на победничката војска во Првата светска војна и во туѓоста, односно другоста на фокализацијата на бугарскиот наоружан војник во текот на Втората светска војна (во рамковната приказна со која отпочнува романот).

меленоста во автентичната усност на заедницата. Оттука, на женското знаење му е доделена и проактивната улога на творечко и пропозициско надоврзување во натамошното проследување на вистината за времињата, во случајов, Балканските војни и Првата светска војна – од македонска, односно Великина, консензуално прифатена перспектива.

Конечната рамковна пропозиција на романот, поддршката која сите соселани ѝ ја даваат на Велика и притоа никој не го споменува Јоновото име меѓу имињата на нејзе блиските покојници, воедно значи и објава на едно ново предание на заедницата, коешто му е адресирано на Роден, шестото дете на Јон и Велика, родено по татковата смрт, кому мајка му никогаш му нема зборувано за татка му. Повеста за татка му ќе му биде во вид на предание соопштена во посветено време, на денот на погребувањето на мајка му, низ кажувањата на Дуко Вендија, кои им се придружуваат на кажувањата на Јон и Велика. Конечно, романескното предание на *Пиреј* низ посмртната желба на Велика да не биде погребана со него, го осудува Јона во неговото непризнавање на поразеноста во бесмисленото војување, кое ќе биде причина и за неговата „победничка“ надменост. Оваа рамковна романескна пропозиција, како тотализирачки план на нарацијата, кој воедно ја воведува и историската дистанца, служи и како голем чадор под кој се воведени бројни странични приказни и кажувања од турско, српско и бугарско време. Но, конечно, сите се (рамковно) сведени и устроени според рамковната пропозициска идеолошка точка што ја изрекува Велика, а ја прифаќа сета заедница, со која конечно е поткопан митот за „епската машкост“. Поимот на „епската машкост“ во проследувањето на романот *Пиреј* на Андреевски го спомнува Атанас Вангелов, укажувајќи дека „*ејскајџа машкосџи во овој роман има функција да џи доведе во џираџични околносџи речиси сџије јунаци кои ја имаат џа за основно својсџиво и за крајна цел*“ (Вангелов 1982, 437). Моето дополнување на ова утврдување ја посочува позицијата од која конечно оваа вистина е соопштена како предание – идеолошката позиција на жената, Великината. Затоа и не е случајно што овој роман писателот им го посветува на неговите баби „Велика, Милка и Севда, наместо запалена свеќа на нивниот гроб, иако знам дека ова е мало пламенче за да ја угрее нивната бескрајно испустена душа“. Веројатно и нивните кажувања имаат свој удел во кажувањата на Велика од романот, а секако, и кажувањата на баба Мара, чиешто кажување: „Ти се смејш оти ти е арно, а јас плачам оти ми е лошо“ писателот ќе го чуе во Мариово и ќе го запише во прво лице во рамките на патописот „Едно видување со Мариово“ од книгата *Неверни џодини* (Андреевски 1974, 25–26). Кусото сведоштво на баба Мара за нејзиниот живот, кое отпочнува со реченицата: „Мојто мажење

да не го даде господ на другото“, битно се совпаѓа со Великината нарација за распадот на брачната и на семејната слога во виорот на Првата светска војна. Веќе во оваа своја книга поднасловена – „записи, искази, прераскази“, која му претходи на романот *Пиреј*, Андреевски започнува да се потпира на сведоштвата на своите сонародници. Сведошниот карактер на *Пиреј* е сугериран со раскажувачката структура на романот, додека неговиот трет роман, *Небеска Тимјановна*, е романизирано сведоштво на Уранија Јурукова⁴ за партиципацијата на Македонките и Македонците во антифашистичкиот отпор за ослободување на територијата на Грција во Втората светска војна, како и за голготата на Македонците во текот на граѓанската војна во Грција и, конечно, нивниот егзодус, бегството пред заканата на геноцидот. Нејзиното име, токму со оглед на оваа нејзина романизирана биографија, којашто е инспирација и за театарската претстава *Колку ѝајџи ѝпреба да умреме* на Битолскиот народен театар, во режија на Владимир Милчин, е сигнатура за сведошно огласување по однос на овој период од македонското историско опстојување, за кое подоцна повеќе ќе стане збор. Но во овој контекст уште еднаш би го подвлеква фактот дека сведошната, уснопоетичка структура на романите на Андреевски е прва појава во македонската литература која му допушта на женскиот глас да се огласи во сведошната јас-форма.⁵

Интересно е да се проследи и тоа дека во текот на 20 век, во сведоштва и огласувања по повод војните и судирите, женската идеолошка позиција, не само во Македонија туку и на Балканот, ја има истата улога како

⁴ Уранија Јурукова (1926, Изглибе, Костурско – 2014, Скопје), потекнува од револуционерно семејство. Нејзиниот дедо бил учесник во Илинденското востание. Член е на Комунистичката младина на Грција (од 1940), и на Комунистичката партија (од 1942). Како активен член на НОБ – ЕЛАС (6.4.1941 – 1945), извршува повеќе функции. Од почетокот на 1943 до 1945 година била секретар на КПГ во женската организација во пет реони. Од август 1944 година се вклучува во македонскиот баталјон „Гоце“, односно Егејската бригада во Југословенската армија како комесар на чета. Од јули 1945 година станува секретар на НОФ и КП на Македонија во околицата Преспа и секретар на АФЖ во Костурскиот округ. Била член и на Секретаријатот на Сојузот на демократските жени во Грција. На првата конференција на Комунистичката организација на Егејска Македонија била избрана за член на Извршниот комитет на Централниот комитет. На 9 октомври 1949 година е обвинета дека била агент на Југославија за време на Информбирото и испратена е прво во затвор во Албанија, а потоа во СССР сè до 1956 година, до смртта на Сталин. По ослободувањето заминува за Македонија, каде што почнува нејзината потрага по единствениот син Борче Пировски, кого го раѓа во Битола во 1947 година и таму го остава. Детето, пак, заедно со други деца-бегалци е префрлено во детски домови во Чехословачка и во Романија, каде што го пронаоѓа по отслужувањето на робијата.

⁵ Подробна наратолошка анализа на романот во поглавјето „Небеска Тимјановна: Sprema историски дејственото бидување во спротивставеноста на усната и писмената историја на заедницата“ (Аврамовска 1999, 188–217).

онаа на Велика: 1. Се огласува како чуварка на автентичната акустичка општествена врска на заедницата („музичката група *Байчорки* во Македонија), 2. Чуварка на биолошкиот континуум на заедницата (сведоштва на жените за егзодусот на Македонците од Грција) 3. Се огласува субверзивно во однос на епската машкост во воените судири кои го проследија егзодусот на Македонците од Грција и особено во ова смисла во поново време, по повод воените судири коишто го проследија распадот на СФРЈ – во епистоларниот проект *Вешероџи оди на југ и сврћува на север* (1994) и романот на Славенка Дракулиќ, *Како да ме нема* (1999).

Чуварка на културниот и на биолошкиот континуум

Во однос на Втората светска војна и нејзините последици на балканската сцена, женската меморија долго се огласува единствено фолклорно, токму онака како што пишува Константин Миладинов во Предговорот на Зборникот со народни умотворби стотина години порано. Овде првенствено ја имам предвид музичката женска група „Бапчорки“ (основана 1970), во чија песна се огласува паметењето на загубениот топос на домувањето во светот – селото Бапчор во Егејска Македонија. За овој загубен топос пишува писателката Кица Колбе во нејзината книга *Егејци* (1999), која има активна рецепција во Македонија, но и во странство (Капушевска 2008, Ioannidou). Во оваа пригода, меѓутоа, овде ќе го проследам описот на местото што таа ми го проследи во приватна преписка и во кој еднакво е видлива болката на загубеното домување и кај неа, припадничка на следната генерација, на децата на некогаш изгонетите од домашните огништа. Кица Колбе е, имено, ќерка на една од четирите Бапчорки, на Лета Барциева.

Пименико – ѿоа е сегашиноѿо име на месѿоѿо на кое некогаш се наоѓало селоѿо Байчор. Применико значело ѿасишиѿе, ми велайѿи ѿѿе шѿѿо знааѿи зрчки. Таму нема ѿовеќе ниѿѿу една сочувана куќа, од ѿѿе ѿпрекрасни зрабѿи на два и ѿѿри каѿѿа, само ѿо некоја зрамада од бели камења, небаре бели човечки коски, се здогледува нис чесѿароѿи и зусѿаѿѿа шума која израснала ѿѿаму, каде шѿѿо ѿорано минувал живоѿоѿи. Сѿѿои само урнаѿѿинаѿѿа од училишиѿѿѿо и цркваѿѿа Св. Ѓорѿѿи, чѿи враѿѿи во договор со владиѿаѿѿа во Лерин зѿи засѿдал еден човек од Байчор, ѿовраѿѿѿѿѿи од Канада во Грѿѿѿа. Тоа е единсѿѿѿѿѿѿѿа црква во која не може да се влезе. (29.09.2014)

За конкретниот идентитет на Бапчорките помалку се знае. Тие остануваат популарни токму по нивното уметничко име, со кое – токму од средиштето на загубата – го означуваат нивното втемелување во светот и огласувањето. Во песната, во нејзиното паметење, во нејзината акустич-

ка, музичка изведба и пренос, не само што самите одново симболички го освојуваат загубениот топос на домувањето туку му го пренесуваат и на поколенијата. Песните на Бапчорките мигновено ги препознаваме, „Твоите очи Лено“, „Мори чупи костурчанки“, „Ајде поминувам, мори, заминувам“, и многу други, кои благодарение на интерпретацијата на овие жени се спасени од заборавот. Во моето детство често беа емитувани на РТС, а денес живеат и во песните на нови, млади интерпретаторки и музички групи, и во нови аранжмани („Синтезис“, „Љубојна“, „Баклава“ итн.). За самите Бапчорки писателката К. Колбе ми го соопшти следново:

„Бапчорки“ е жрупа од четвори ијачки, од кои денес се живи само две: мајка ми Лејла Барџиева и нејзината прва брајучејка, иејка ни Досџа Донева. Дружиите две жени веќе се починале, иејка Васка и иејка Леф-иерија, не им ги паметам повеќе презимињата. Името жрупата го доби по селото Бапчор, кое повеќе не постои. За Бапчор пишував во мојата книга „Егејци“. Жрупата беше формирана 1970 во Скопје со поддршка на Македонското радио, на Живко Фирфов, но и по иницијатива на многу други личности, пред сè, на Фана Мариќинова, која беше првата што ја поведе мајка ми, а и многу жени од дружи села од Егејска Македонија, молејќи ги да ги испеат песните од нивниот крај. Минатата недела мајка ми ми рече дека тата самата се сеќавала на околу седумдесет песни и ие ги испеала за Радиото со „Бапчорки“, но неколку и сама, во соло изведба. Живко Фирфов им раскажал при првата проба дека тој уште кусо по Граѓанската војна одел во егејските прифатилишта и тега и ги молел жените да ги испеат песните од Егејска Македонија, за да ги мелографира. Ниту една жена не сакала да зајее, од длабока туга. Требае да минат триесет години за да зајеат ие како жениите во „Бапчорки“, кои во војната беа млади девојки. Бапчор не постои повеќе, но песните живеат, за кои мајка ми вели дека се нејзиното „дома“. (29.09.2014)

Достасува да се преслуша која било од нивните песни (катадневно достапни на веб-мрежата), за да станат излишни сите објаснувања за вредноста на зачуваниот културен идентитет во интерпретацијата на песната. Сè дури живее песната, нејзината изведба, ќе живее и автентичниот дух на Македонците од Костурско – акустички споделената општествена врска на заедницата. Но битно е да се напомене и тоа дека до периодот на појавата на „Бапчорки“, освен со популарноста на романот *Црно семе* (1966) на Ташко Георгиевски – пошироко не се актуализира проблемот на прогонетите Македонци во текот на Граѓанската војна во Грција. Впрочем, за нивниот статус во Македонија во дадениот период во поново време говори романот на Ермис Лафазановски, со знаковит наслов *Историја на луѓето што умреа од сирив* (2012). Првата поширока ак-

туализација на „егејскиот“ културен идентитет е снимањето на нивните народни песни во изведбата на „Бапчорки“ и една година подоцна, со продукцијата на филмот *Црно семе*, според сценарио на Т. Георгиевски, во режија на Кирил Ценовски.

На самиот крај на осумдесеттите се јавува и романизираната биографија на Уранија Јурукова, *Небеска Тимјановна* на Петре М. Андреевски, за која понапред стана збор. Пред истекот на милениумот, деценија подоцна, Кица Колбе ја објавува нејзината прва книга *Егејци*, а потоа следуваат и *Снегош во Казабланка* (2006) и *Жениџе Гаврилови* (2009). Романите на Колбе се израз на траумата, „лична и колективна“ (Капушевска 2008, 111–123), во доживелицата и спознанието на следната генерација. Токму онака како што тоа е прочитано од страна на Ендрју Вахтел (Wachtel) и во романот *Жениџе Гаврилови* во кој се проследени судбините на три генерации жени во семејство низ отсликот на судбината на едната во судбините на другите, при нивното настојување за интегрирање на сопствениот идентитет во поширокото европско семејство на споделени културни вредности. И во кои романи, конечно, прочитот на грчката критичарка, на трагата на Адорновото поимање, го препознава истото *ѝкаење* на текстот како обид за симболичко владеење со загубениот семеен дом, колку што се и костурските песни, според нејзиното кажување, симболичко враќање „дома“ на Лета Барциева.

Учинокот на овие симболички враќања дома се огласува во најмала рака корективно наспроти официјалното писмо на историјата што го испишува „победникот“, или уште попрецизно, тие се огласуваат како надомест по однос на личната и колективна траума на замолчаност во историската онеправданост. На линијата на корективноста на официјалното писмо на историјата се огласува и микроисторискиот проект на запишување на женските сведоштва на бегалската повест на децата од Егејска Македонија. Лидија Стојановска и Ермис Лафазановски ги запишуваат сведоштвата на десет Македонки, активистки на антифашистичкиот отпор на територијата на Егејска Македонија за учеството и организацијата на македонските жени во Втората светска војна и во текот на Граѓанската војна во Грција во текот на која следува и нивниот егзодус (Стојановска, Лафазановски 2002). Меѓу нив се први вброени сведоштвата на активистките Уранија Јурукова и Евдокија Фотева, но и на повеќе воспитувачки задолжени да ги проследат децата-бегалци до нивните прифатилишни центри во повеќе земји (Унгарија, Полска, Русија) и да се грижат за нив (на пример, сведоштвото на Мита Сомова Настевска, стр. 67–78), како и на самите деца-бегалци (Марија Паризова, стр. 79–88). Секое од вброените кажувања на жените-борци, болничарките, воспитувачките,

девојчињата, открива нов аспект на мозаикот, кој ја плете визурата на историското поимање на женската ситуација во периодот на конфликтот: нивната борба, родова организација, изложеност, загрозеност и (по)жртвуваност. Еден случај на (по)жртвуваност открива сведоштвото на Марија Паризова, која по враќањето во Македонија, Прилепско, од бегалското прифатилиште во Унгарија, каде што имала можност да учи, е принудена да се откаже од школувањето во полза на нејзините браќа и да го помага домаќинството садејќи тутун, што, секако, е родово аспектирано сведоштво. Овие родови аспекти на сведошниот испис се критички проследени во двете студии на приредувачите, во вториот дел на книгата, кои отвораат поширока културолошка перспектива на проследувањето. Заокружувајќи го овој аспект на изложувањето, меѓутоа, би сакала да спомнам еден бегло загатнат аспект на женската меморија во овие сведоштва, на проблемот на военото злосторство на силувањето на жените, кое се спомнува како избегната опасност во сведоштвото на Уранија Јурукова (2002, 19), и кое во историографските и културолошките проследувања во Македонија, а и на Балканот, најчесто останува поттурнато надвор од фокусот на проследувањата на военото злосторство. На впечатлив начин овој тип злосторство е централна тема на романот на Дракулиќ, романизирано сведоштво на млада Муслиманка заробена во некој од српските логори во Босна во текот на 1992 година. Токму овој аспект на осведочување на женската воена траума е еден од клучните во подривањето на епската војничка и јуначка машкост – на кој допрва се наложува да му биде посветено сериозно културолошко внимание – во контекст на злоупотребата на жената во нејзината улога на чуварка на биолошкиот континуум на заедницата и на културниот (во продолжената социјална грижа за подмладокот), во кои својства доминантно се огласува и во овие сведоштва.

Субверзивноста на женското антивоено сведоштво

Женските свидетелски огласувања во поново време, конкретно, по повод етничките судири на територијата на СФРЈ кои доведоа до граѓанска војна и распад на социјалистичката федерација, сè поотворено настапуваат од позиција на родовата другост, против војната, а во име на неприкосновената афирмација на животот и неговото разнообразие.⁶ Епистоларниот

⁶ Распадот на големите нарации го поттикна женското сведошно огласување за сексуалното злоставување на жената и во периодот на тоталитарниот режим, на пример, во автобиографското сведоштво на Жени Лебл за нејзината „голооточка“, всушност „светигргурска“ повест. Жените отслужуваат казна на соседниот остров „Св. Гргур“, кој, меѓутоа, одвај е препознатлив како топос на женското страдалништво во тоталитаризмот во колективното знаење на социјалистичката и постсо-

проект „Ветерот оди на југ и свртува кон север“ (Jovanović. B at all 1994) на авторките Билјана Јовановиќ и Радмила Лазиќ (Србија), на Рада Ивковиќ (Хрватска), и Маруша Кресе (Словенија/Германија), е реализиран во настојувањето низ заедничката преписка во проследувањето и коментирањето на дневнополитичките случувања во нивните земји остро да го крене гласот против воените судири на територијата на тогашна Југославија. Она што им е заедничко на нивните дневни коментари на случувањата во сопствените земји е нагласено женската позиција на виспрена, напати духовита, но остро и недвосмислено спротивставена позиција на машката игра и вештина на војувањето и неговото подгревање како нужност од судбинска важност за нацијата, нејзиниот опстанок и достоинство. Станува збор за непренебрежливо сведоштво, за вдохновени страници (во кои особено незаборавно се огласува писателката Билјана Јовановиќ), кои моќно се огласуваат наспроти забревтаниот механизам на војната, а од позиција на женска опсервација на настаните, воедно космополитска и афирмативна во прославата на животот, љубопитноста, отвореноста кон светот. Во поинаков контекст на изложувањето, особено би било упатно поподробно посочување и анализа на нивниот субверзивен дискурс во однос на „машкиот испис“ на историјата на дневнополитичките случувања кон кои е насочена нивната опсервација. Во нивните искажувања, машкиот национален патриотизам се огледува во лицето на спротивставениот друг. Но, како и во подоцнежниот случај на рецепцијата на романот на С. Дракулиќ, позитивната рецепција во странство на овој проект, емитован и награден како радиоемисија во Германија (1992), како само да ги потсилува домашните коментари кои во дадениот период го доведуваат во прашање „патриотизмот“ на спомнатите авторки. Подоцнежната публикација на проектот во книга, во Белград, со наслов на „ијекавица“, е уште една фрлена ракавица пред лицето на разулавениот национализам на територијата на тогашните југословенски простори. Таа публикација ја проследува и поддршката на многу други југословенски дејци и организации, потпишани на крајот од книгата, кои исто така се огласуваат против лудилото на војната. Нивниот глас, меѓутоа, останува заглушен од татнежот на боиштата и неговото умножено ехо во медиумите и дневниот печат. Останува денес, од временска дистанца, да биде актуализирано неговото суштествено значење на одважно огласена алтернатива на женскиот поглед, на женската чувственост и култивираност во одбрана и афирмација на животот – пред сè.⁷ Би мо-

цијалистичките заедници, што, исто така, говори за отсутноста и пренебрегнатоста на женското сведоштво во колективното паметење (Lebl 1989).

⁷ Текуштиот епистоларен проект на Миљенко Јерговиќ (Сараево/ Загреб) и Светислав Басара (Белград), од кој досега е излезен првиот том под наслов Тушта и

жело да се рече дека и разврската на романот на С. Дракулиќ, односно на младата Муслиманка чија повест ја пренесува романот, конечно, ја потврдува истата вистина.

Романот *Како да ме нема* на Славенка Дракулиќ (првообјавен на англиски под насловот *S -a novel about Balkans*, 1999⁸), е фикционализирано сведоштво на младата Муслиманка за нејзиното повеќемесечно искуство во текот на 1992-та, на заробена, понижувана и силувана во женскиот логор под српска управа сместен некаде неодредено меѓу ридестите предели на територијата на Босна и Херцеговина, но извесно – во близина на нему соодветниот машки затворенички логор

Романескната приказна го проследува животот на оваа учителка на замена во едно босанско село, инаку сараевчанка, во периодот од нејзиното заробување (пролетта 1992 г.) до нејзиното ослободување и транспортирање во бегалски камп крај Загреб пред крајот на 1992 г., потем проследување со бегалски пасош до прифатилиштето за бегалци во Стокхолм во 1993 г., каде што најпрвин е прифатена од нејзина некогашна соученичка и набргу (во рок од околу два месеци) по пристигнувањето, од шведските власти добива на располагање стан во којшто ќе ги дочека и породилните болки.

Раскажаното време е прстенесто опфатено со завршната дилема, со неа и отпочнува кажувањето (што со породот, со непосакуваното дете, резултат на мноукратното силување во логорот), чиешто разрешување значи и подотворање на вратата за надминување на сето трауматично искуство?

Младата сараевска учителка конечно го прифаќа детето, прифаќајќи ја и вкоренатоста во сопственото минато, со навестување дека иднината можеби некогаш на оваа млада жена ќе ѝ ја донесе можноста да ја состави сопствената располовеност, сопствената отсуственост од сопствениот живот, од сопственото тело, кое го напушти пред ужасот на војната што го збриша сето негово некогашно достоинство и воопшто можноста тоа да се доживува како „своє“. На крајот од романот е приредена белешка што сето раскажано го втемелува во фактицитетот на објавата како сведоштво на С., која подоцна е повикана да сведочи во Хаг пред судот за воени злосторства против човештвото против Командантот на логорот.

тма (2014), и кој досега доживеа четири изданија, а деновиве се очекува да излезе и вториот том на нивната преписка, во моето поимање, барем, а со оглед на настојувањето да ги премостат бариерите меѓу крватската и српската книжевна и културна јавност, е одек на некогашната преписка на спомнатите авторки.

⁸ На хрватски е публикуван во 2010 година под насловот *Kao da me nema*, воедно наслов на сценариото и филмот на ирската режисерка Вилсон (2011).

Романот *Како да ме нема* постигна комерцијален успех во странство, а според него снимениот филм на ирската режисерка Вилсон (Juanita Wilson, *As If I were not there*, 2011), во Ирска беше награден како најдобар филм за сценарио и режија.⁹ Наспроти бројните пофалби во странство, беа чести особено блогерските одгласи на хрватската јавност во кои на Дракулиќ ѝ се забележува непатриотски („бапски“, „вештерски“, „профитерски“), со еден збор, инаков, предавнички став. Еден аспект на забелешките на критиката (и онаа од странство) можат да се прочитаат во рамковниот контекст на излагањето на Давид Вилијамс под насловот „Хорор – Порно – Здодевност“¹⁰: Културна економија на постјугословенското страдање“. Комерцијалниот успех на романот на Дракулиќ е овде една од причините за доведување под сомнеж на нејзиниот писателски ангажман. Вилијамс ќе констатира:

Во еден од есеите на книгата „Култура на лажите“, Дубравка Угрешиќ поставува едно претониорно укажување дека во постјугословенскиот контекст, „човечката несреќа лесно се преобразува во интелектуално и артистично порно“. Ако прифатиме дека дисинктивното постјугословенско искуство на посткомунизмот беше навистина маркирано како „хорор – порно – здодевност“ (наслов на неодамнешно издание за постјугословенската транзиција¹⁰), тогаш писателите, филмските работници и актериите на регионот се имаат соочено со бројни естетички и етички предизвици. Повлекувањето во нереференцијалниот ларипуларистички вид на естетизам и издорирањето на ужасот на војната, на силувањето, на суровоста, на масовните дислоцирања и поствоениот очај, речиси сигурно претставува етички пад. Сепак со оглед на тоа што источноевропскиот страдање веќе долго е популарна и профитабилна стока на глобалниот (односно западниот) пазар, претставувањето на постјугословенскиот хорор е неизбежно проколнато со сеништата на војеризмот, експлоатацијата и претворањето на страдањето во стока на пазарот (Williams, David. 2013).

⁹ Индикативно е, притоа, што филмот беше сниман на повеќе локации во Македонија, со доминатно македонска актерска екипа и Наташа Петровиќ во насловна улога. Во дел од актерската екипа ги среќаваме: Свезда Ангеловска, Јелена Јованова, Софија Куновска, Филип Пешов, Иво Стојановски, Зоран Трајковски и др. Тоа што филмот е снимен на неутралната војната македонска територија, со македонски актери, самото dostatно говори за сè уште горештиот наратив на воената траума за сите засегнати страни во конфликтот и сценариото: Босна и Херцеговина, Србија и Хрватска, коишто во сценариото, наспроти романот на Дракулиќ, се обезличени до препознатливост, барем во моетовидување, а спротивно на утврдувањата на Стефан Харпер, кој на филмот му префрла национална ангажираност (Harper 6.6.2012).

¹⁰ Авторот овде реферира на зборникот трудови што се појави во издание на загрепскиот Институт за етнологија и фолкористика (Ines Prica & Tea Škokić 2011

Се чини дека темата на силувањето на жените во војна, која било војна, лесно бидува влизната во порнографскиот значенски потенцијал. Најнапред затоа што станува збор за толку вообичаена приказна, небаре за вообичаена колатерална штета при војувањето, што навистина станува збор за стереотип. Сигурна сум дека дилемата да се молчи или да се говори не би си ја поставувале доколку не беше во прашање силување, односно секс. Верувам дека никој нема дилема дали треба да се молчи или да се говори за жртвите на холокаустот. Ниту некој би се дрзнал и приватно и јавно да го постави прашањето за мотивите на авторите на книгите и филмовите кои го осведочуваат овој злостор над човештвото независно дали и колку симболички или финансиски профитирале авторите на тие дела. Нема ништо порнографско ниту скандалозно во романот на Дракулиќ, ниту во филмот на Вилсон, освен можеби што јавно се дрзнуваат да се огласат по однос на силувањето како воено оружје, односно стратегија. Овој роман на Дракулиќ се огласува со женско сведочење од средиштето на оној молк во романот на Ирена Врљак, *Пред црвениот ѕид* (1994), кој се насетува во последната прекината реченица, а Андреа Златар го коментира на следниот начин: „Паметењето го нема веќе, пишувањето е мака“. Се чини дека на автобиографското женско паметење во дадениот миг му се има наложено префигурација во контекстот на колективното. Паметењето го има или го нема. Го има и останува она кое се креира, кое се наложува како вредно и значајно за колективно паметење. Секое колективно паметење е *уметнички обликувано* паметење: *фолколорно* или *авторско*. Единствено правилно формулирање на дилемата која се поставува како етички проблем во однос на силувањето како наративна тема, всушност, е следната: треба или не треба да се памети воениот злостор над човештвото – силувањето. Одговорот на тоа прашање, за секој што (евентуално) си го поставува, е воедно и одговор на прашањето треба или не треба уметнички да се проговори за овој злостор. Притоа, несомнено е дека уметничкиот облик е единствениот облик што го овозможува неговото колективно паметење. Се разбира, и на ваквите тврдења може да им се приговори и да се расправа за нив. На пример, Ернст фон Алфен, кој посочува дека мемориските практики, како што се траумата, холокаустот, геноцидот и миграциите, сочинуваат засебна естетика та се прашува дали тие треба да бидат разбрани како апотеоза на меморијата или, напротив“ како симптом на една силна мемориска криза поради страв од забораване?“ (von Alphen 2007, 81–99).¹¹,

¹¹ Многу од аргументите на дискусијата на оваа тема теориски се веќе загатнати и во нашата книжевна и научна средина во рамките на проектот Насилство и уметност (ed. Kulavkova 2007). Нивните појдовни премиси, но и заклучоци и натаму остануваат се отворени за активна рецепција во контекстот на македонската критичко-те-

воедино укажува на опасноста тие да допринесат кон уништување на меморијата одошто кон нејзина презервација. Но за да го поставиме ова прашање, најнапред треба да постои меморија во некој од институционализираните дискурси на книжевноста, уметноста, науката. Во поглед на военото злосторство врз , особено на Балканот – се чини дека таквата меморија доминантно отсуства. Во такви услови, да се отфрла поводот за нејзино довикување, обликување, - без да се понуди каква било друга алтернатива, во најмала рака е неодговорно.

Референтна литература

- Аврамовска, Наташа. 1999. *Травесџија на уснајта историја – раскажувачкиот кријштограм на Петре М. Андреевски*. Скопје: Менора.
- Аврамовска, Наташа. 2004. „Публицистичката дејност на Константин Миладинов“, *Димитрија и Константин Миладинови*, стр. 160–171, Скопје: Институт за македонска литература.
- Андреевски, Петре М. 1974. *Неверни години* Скопје: Македонска Книга.
- Андреевски, Петре М. 1982. *Пиреј*. Скопје: Мисла.
- Андреевски, Петре М. 1989. *Небеска Тимјановна*. Скопје: Наша Книга.
- Вангелов, Атанас. 1982, стр. 430–444, „Првата светска војна и македонското прашање“, Андреевски Петре М., *Колнајто време*, Скопје: Мисла.
- Дракулиќ, Славенка. 2014 (2010/1999). *Како да ме нема*, прев. Н. Аврамовска, Скопје: Евробалкан.
- Jergović, Miljenko / Basara, Svetoslav. 2014. *Tušta i tma*. Beograd: Laguna.
- Jovanović, Biljana; Iveković, Rada; Krese, Maruša; Lazić, Radmila; 1994. *Vjetar ide na jug I obrće se na sjever*, Beograd: Radio B92.
- Колбе, Кица. 1999. *Еџејци*. Скопје: Култура.
- Колбе, Кица. 2006. *Снегои во Казабланка*. Скопје: Три.
- Колбе, Кица. 2009. *Жениите Гаврилови*. Скопје: Табернакул.
- Капушевска, Лидија. 2008. „Индивидуалната и колективната меморија како траума (интерпретација на *Еџејци* и *Снегои во Казабланка* на Кица Колбе), стр. 111–123, *Интерпретации. Меморија и уметност*. Скопје: МАНУ.
- Kulavkova, Kata. 2007. *Interpretations. Violence & ART. European Research Project for Poetics and Hermeneutics* Vol. No.I: Skopje: MANU.
- Лафазановски, Ермис. 2012. *Историја на луѓето што умреа од сѐ прав*. Скопје: Магор.

- Lebl, Ženi. 1989. *Ljubičica bela*. Gornji Milanovac: NIP Dečje Novine.
- Lyotard, Fransa. 1989. *Postmoderno Stanje*. Novi Sad: Bratstvo Jedinство, Svetovi.
- Миладинов, Константин. 1980. *Избор*. Прир. Гане Тодоровски. Скопје: Матица Македонска.
- Стојановска, Лидија; Лафазановски, Ермис. 2002. *Еџодусој на Македонциите од Грција*. Скопје: Евробалкан.
- Пејчиновиќ, Кирил. 1974. „Поучение свакому христијану како подобает празновати празници господских и свјатих и како подобает причаститисја сјатое причештение“. *Собрани текстови*, Скопје: Македонска Книга, стр. 19–47.
- Williams, David. 2013. “Horror–Porno–Ennui”: The Cultural Economy of Post-Yugoslav Suffering, in Books of Abstract: “Cultures of Economy in Southeastern Europe” – 4th Workshop of the DAAD network “Media and Memory”, Sarajevo 15–18 may 2013.
- Harper, Stephen. 2012. “Rape, Trauma and Propaganda: Juanita Wilson’s As If I Am Not There. In: “Relative Autonomy: Media Criticism and Reviews (<http://www.relativeautonomy.com/blog/2> постирано на 6.06.2012).
- Ќамилов, К. Славко Јаневски и Мето Јовановски. 1975. *Темни кажубања*. Скопје: Македонска Книга/Наша Книга.
- von Alphen, Ernst. 2007. The Destruction of Memory, *Interpretations. Violence & ART. European Research Project for Poetics and Hermeneutics* Vol. No.I: Skopje: MANU.
- Wachtel, Andrew. The Novel as Career of Cultural Values: Kica Kolbe’s The Gavrilov Women.
- https://books.google.de/books?id=IPYx8lZVBFgC&pg=PT309&lpg=PT309&dq=kica+kolbe&source=bl&ots=hn3Ksv9reb&sig=x0Cklab4L2l0cPWKxX79NCs5IzY&hl=de&sa=X&ei=Bp0gVKn_DISgyAPZz4KwAQ#v=onepage&q=kica%20kolbe&f=false
- Ioannidou, Alexandra. Concealment and Distortion, or: The true story of the “Egejci”. http://www.academia.edu/6236306/Concealment_and_Distortion_or_the_True_Story_of_the_Egejci

Natasha AVRAMOVSKA

WOMEN REMEMBERING THE BALKANS

The paper is focused on the specificity of voiced memory when examining the remembrance of conflicts and wars that have taken place throughout the twentieth century, particularly taking into consideration the role that women's memory played in the Macedonian community of the 19th century based on the testimonies of Kiril Pejčinovic and Konstantin Miladinov.

Through the example of Petre M. Andreevski's novels, the epistolary project "The Wind Travels Southwards and Takes a Northern Detour" (Jovanovic, Lazic, Krese, Iverkovic) and Slavenka Drakulic's novel *As If I Am Not There*, as well as Juanita Wilson's film adaptation, this paper attempts to point out the particularities surrounding women's remembrance, and with that, its role in contemporary society, in reference to the reception of said productions.

Keywords: female testimony, female writing, cultural memory, victim's of war, rape

Марияна СТАМОВА (София)

Институт по балканистика с Център по тракология, БАН

ОБРАЗОВАТЕЛНО-КУЛТУРНАТА ПОЛИТИКА СПРЯМО АЛБАНСКОТО МАЛЦИНСТВО В ТИТОВА ЮГОСЛАВИЯ С АКЦЕНТ НА МАКЕДОНИЯ СЛЕД ВТОРАТА СВЕТОВНА ВОЙНА

Абстракт: С етноформиращите процеси в югославската федерация след Втората световна война се отива към федеративно устройство, в което се предлага ново уреждане на етническите взаимоотношения – между съставните народи и техните държавни образувания. Променя се отношението към етническо-малцинствените общности в рамките на Югославия, с което се дава шанс за открита легитимация и на албанския етнос. Албанското малцинство е едно от най-многобройните, разположено в граничните области и имащо непосредствен контакт с „държавата-майка” Албания. По силата на политическо решение обаче албанците са разделени в три републики с различен статут, численост и тежест. В Косово и Метохия те са мнозинство, а в Македония и Черна гора – малцинство.

Ключови думи: Титова Югославия, Македония, Сърбия, Черна гора, Албания, Косово и Метохия, албанско малцинство, културна и образователна политика, Втора световна война, национални отношения.

С установяването на новата мирна система след 1945 г., албанската държава отново е в границите, установени след края на Първата световна война, с което част от албанското население остава извън рамките на нова комунистическа Албания. Така усилията за запазване на политическата независимост и териториален интегритет на Албания, отказът на правителствата на САЩ и Великобритания да признаят режима в Тирана, необходимостта от помощ и координирани действия с Югославската народна армия на Йосип Броз Тито принуждават албанската компартия начело с лидера й Енвер Ходжа да не поставят на дневен ред и да не повдигат като актуален въпроса за принадлежността на Косово и правата на албанското малцинство в „Титова Югославия”.

От друга страна, още в първите години от изграждането на югославската федеративна държава албанците в Косово успяват да извоюват две много важни и съществени промени, свързани с по-нататъшното развитие на областта. Една от тези промени наред с признаването му като отделна националност, е насочена към културно-образователната политика, а именно – признаването на албанския език като един от официалните езици в Косово или с други думи – гарантирането му на равенство със сърбохърватския.

В първите дни на м. април 1945 г. делегация на областните ръководства от Косово и Метохия заминава за Белград за среща с югославския лидер Тито. За първи път албанци от Косово са приети от Тито. В разговора си с тях той заявява: „В Косово и Метохия трябва да се изгради такова братство и единство, че на народа там да му е все едно дали се намира в границите на Албания или на Югославия.” (Miloš Mišović 1987: 41) Към това Тито добавя: „Албанският народ трябва да знае каква Югославия ние строим и че в тази нова общност, която струваше толкова кръв, той ще бъде равноправен, ще му дадем всички възможности да развие и изгради своя култура, свои училища, да напредва в своето стопанско развитие.” (Sinan Hasani 1986: 126) С това югославският лидер определя основните насоки в програмата за бъдещето на албанското население в Косово.

На първия конгрес на комунистическата партия на Сърбия през м. май 1945 новият политически секретар на Областния комитет за Косово и Метохия Джоко Пайкович отбелязва наличието на слабости и допускането на „големи грешки спрямо албанците”, с което „те придобиват увереността, че нищо не се е променило от времето на стара Югославия” (Hasani 1986: 143). Тези грешки са свързани със забраната да се издигат албански знамена и с въвеждането на сърбохърватския език в администрацията.

В случая важно е да се отбележи, че с изграждането на федеративна Югославия през 1945 г. две много важни промени оказват влияние върху по-нататъшното развитие на проблема с албанското население, особено в автономната област Косово и Метохия в рамките на сръбската република. Първо, гарантира се признаването на албанското население като обособена национална общност, живееща в обособена географска територия – Косово, и второ, албанският език се признава за един от официалните езици в Косово. С други думи, гарантирано му е законово равенство със сърбохърватския. С откриването на албански училища и възможността за културно развитие и национално утвърждаване се от-

белязва значително подобряване на статута на албанското малцинство в Югославия (Боби Бобев 1992: 142–157; Peter Prifti 1975: 11). В повечето случаи обаче в годините след войната се наблюдава само едно декларативно изтъкване правата на албанците в Югославия.

Във връзка с „правилното решаване на националните отношения на територията на Югославия“ на всички малцинства се гарантират освен политически и културно-просветни права. Според конституцията на Федеративна народна република Югославия (ФНРЮ) от 1946 г. национални малцинства са албанците, унгарците, власите, турците, ромите, словациите, румънците, българите, украинците, чехите, русините и т.н. Езикова равноправност на албанците, която се гарантира с конституцията на ФНРЮ от 1946 г., практически се потвърждава с въвеждането на албанския език в администрацията на всички нива. Трябва да се отбележи, че още на 9 август 1945 г. комисия при Министерството на просветата на Демократична федеративна Югославия (ДФЮ) приема указание за откриване на училища с преподаване на майчин език на националните малцинства. Този акт се утвърждава с член 13 от конституцията на ФНРЮ, в който се постановява отварянето на училища с изучаване на албански език в Косово и Метохия, Македония и Черна гора (Ljubiša Stojković i Miloš Martić 1953: 112; Aydin Babuna 2000: 69).

В тези първи следвоенни години по статистически данни в Косово и Метохия неграмотното население е 99%. Ограмотяването на албанците е организирано в отделни курсове. До 1947 г. са ограмотени 105 хил. албанци, отворени са 88 читални, 243 нови основни училища, една гимназия и едно педагогическо училище. Така през учебната 1946/47 г. общият брой на основните училища с преподаване на албански език достига 467, в които учат 57 578 ученици, а броят на средните училища е 16 с 1825 ученици от албанското национално малцинство.

В тази насока, след края на войната югославската държава започва да провежда политика за преодоляване на изостаналостта, характерна за Косово и Метохия, и на неграмотността, стимулира албанските деца да ходят на училище, предприема мерки, целящи да се освободи и разкрепости албанската жена от предразсъдъците, като стане равнопоставена. Според преброяването от 15 март 1948 г. във ФНРЮ около 73,73% от албанското население е неграмотно. За времето от 1945 до 1952 г. се научават да пишат и четат 155 643 албанци от Косово и Метохия (Stojković i Martić 1953: 142). Мерките на държавата в тези години се свеждат до откриването на албански училища и курсове за ограмотяване. И докато преди войната в Косово и Метохия няма нито едно албанско училище,

през 1945 г. вече има 191 училища с 27 хил. албански ученици, а през 1951 г. – не по-малко от 585 албански училища със 76 хил. ученици и 117 учители по албански език. По време на войната и непосредствено след нея започват да излизат вестници и списания на албански език. През учебната 1947–1948 г. в Джаковица се открива училище за преподаватели по албански език. На сесия от 4 юни 1949 г. Народният съвет на Автономната Косовско-Метохийска област (АКМО) взема решение да се открият педагогически курсове за сърби и албанци в Призрен и Печ, които подготвят много учителски кадри. По-късно се организират и курсове за усъвършенстване на преподавателите по отделни предмети. На основание член 37 от статута на автономната област Народният съвет на областта взема решение на 20 юли 1950 г. преподавателите по история в албанските училища да преминат задължително отделни курсове за предмета история (Stojković i Martić 1953: 143–145).

В края на 40-те и началото на 50-те години в Косово и Метохия работят 258 културно-просветни дружества с около 3150 членове. Откриват се също така библиотеки, народни университети и т.н. (Stojković i Martić 1953: 126) През 1948 г. в новопостроената сграда на Дома на културата в Прищина се открива народен театър с два художествени колектива: албански и сръбски. На езика на албанското малцинство излизат вестници и списания. От общо 17 списания, излизащи в Косово по това време, само две са на албански език – литературното списание „Нов живот” на албанците в Прищина, което започва да се печати през 1949 г., и списанието на Съюза на пионерите в Автономната Косовско-Метохийска област – „Пионир”, чийто първи брой се появява през декември 1950 г. В края на 1951 – началото на 1952 г. от общо 22 вестника на малцинствата във ФНРЮ само 4 са на албански език (Stojković i Martić 1953: 132–133).

Цялостната политика на югославското ръководство към националните малцинства във федерацията търпи своите промени. Така в края на м. октомври 1959 г. до републиканските и околийските комитети на партията се изпраща строго поверително писмо, в което се набелязват мероприятия за подобряване работата по линия на националните малцинства.

Самото писмо съдържа няколко основни момента. В уводната част се прави баланс на резултатите от политиката на партията и правителството, постигнати през последните 15 години в областта на обществения, стопанския и културния живот на националните малцинства (ДА МВНР, оп. 10-п, а. е. 1324: 2). По-нататък се обръща сериозно внимание на икономически изостаналите краища на страната, в които живеят национални малцинства, и се препоръчва да се направи всичко за тяхното иконо-

мическо развитие, обезпечаване на материални средства за изграждането на малцинствени училища, културни домове и театри. Във връзка с това се препоръчва ускорено създаване на квалифицирани кадри от специалисти на националните малцинства във всички области: технически, културни, за администрацията, в армията и пр. Заявява се, че е наложително да се ликвидира напълно политиката, според която не само не се издигат кадри на малцинствата, но и се отстраняват съществуващите такива. Отбелязва се, че от особена важност е издигането на квалифицирани кадри за администрацията. По този начин служителите, работещи по места, където живеят националните малцинства, трябва да говорят два езика – сърбохърватски и на съответното национално малцинство. Конкретно се посочва необходимостта от въвеждане на двата езика в учрежденията, организациите, съдилищата и народните съвети, като се ликвидира съпротивата, която се проявява при говоренето на малцинствения език (ДА МВнР, оп. 10-п, а. е. 1324: 2–3). По линия на просветата обучението в училищата да се води на двата езика и да се издават по-добри учебници на езиците на малцинствата. Произведенията на писателите от малцинствата трябва да се превеждат и на сърбохърватски език. Необходимо е също да се обезпечи на малцинствата възможността да се запознаят с културата, изкуството и с други придобивки на страните, към които принадлежат народносно (ДА МВнР, оп. 10-п, а. е. 1324: 3–4). Държавните органи в отделните републики трябва да създадат условия за реализация правата на националните малцинства и за нормалния им живот, тъй като върху тях пада отговорността за това. В писмото се казва, че отношението към определено национално малцинство не трябва да се влияе от състоянието на отношенията на ФНРЮ със съответната страна, към която то принадлежи. Ако Югославия е например в лоши отношения с Албания, това не трябва да дава неблагоприятно отражение в политиката към албанското малцинство. Точно заради това трябва да се поддържат народните традиции и обичаи на малцинствата, тъй като така се обезпечава възможността те да бъдат мост, който свързва ФНРЮ със съседите й (ДА МВнР, оп. 10-п, а. е. 1324: 4).

Но въпреки всички тези завоевания в първите следвоенни години, албанските стремежи в Югославия и основно в Косово се насочват към постигането на пълно равенство с останалите народи на Югославия. Една от основните пречки за това пред тях се оказва обаче политиката на един от легендарните сръбски партизански ръководители, който до средата на 60-те години на XX век е вицепрезидент на югославската федерация и направляващ дейността на органите на Държавна сигурност (т.нар. УДБА) във федерацията. На проведеният през лятото на 1966 г. „Брион-

ски” пленум на ЦК на СЮК се слага край на унитаристката политическа линия, следвана от него. Този пленум се оказва и „рубиконът” за развитието на международните отношения в югославската федерация. Решенията на пленума довеждат до реално отприщване на потиснатия до този момент албански проблем, който избухва на повърхността. Това се оказва първата голяма победа на албанците в Югославия. Следват разкрития за мащабите на действията на югославските органи за сигурност най-вече в автономната област Косово и Метохия.

На шестия пленум на ЦК на Съюза на комунистите на Сърбия (14–15 септември 1966 г.) се признават редица случаи от 40-те и 50-те години на извращения и отклонения от провъзгласяваната национална политика в Косово. За пръв път получават гласност и някои факти за неравноправното положение на албанското население в областта на културата, науката и образованието. При численост на населението в областта Косово над един милион души, от които повече от 70% са албанци и турци, все още има проблем с употребата на родния им език, което нерядко се отчита като проява на национализъм. От изнесените данни на пленума е видно, че за над 100 хил. албански ученици в Косово се издават само един вестник и едно списание на албански език, че в библиотеките в областта от 401 хил. книги само 105 хил. са на албански.

С „Брионския пленум” албанския проблем в многонационалната федерация навлиза в качествено ново състояние и сред албанското население започва движение с основна цел да се постигне пълно национално признание, включващо и републикански статут за Косово. Кулминацията на това движение идва в края на 1968 г., когато експлодира в серия от демонстрации в редица градове на Косово и Македония, между които Прищина и Тетово.

Именно тези събития изиграват голяма роля в по-нататъшното развитие на този проблем и промените в конституционно-правното и обществено-политическото развитие на югославската федерация. С промените в конституцията в периода от 1968 до 1971 г. се дават повече права на албанското малцинство, Косово и Метохия получава официално името Косово, като отпада неприемането от албанска страна на Метохия, считано за сръбско. Създава се също така национален албански университет в Косово, разрешава се на албанците в Косово да издигат своето национално знаме на национални празници и по други поводи, албанското ръководство в Косово получава политическо представителство на републиканско и на федерално ниво, развива се с още по-големи темпове националната култура и образователната система сред албанците във фе-

дерацията и т.н. Всички тези промени имат своето отражение в Косово, като превръщат албанския проблем не само в проблем на Сърбия, а и в общофедерален. Това съвпада с навлизането на Социалистическа федеративна република Югославия (СФРЮ) в началото на 70-те години на XX век в обществено-политическа и социално-икономическа криза. Процесите сред албанското малцинство в тези години не са изолирани и имат пряка връзка със събитията във федерацията и по-конкретно в хърватската република. Търсейки съюзници срещу Сърбия, ръководството в Загреб подтиква претенциите за разширяване автономните права в Косово.

Всичко това, от своя страна, подпомага оформянето на „албанизацията“ на Косово като политическа линия от края на 60-те – началото на 70-те години, в която съществена и много важна роля изиграва албанският партийен и интелектуален елит. Трябва да се обърне внимание, че този процес на налагане на албанците във всички сфери на обществено-политическия и образователно-културен живот в Косово, се предшества от няколко основни стъпки по пътя на превръщането му в целенасочена политика. Една от тези стъпки е езиковото съвещание, което се провежда в Прищина в края на 1968 и началото на 1969 г. На него, като основа за литературната форма на албанския език в Косово, се приема езиковия стандарт на НР Албания, който е базиран на диалекта на тоските (племенна общност в Южна Албания). Дотогава основна форма на езиково общуване между албанците в Косово е наречието на гегите (племенна общност в Северна Албания). При утвърждаването на новия езиков стандарт се изтъква, че „всички албанци, независимо от това къде живеят, трябва да имат един език, един правопис, тъй като са една нация“.

Именно в края на 1969 г. на мястото на бившата институция, съставена от отделни факултети към Белградския университет, се открива албански университет в Прищина. В Прищинския университет преподаването се извършва както на албански, така и на сръбски език, с което се дава възможност на албанското население не само в Косово, но и в съседна Македония да се обучава на майчин език. В този аспект Прищина започва да се утвърждава като образователен, културен и литературен център на Косово и се превръща в притегателна сила за албанците от останалите области на югославската федерация.

Много важна роля за политическия живот на Косово по това време изиграва визитата на хърватска партийна делегация на най-високо равнище, водена от председателя на ЦК на Съюза на комунистите в Хърватия Савка Дабчевич-Кучар в края на м. октомври 1970 г. в Прищина (Mišović

1987: 356). В стремежа си да намери съмишленици и съюзници срещу сръбския хегемонизъм хърватското ръководство се ориентира и към албанския общественно-политически връх и елит, като подтиква претенциите му за разширяване автономните права на Косово (Йордан Величков 1979: 56).

Друг характерен момент в установеното хърватско-косовско сътрудничество е, че с промяната в политическия курс в Косово и Метохия през 1968 г. много албанци от Косово и Македония заминават да учат както в университетите в Загреб и Задар в Хърватия, така и в столицата на Словения – Любляна. Така цяло поколение албанци получават своите университетски дипломи не от Белград, каквато е практиката до 1968 г. (Душан Батаковић 1998: 191)

В началото на 70-те години, паралелно със засилване на „албанизацията“ на Косово се наблюдава определено интензивно развитие на културните взаимоотношения между НР Албания и СФР Югославия.

Важен момент в нормализацията на двустранните отношения заедно с възстановяването на дипломатическите отношения през м. февруари 1971 г. е полагането на основите на културното сътрудничество между албанците от двете страни на границата, преимуществено между Албания и Косово. Неограничената размяна на учители, литература, телевизионни и радио програми и други културно-просветни контакти водят до укрепване на процеса на „албанизация“ на автономната област (Miranda Vickers 1998: 176).

Това сътрудничество е особено интензивно между университетите в Тирана и Прищина. Косовските преподаватели получават от Албания непосредствено и безпрепятствено учебни програми, методическа литература, учебници и помагала. В същото време внушителен брой преподаватели от НР Албания идват на курсове за преквалификация и повишаване на квалификацията си в университета в Прищина. Трябва да се добави, че от 1968 г. учители от Косово участват във всички важни академични семинари и конференции, които се провеждат в Тирана. Косовски албански писатели публикуват свои произведения в НР Албания в големи тиражи и с помпозни представления на книгите си. Певчески групи и танцови ансамбли от Косово често имат представления в различни албански градове, а театрални групи от Косово поставят пиеси в Тирана (Prifti 1975: 38).

В аналитична информация на югославските дипломати в Тирана в началото на 1971 г. се отбелязва, че макар и да няма план за културно сътруд-

ничество между НР Албания и СФР Югославия, от югославска страна се разрешават взаимни контакти, посещения и размяна на литература между Тирана и Прищина. От друга страна, в албанските предложения се предвижда културен обмен само между НР Албания и Социалистическата автономна покрайнина Косово (САПК) (ДА МВНР, оп. 5 ш, а. е. 913: 54). Югославско-албанските преговори за културен обмен през лятото на 1971 г. са прекъснати по албанско настояване. Като основна причина за това се изтъква фактът, че докато югославяните се стремят да се подпише спогодба между СФРЮ и НР Албания, то албанските намерения са за културен обмен само между САП Косово и НР Албания (ДА МВНР, оп. 5 ш, а. е. 824: 33). В крайна сметка е сключен протокол за двугодишно културно сътрудничество, чийто срок изтича в края на 1973 г. Албанската страна обаче категорично заявява, че ще осъществява културен обмен само със САП Косово, а за останалите републики тези контакти няма да имат практически ефект (ДА МВНР, оп. 6 ш, а. е. 9: 15).

Като цяло периодът между 1968 и 1975 г. бележи значително интензифициране на културния обмен между Албания и Югославия, който намира израз в сътрудничеството между научни и образователни институти – университетите в Прищина и Тирана, творчески съюзи и културни учреждения и пр. (Величков 1979: 54–55) Това раздвижване в югославско-албанските отношения, което е видимо в сферата на културните контакти и взаимоотношения, се развива в условията на продължаваща криза в международните отношения в югославската федерация.

С конституцията на СФРЮ от 1974 г., която се оказва последната общо-югославска се променя статута на автономната покрайнина Косово от републикански във федерален. Възползвайки се от редицата процедурни и политически нововъведения, като правото на вето, ротационния принцип, квотното представителство, колективното ръководство, косовският елит получава възможност да изразява определени виждания и да издига искания на федерално държавно ниво, на висшите форуми на СЮК, да ги отстоява с помощта на свои привърженици, в лицето на хърватската и словенската югорепублики. В член 170 от югославската конституция се предвижда възможност гражданите свободно да изразяват принадлежността си към народ или народност, свободата да развиват своята национална култура и да употребяват своя език и писменост. В тази връзка се обявява за противоконституционно и наказуемо всякакво пропагандиране или прокарване на национална неравноправност, както и всякакво разпространение на национална, расова или религиозна омраза и нетърпимост. В следващия член 171 се потвърждава възможността

представителите на народностите, спазвайки конституцията и законите, да употребяват своя език и писменост в осъществяването на своите права и задължения.

В същото време с конституцията на СФРЮ от 1974 г. се предоставя възможност за засилване на пропагандата в културен план сред албанците в югославската федерация от страна на албанската държава. В САП Косово се изпращат учители и професори от Тирана, учебни материали и помагала за училищата и университета в покрайнината и т.н. Но според югославските политически кръгове, в резултат на засилената културна и просветна пропаганда нараства броят на националистическите прояви сред населението от албански етнически произход в югославската федерация.

За целите на албанската пропагандна политика, своето място заема също както научното и културно-просветното сътрудничество с НСР Албания и особено участието на преподаватели в научно-образователния процес в университета в Прищина, вносът на учебници и литература и възможностите за разгласяване на целите и исканията на немалък брой млади хора, особено в училищата и в университета в Прищина (AS 1589, СК ZKS, št. 1230, AE:IV/3701: 10). Годишно от Албания се ангажират около 80 преподаватели. Как Албания оценява тяхната роля, се разбира от думите на албанския посланик в Алжир по това време: „За да има Албания голямо влияние в Косово и най-вече сред представителите от албанската народност, основна заслуга имат нейните преподаватели и други просветни и научни специалисти.”

Смъртта на югославския лидер Йосип Броз Тито през 1980 г. и взривоопасните за югославската федерация събития в автономната покрайнина Косово само година по-късно ясно показва, че съществуват съществени пропуски и недостатъци в провежданата следвоенна културно-образователна политика спрямо албанското малцинство в многонационалната федерация.

Като причини за събитията в САП Косово през 1981 г., на които според ЦК на СЮК трябва да се обърне голямо внимание, са тежката ситуация в университета и в средните училища в покрайнината, от една страна, и политиката на НСР Албания, от друга страна. Съгласуването на системата на средното и висшето образование с нуждите на стопанството и на общественото развитие също е един от големите проблеми на Югославия, от чието успешно решаване зависи трудовата заетост при младото поколение. В тази връзка САП Косово само си създава още един много

голям проблем, който в дългосрочна перспектива се оказва потенциално огнище на национализъм и нестабилност. Този проблем е пряко свързан със създаването на голям университет в Прищина, в който се получава несъгласуваност между броя на студентите и нуждите на САП Косово от кадри в отделни специалности. По този начин, след като завършат, много от младежите и девойките няма къде да работят, докато в същото време на косовското стопанство липсват квалифицирани работници и специалисти в различни направления. Тези безработни специалисти с висше образование също са потенциално огнище на нестабилност в Косово. Докато през 1977 г. броят на студентите в Университета в Прищина е 26 000, то през 1981 г. той нараства на 51 000.

От друга страна, през 70-те и 80-те години на XX век, сериозен проблем в политиката на международните отношения в югославската федерация предизвиква състоянието и развитието на албанското малцинство и в СР Македония. Според македонското висше партийно ръководство главната битка е за развитието на културата върху основата на конституционните и конгресните постановки както на македонския народ, така и на народностите. В тази насока на 10 февруари 1976 г. се провежда 65-ата сесия на Изпълнителния комитет на Председателството на ЦК на СКМ, на която културата и културните постижения на народностите и етническите групи се охарактеризират като богатство на културното творчество в СР Македония (Славко Милосавлевски и Мирче Томовски 1997: 124–125). По време на дискусиата се изтъква, че СКМ отделя особено внимание на въпроса за развитието на културата на народностите и етническите групи като съставна част от осъществяването на тяхното равнопоставяне. Изказват се мнения, че постиженията в тази област са резултат от „цялата наша самоуправленска социалистическа общност“. Особено значение се отдава на взаимното проникване и допълване на различни култури.

Според висшото македонско ръководство е необходимо научните институции систематично да изследват проблематиката на отделните народности и да дават своя принос в тяхното развитие и утвърждаване. Изтъква се необходимостта от квалифициран преподавателски кадър, който да представя културата на народностите като неразделна част от развитието на македонското общество (Милосавлевски и Томовски 1997: 125).

През същата 1976 г. ИК на Председателството на ЦК на СКМ изготвя още един интересен информативен материал, в който се разглежда присъствието на майчиния език и на историята на литературата в програмите на училищата за основно и средно образование и на Педагогически-

те академии на албански и на турски език (Милосавлевски и Томовски 1997: 126–138). Учебните програми по албански език и по история за основно и средно образование са идентични с програмите по македонски език, но поради специфичността на езика и литературата се появяват различия в отделните области. В областите с мнозинство на албанско население в програмите по литература са включени откъси от творби на писатели от Албания, на албански писатели от Югославия, на писатели от югославската и световната литература (Милосавлевски и Томовски 1997: 126–127). Учениците от основното училище (от I до VIII клас) се запознават с около 90 заглавия, от които 23 са от албанската литература в Югославия, 23 – от албански писатели от Албания, 23 – от писатели от югославската литература и около 20 заглавия – от световната литература (Милосавлевски и Томовски 1997: 127–128). В учебните програми на средните училища учениците наред с произведенията се запознават и с елементи от историята на литературата, по-дълбоко навлизат в литературните анализи и т.н. Този факт, както и обстоятелството, че писмеността в Албания се заражда и развива в периода, когато албанското национално малцинство в Югославия не притежава свои права, не му дава възможност да се образова и писмено да се изразява на своя език, да изгражда своята литература и култура, поставят въпроса в учебните програми да се даде по-голямо място на заглавия на автори албанци от Албания. От произведенията на авторите от Албания учениците се запознават със зараждането на албанската литература, с първите писмени документи на албански език и със старата албанска литература – Бузук, Бардани; с литературните списания на албанския (Битолски) конгрес; с романтизма в албанската литература – Наум Вакил Харджи, Наим Фрашери; с реализма – Фан Ноли; с модерния реализъм – Митени; от съвременната албанска литература учениците се запознават с творчеството на писателите Кол Якова, Исмаил Кадаре и др.

От албанските писатели в Югославия в училищата се изучава творчеството на А. Мекули, Х. Сюлеймани, Рамиз Келменди, а от югославската литература – Вук Караджич, Петър Петрович-Негош, Бранислав Нушич, Иван Цанкар, Славко Яневски, Петър Бошковски, Гане Тодоровски и др. (Милосавлевски и Томовски 1997: 128–129)

В учебната програма на Педагогическата академия „Климент Охридски” в Скопие предметът „Албански език и литература” по концепция и по съдържание е поставен върху същите принципи, върху които е изградена и програмата по учебния предмет „История на литературата на народите и народностите в СФРЮ” (Милосавлевски и Томовски 1997: 130). От

1969 г. учебната програма по албанска литература обхваща следните тематични и времеви периоди:

1. Книжовната дейност до Възраждането (XIX век)
2. Възраждане и Романтизъм (втората половина на XIX век)
3. Романтизъм и реализъм (края на XIX и първата половина на XX век)
4. Просветно, културно и литературно развитие на албанците в СФРЮ (Милосавлевски и Томовски 1997: 131–132).

Учебната програма по „История на народите и народностите в СФРЮ“ за студентите от педагогическите академии в Скопие, Битоля и Щип е изработена колективно от преподавателите по този предмет. Съгласно Закона за висшето образование на СР Македония програмата е утвърдена от преподавателските съвети на трите педагогически академии през 1968 и допълнена през 1970 г. по препоръка на Просветно-културния съвет на Събранието на СРМ. Преподаването се извършва на македонски и на албански език за студентите от албанска народност по специалността история-география в Педагогическата академия в Скопие. Въмъкнати са отделни текстове за развитието на албанците до 1949 г., за албанско-югославските отношения, за помощта, която Югославия оказва на Албания за развитието на социалистическото общество, за взаимоотношенията между народите на Югославия и албанския народ (Милосавлевски и Томовски 1997: 133). Всичко това има следните цели:

- по-добро опознаване на историята на съседните народи, което би допринесло за историята на югославските народи;
- запознаването с историята на Матица на югославските народи ще подпомогне по-нататъшното развитие на братството, единството и равнопоставеността на народите и народностите в социалистическа Югославия;
- с преподаването на историята на съседните народи (в случая тук става въпрос за албанците) се подготвят кадри за реализация на учебната програма по история в основните училища (Милосавлевски и Томовски 1997: 133–134).

При преподаването на история на народите и народностите на СФРЮ могат да се използва историческа литература и на албански език, издадена в Прищина и Тирана. Според преподавателите от специалността история-география в Педагогическата академия в Скопие, програмата по предмета история на народите и народностите на СФРЮ и по история на албанския народ напълно отговаря на целите и задачите на образованието на тази степен и има своя принос в осъществяването на политиката

на равноправие на народите и народностите (Милосавлевски и Томовски 1997: 134).

На 22 ноември 1976 г. ИК на ЦК на СКМ провежда своя 91-ви пленум. На него като основен въпрос се поставя издателската дейност на народностите в СР Македония (Виолета Ачкоска 2001: 149). В тези години се наблюдава нарастващо развитие на издателската дейност на албански език като част от постоянната грижа по пътя към равноправието.

Според ръководството в Скопие, македонско-албанското сътрудничество в областта на културата е доста скромно по-обем, тъй като Албания се стреми да осигури присъствието си само в областите, в които живеят албанци. Отбелязват се отделни прояви на сътрудничество в сферата на образованието и културата. Университетите в Скопие и Тирана три учебни години последователно подписват програми за сътрудничество, които получават своята реализация. Това сътрудничество обхваща по-голям брой научни дисциплини и предвижда обмяна на специалисти и архиви в областта на лингвистиката, историята и фолклора, на демографията, гостувания на фолклорни ансамбли и т.н. (ДАМВНР, оп. 6 ш, а. е. 9: 5, 15)

Само месец-месец и половина след събитията в САП Косово висшето партийно ръководство на СР Македония провежда два пленума, посветени изцяло на все по-засилващия се „албански национализъм и сепаратизъм” в републиката (Ачкоска 2001: 155). Дълги години след демонстрациите в Косово в Македония се води трудна борба с т.нар. от официалното партийно ръководство „албански национализъм и иредентизъм”.

В тази насока на 21 май 1981 г. се провежда 54-ият пленум на Председателството на ЦК на СКМ, на който се акцентира на „Актуалните идейно-политически въпроси в осъществяването на политиката на равноправие на македонския народ, народностите и етническите групи в СР Македония” (Милосавлевски и Томовски 1997: 144–149).

Македонското ръководство разглежда няколко основни проблема, които са много важни за осъществяването на политиката на равноправие между македонския народ и народностите в СР Македония.

Първо, констатира се, че в областта на образованието последователно се осъществява политиката на равноправие на народностите. В основното осемгодишно училище се преподава на майчин език. Преподава се на майчин език и в гимназиите и средните специализирани училища, където учат по-голям брой ученици – представители на народностите. За разлика от основното осемгодишно училище то обаче не е проведено до-

край. Във висшите учебни заведения се изучава езикът на народността и се подготвят специалисти от съответните народности за образователната система. Впрочем в целия период след Втората световна война на постоянното нарастване на албанското население в Македония съответства увеличаване броя на учениците, на които се преподава на албански език в основното и в средното училище. Така например през учебната 1980/81 г. в 289 основни училища 3050 учители преподават на албански език на 75 676 ученици в 2594 паралелки, а в 39 средни училища – 564 учители преподават на албански език на 9754 ученици в 39 паралелки (Владимир Ортаковски 1996: 333).

Представителите на ЦК на СКМ изтъкват обаче, че исканията и тенденциите за създаване на паралелки и отделни образователни системи по национална принадлежност са в противоречие с „равноправието, братството и единството на нашите народи и народности, че това означава изолационизъм, т. е. национализъм” (Милосавлевски и Томовски 1997: 146).

Вторият проблем, на който се обръща сериозно внимание, е пряко свързан с културата като един от най-важните атрибути на националната самобитност и равноправието. В целия период след Втората световна война тя е от най-значимите средства за изразяване на равноправието на македонския народ, народностите и етническите групи в СР Македония. Но и в тази област се очертават отделни негативни прояви и тенденции, които се изразяват в тясното третиране на националната култура, което е почва за националната затвореност, за създаване на псевдоромантичен климат и атмосфера, която отрича континуитета и историческите връзки на югославските народи и народности във всички области на живота, а и в областта на културата и творчеството (Милосавлевски и Томовски 1997: 147–148).

На трето, но не и на последно място, изтъква се необходимостта от осъществяването на развита система на информация и издателска дейност на езиците на народностите (Милосавлевски и Томовски 1997: 148). На пленума се препоръчва съюзът на комунистите да обърне сериозно внимание на всичко онова, което не е в съгласие с неговата идеология и политика. В тази насока от средствата за масова информация и от издателствата се изисква да изразяват всички елементи на общите интереси на СР Македония и СФР Югославия.

През м. август 1981 г. Републиканският педагогически съвет на Македония изнася сведения, че съществуват „слабости в учебното съдържание,

в програмите и в учебниците, които се използват от албанската народност в Македония”. Изтъква се също така, че „издателите са били недостатъчно внимателни и не са попречили на навлизането на албански националистически, иредентистки и контрареволуционни тенденции чрез отпечатаните учебници и друга научна литература” (Ортаковски 1996: 330–331; Ачковска 2001: 156).

На проявите на чужди влияния и на „албанския национализъм и иредентизъм” във възпитателно-образователните институции с преподаване на албански език обръща подобаващо внимание и общественно-политическият съвет на Събранието на СР Македония на заседанието си от 27 май 1981 г. (ДАРМ, ф. 159, 146 седница, 9 юли 1981 г.: 41) На него се взема решение републиканският секретариат за наука и образование да подготви аналитичен материал с наслов „Информация за състоянието и някои прояви в осъществяването на възпитателно-образователната дейност на албански език”. На 9 юли 1981 г. този материал е представен за информация и обсъждане на заседанието на Изпълнителния съвет на СР Македония. В информацията се изтъква, че след събитията в САП Косово в образователната система и възпитателния процес в отделни области на СР Македония се наблюдават действия от позициите на „албанския национализъм и иредентизъм”. Особено се набляга на факта, че в някои учебници и помощна литература на албански език е налице чуждо идейно съдържание. Подробно се разглежда и анализира реализацията на образователно-възпитателната дейност на албански език, литература и история. Прави се преглед на състоянието и проблемите по отношение на преподавателския кадър и анализ на взетите мерки (ДАРМ, ф. 159, 146 седница, 9 юли 1981 г.: 1–2).

В периода след албанските вълнения в Косово и проявените индикации за подобни настроения в някои селища в СР Македония, в които живее албанско население, Републиканският секретариат за наука и образование се заема да проучи състоянието по места, където образователно-възпитателната дейност е организирана на албански език. Изготвя се програма за дейностите в основното и в средното училище. Така на 19 май 1981 г. се провежда среща с директорите на заведенията за предучилищно и основно образование от областите, където живеят представители на албанската народност, за непосредствените действия във връзка с осъществяване на идейно-възпитателната работа в преподаването, извънучилищните дейности и културно-обществената дейност. На 5 юни с. г. то е последвано от съвещание с директорите на средните училища и с членовете на изпълнителните съвети на събранията на общините, отговорни за работата по образованието в областите, в които живеят народностите,

на тема: „Осъществяване на идейно-възпитателната функция на училището – състояние и проблеми”. А в периода от 9 до 17 юни 1981 г. се провеждат срещи и разговори с преподавателските колективи в средните училища, в които образователно-възпитателната дейност е на албански език (ДАРМ, ф. 159, 146 седница, 9 юли 1981 г.: 32–33). Просветната инспекция извършва преглед на учебниците и на друга учебникарска литература в училищата с албански език и забранява употребата на някои учебници и на друга допълнителна литература, които не са одобрени от Републиканския педагогически съвет. Въпреки взетите мерки обаче, бъдещето показва, че в тази сфера на обществения живот се допускат доста негативни прояви и слабости.

В заключение може да се обобщи, че със смъртта на югославския лидер Тито на 4 май 1980 г., албанският проблем е изведен на ново равнище и се превръща постепенно в лакмус за състоянието на федерацията. Албанският въпрос навлиза в критична фаза през пролетта на 1981 г., когато албанците в Косово излизат на улицата и организират масови демонстрации и стачки. В края на 80-те години този въпрос достига своята кулминация. През месец март 1989 г. се стига до поправки в конституцията на сръбската република, като се ограничават значително правата, дадени на автономните области, а за сметка на това се разширяват държавните функции на Белград върху цялата територия на републиката. Това ограничаване автономията на Косово, в разрез с югославската конституция от 1974 г., довежда, от своя страна, до поредното открито недоволство и нарастващо напрежение сред албанското население в областта. Ситуацията в Косово отново се изостря и областта става арена на масови демонстрации и стачки от страна на албанското мнозинство, в което съществена роля изиграва албанската младеж. Титова Югославия е изправена пред сериозна политическа криза и въпрос на време се оказва нейното разпадане и утвърждаването на независимостта и самостоятелността на бившите югорепублики.

Референтна литература

- Ачкоска, Виолета. 2001. *Македонија во Југословенската федерација 29.II.1943–8.09.1991*. Скопје: Менора.
- Батаковић, Душан. 1998. *Косово и Метохија. Историја и идеологија*. Београд-Ваљево: Хришћанска мисао.
- Бобев, Боби. 1992. „Развитие на албанския национален въпрос след Първата световна война. Проблемът Косово“. *Национални проблеми на Балканите: история и съвременност*. София: АРГЕС.
- Величков, Йордан. 1979. *Националните малцинства и външната политика на СФРЮ*. София: Институт по международни отношения и социалистическа интеграция към Президиума на БАН.
- Милосавлевски, Славко, Томовски, Мирче. 1997. *Албанциите во Република Македонија 1945–1995. Легислатива, политичка документација, ситационика*. Скопје: НИП Студентски збор.
- Ортаковски, Владимир. 1996. *Меѓународната положба на малцинствата*. Скопје: Мисла.
- Babuna, Aydin. 2000. The Albanians of Kosovo and Macedonia: Ethnic Identity Superseding Religion. – *Nationalities Papers (Northern Illinois University)*.
- Hasani, Sinan. 1986. *Kosovo – Istine i Zablude*. Zagreb: Centar za informacije i publicitet.
- Mišović, Miloš. 1987. *Ko je Tražio Republiku Kosovo 1945–1985*. Beograd: Narodna knjiga.
- Prifti, Peter. 1975. “Minority Politics: The Albanians in Yugoslavia”. *Balkanistika (Cambridge)*.
- Stojković, Ljubiša, Miloš Martić. 1953. *Nacionalne Manjine u Jugoslaviji*. Beograd: Rad.
- Vickers, Miranda. 1998. *Between Serb and Albanian. A History of Kosovo*. New York: Columbia University Press.
- Дипломатически архив на Министерството на външните работи (ДА МВНР), оп. 10-п, а. е. 1324.
- ДА МВНР, оп. 5 ш, а. е. 91.
- ДАМВНР, оп. 6 ш, а. е. 9.
- Arhiv Slovenije (AS) 1589 (CK ZKS), št. 1230, AE:IV/3701.
- Државен архив на Република Македонија (ДАРМ), ф. 159, 146 седница, 9 јули 1981 г.

Marijana STAMOVA

**THE EDUCATIONAL AND CULTURAL POLICY TOWARDS
THE ALBANIAN MINORITY IN TITO'S YUGOSLAVIA
AFTER WORLD WAR II WITH A FOCUS ON MACEDONIA**

Abstract: After the end of the World War II Yugoslavia advanced towards a federative structure in which a new solution for interethnic relations was offered between the constitutive peoples and their state formations. The attitude towards the ethnic minority communities within the borders of the Yugoslav federation was also changed. One of the most numerous among them appeared to be the Albanian minority, located in the border regions and having a direct contact with the “mother state” Albania. However, by force of a political decision the Albanians were divided into three republics with a different status, number and importance. In Kosovo they formed a majority, while in Macedonia and Montenegro they were a minority.

Keywords: Tito's Yugoslavia, Macedonia, Serbia, Montenegro, Albania, Kosovo and Metohia, Albanian minority, cultural and educational politics, World War II, national relationship.

Јасминка РИСТОВСКА-ПИЛИЧКОВА (Скопје)
Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје

КУЛТОТ НА МЕЧКАТА ВО БАЛКАНСКИОТ ФОЛКЛОР

Апстракт: Во фолклорното творештво на балканските народи, ликот на мечката по својата семаиолошка и обредна функција се надоврзува на постарите ритуални форми поврзани со култовите на плодноста. Во прилог на ова ни говорат и бројните речиси идентични обредни елементи и мотиви, кои во рудиментирана или трансформирана форма и до ден-денес ги среќаваме во традиционалната култура на овие народи, од што може да заклучиме дека тие не само што имале тенденција да претставуваат слични или трајни процеси туку ни сведочат и за постоењето на една древна (балканска) културна матрица.

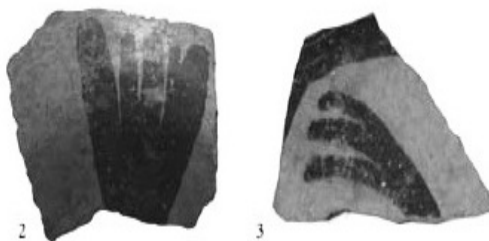
Клучни зборови: древни култови, обреди на плодноста, карневали, мечкини празници, интерференција со волкот, традиционални везови

Во народната култура на балканските народи, но и во поширокиот словенски ареал, мечката се јавува како еден од основните зооморфни ликови, симбол на плодноста, здравјето и силата. Во народната култура таа често е карактеризирана со антропоморфни црти, за што ни говорат и некои етиолошки легенди во кој се укажува на нејзиното хуманоидно потекло.

Врската меѓу древните археолошки наоди и бројни етнографски материјали во кои мечката се јавува како зооморфен лик, прародител на животните и на луѓето можеби највпечатливо е изразена во неолитската фигура т.н. *жена-мечка*, пронајдена во околината на Битола.¹ На оваа група ѝ припаѓаат и некои други подоцнежни словенски наоди, како што е тотемот обвиткан со крзно и мечкина глава на врвот (од локалитет Тушемља, Смолениште, Русија, VII–VIII век н.е.), кои укажуваат за постоење на ритуално место (можно светилиште) во кој бил развиен нејзиниот култ (Васильев 1948, 83, црж. 2). За древниот карактер на обредните

¹ Овој артефакт е дел од колекцијата на Н. У. Завод и музеј, Битола.

дејства поврзани со култот на мечката сведоштво ни даваат и археолошките наоди, датирани од неолитот и од бронзениот период, пронајдени на локалитетите во Европа (Петерсхеле, Залцхофен, Клуни, Новгород итн.). Како нивни претходници можеме да ги третираме мустерските гробници на мечки (пронајдени на Алпите, Северното црноморие, Кавказ), во кои се пронајдени остатоци на мечкини черепи и канци, со можни траги на ритуално погребување. По богатството на наоди посебно се издвојуваат „Фатјановските могили“ (Русија) (Крајнев 1972, 142), каде што покрај остатоците од мечкини коски пронајдени се и амулети од мечкини канци (или импровизирани мечкини канци), кои јасно укажуваат на постоење на одредени култови поврзани со ова животно. Посочените и сличните од тој тип наоди, кои сведочат во прилог за ритуалното погребување на мечките, Рибакот ги толкува како можни сведетели за почетоците на тотемизмот и ловната производствена магија, започната најверојатно уште во мустерскиот период на територијата на Централна и во јужните делови на Источна Европа (100–35000 г. п.н.е) (Рибакот 1981, 70–74). Во контекст на овие наоди ќе ја посочам и појавата на еден тип полукружни и спирални мотиви со тројни запци на краевите, именувани како „шепи“, карактеристични за иконографијата на средниот неолит на Амзабегово – Вршничката група, чии варијации подеднакво се присутни и во керамичките наоди од локалитетите „Оптичари“, „Велушка Тумба“, „Зелениково“, како и некои други од скопскиот регион (Наумов 2009, 39, 49–50, 179, сл. 3.10.). И покрај големиот временски дисконтинуитет, зачудува иконографска сличност меѓу нив и сличните мотиви на него застапени во традиционалната текстилна орнаментика од Македонија (пр. мотивот *џанџе* од с. Прналија, радовишки Јуруци).



Мотив *џанџе*, локалитет Зелениково,
Скопско, неолит



Мотив *џанџе*, с. Прналија,
Радовишки Јурулук

Појавата на мечкините канци како знак на почитувањето на култот на мечката, пројавени во археолошките наоди и фолклорни материјали, се

толкува како една од првобитните форми на човековото дејствување во сферата на магијата и на гатањето (Рыбаков 1981, 71). Ваквата практика, базирана на верувањето за заштитната моќ и функција на мечката и особено мечкините канци можеме да ја проследиме и во обичаите на населението од с. Кучково – Скопско, каде што се верувало дека човек не треба (*не чини*) да згази на *мечкина сџуџаница*, бидејќи ментално ќе се разболи (*ќе оџрагиса*). Затоа, болните заболени од оваа, но и од други болести, се лекувале со *џазење мечка*, со што уште повеќе доаѓа до израз верувањето за исцелителната моќ на мечкините шепи (Вражиновски 1998, 76).

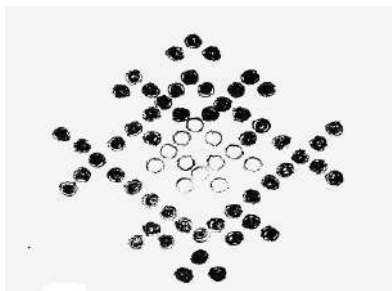
Во народната култура на словенските народи таа е често карактеризирана со антропоморфни црти, за што ни говорат и некои легенди во кои се укажува на нејзиното хуманоидно потекло, кое било заменето во сверовидно, како Божја казна поради вина. Во прилог на ова е и верувањето на Украинците од Закарпатието дека доколку таа го симне крзното, под него ќе се види маж (доколу е мажјак) или жена, ако е од женски пол (Гура 2004, 212). Верувањето за потеклото на мечката од девојка е познато и кај Македонците, за што ни говори и народната приказна *За девојката која се ѓреколнала да сџане мечка* (Вражиновски 1998, кн.1, 123),² а како медијатор меѓу двата света тој на живите и оној на неродените – во обичајот на месење обреден леб, т.н. *мечкина ѓовојница*, регистриран во Гевгелиско. Во народната песна *Зајко Кокорајко* (Хаџиманов 1964, 11; Каровски – Бицевски 1985, 11)³ таа пак се идентификува со ликот на *месарија*, остварувајќи ја врската со светот на мртвите, од што може да констатираме дека таа се јавува како суштество кое ја остварува врската со трите света: небесниот, световниот и хтонскиот (Вражиновски, 1998, кн. 1, 123).

Апотропејскиот карактер на мечката и мечкините шепи може да го проследиме и во мотивите општо именувани како *мечки* или *мечкини сџаџалки*, дел од традиционалната текстилна орнаментика на населението од Македонија. Таков е примерот со мотивите именувани како *мечкино* или *мечкина ноџа* во форма на стилизирано копито, дел од орнаментиката на ракавниот вез на невестинската *џнока* кошула од с. Дренок (Голо Брдо), сличен на мотивиот *мечкина ноџа* од невестинската кошула *џлаџ-*

² Приказната за девојката што била испратена од својата макеа да пере црне волна сè додека таа не стане бела. Поради маката девојката се проколнала себеси и се претворила во мечка. Т. Вражиновски, Народната митологија, кн. I, 123.

³ „Ми ѓоканил зајко, киџени свайџови
мечка месарија, вучица кумица, ежо џаџанџија.“

нејца од с. Љубојно (Долна Преспа),⁴ односно мечкини *си'йки* од орнаментиката на невестинските *каламајџи* чорапи од с. Волок (Драмско).⁵ Апотропејската функција на мечкините или волчите стапалки или канци, може да ја проследиме и во орнаментиката на везот на женските чорапи, застапени во неколкуте Полошки села под планината Сува Гора. Станува збор за ромбовиден мотив со продолжени страни, доминантен во однос на другите, именуван како *џанце*. Со слична ромбовидна структура (со назабени страни) е и мотивот *вучкини ноџи*, дел од орнаментиката на женските скутини од с. Раштак, Скопско (Крстева 2000, 73). Појавата на овие мотиви во орнаментика на женската носија сметам дека е во функција да ја заштити нејзината плодотворна и фертилна моќ, за разлика од нивната појава во детската носија, кога таа е во функција да штити од уроци, *зли очи* и сл. Потврда за оваа се детските ткаени прекривки за колевка од тетовските села Јеловјане и Урвич, кои задолжително биле орнаментирани со мотивите *мечки* – *мечкице*, слично како и монистрелниот украс *фойџус*, кој го носеле невестите од истиов регион, прикачен за фесот на главата (Крстева 2000, 75).



Мотив *мечкице*, с. Јеловјане, Тетовско



Мотив *мечкино џајалце*, с. Стровја, Прилепско

Интерференција мечка – волк

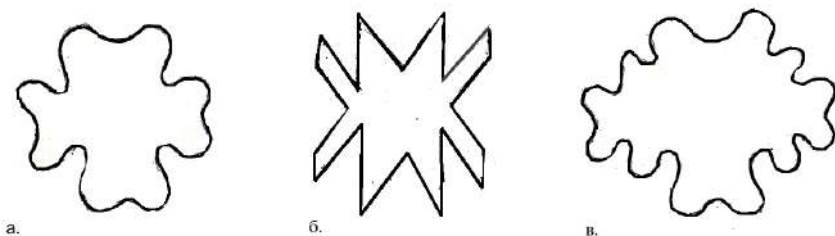
Во традиционалната култура на Македонците верувањето за исцелителната моќ на мечкините шепа или канци е проширена и на волкот, кој во одреден степен се јавува како нејзин семантички сродник. Нивните симболички паралели може да ги пронајдеме во сличните или идентични верувања за апотропејската моќ на волчите шепа, канци, нозе или отпечатоци и, воопшто, во заштитата од секаков вид уроци. Како израз на

⁴ Вез на ракав од невестинска кошула платнејца, с. Љубојно, Долна Преспа, крај на XIX век, АИФ инв. бр. 458, текстил.

⁵ Невестински чорапи *каламајџи*, с. Волок, Драмско, АИФ инв. бр. 1665, цртежи.

овие верувања можеме да ја сметаме и појавата регистрирана кај турското население од Охрид, кои практикувале децата околу вратот да носат исушена волча шепа, т.н. *канџа*, во вид на амајлија, т.е. *назарл`к* (Николић 1953–1954, 578). Интерференцијата на овие мотиви на термилошко, иконографско и семантичко ниво може да се проследи и во традиционалната текстилна орнаментика на женската јурчка носија од Радовишко (кошули и гаќи), и тоа во појавата на мотивите *курѝ излере* (мак. волчи траги) и *ѝанча*, речиси идентични со ткаениот мотив од женските шалвари на турското население од регионот на Лудогорие (Бугарија), каде што овој мотив е именуван како *аи ѝанчас* (мак. мечкина шепа) (Крстева 2000, 75; Коев 1958, 70).

Трагите на овој интерферентен однос меѓу мечката и волкот ги пронаоѓаме и во македонската текстилната орнаментика во везовите на некои женски кошули од Мариово, оформени со ромбовидните мотиви именувани како: *мечкина дира*, *мечкино сѝајало*, *мечкина ноѓа*, односно *в`чкајѝа дира*, *в`чкајѝа ѝпраѓа*, или само *сѝајалка*. Ваквата интерференција на термилошко, иконографско, но и на семантичко ниво можеме да ја проследиме и во појавата на мотивите со значење шепа, канџа) (Škaljić 1979, 509),⁶ односно *шајѝа* или *шајѝчиња*, кои најчесто се јавуваат како синоним за мечката, т.е. за нејзината шепа. Овие мотиви, познати и како *ѝпри шајѝки*, *виѝкана шајѝка* и *лейѝчка*,⁷ се често застапени во орнаментиката на везовите на женските кошули и саи од Мариовскиот и од Битолско-прилепскиот регион. Во зависност од нивната изработка и од декоративните елементи со кои тие дополнително се украсувале, тие можат да бидат именувани и како *ѝпросѝо шајѝче*, *шајѝче со ресулѝки* или *виѝкано шајѝче* и сл.⁸



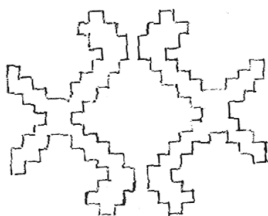
Мотиви *шајѝчиња* а. понов тип; б. постар тип; в. *виѝкано шајѝче*

⁶ *Панџа* (перс.) означува шепа, канџа.

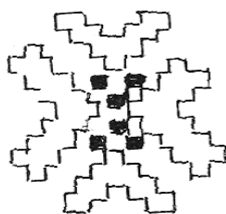
⁷ Информаторки од с. Кривогаштани, Прилепско Поле. Теренски материјал собран на 10–13.5.1959, од А. Крстева. АИФ папка бр. 39 рег. бр. 208.

⁸ Исто.

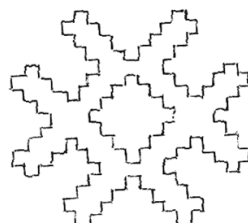
Имајќи го предвид толкувањето на ромбот како еден од основните идеограми на женската плодност (вулва) (Амброуз 1965, 14–27; Амброуз 1966, 61–76; Рыбаков 1981, 41–52, 86–94, 178–182, 241–246, 517; Рыбаков 1965, 2, 13–15, 24–47; Чаусидис, 2005, 93–94, 99; Чаусидис 2000, 15–28; Chevalier – Gheerbrant 1983, 565–566; Kuper 1986, 145) и мечката како нејзина зооморфна хипостаза, може да констатираме дека станува збор за мотиви чија семантика речиси секогаш е поврзана со симболиката на женската плодност. Овој комплексен семантички однос на идентификација на мечката со ромбот можеме да го проследиме во повеќе традиционални везови, како што е примерот со везот од невестинската кошула од Цапари (Цапарско Поле), орнаментирана во пределот на ракавите и долницата со мотивот *мечкина сџајалка*,⁹ како и мотивите *мечкина дира*, т.е. *в'чкајџа дира* од Мариово и *мечкина сџ'џка* од с. Шкропиловци (Бугарија), речиси сите со идентична иконографија (Крстева 1999–2000, 75; Коев 1951, 140, 152, таб. XIII-ж). Со нешто поинаква иконографија се и ромбовидните мотиви оформени со или без продолжени краци, именувани како *мечка*, *мечкиче*, *мечкичиќа* и сл., застапени во орнаментиката на ткаените, плетени и монистерни изработки на Македонците муслимани од тетовските села Јеловјане и Урвич. Вообичаено, според овие мотиви се именувале и самите предмети, па, така, ткаената прекривка орнаментирана со мотивот *мечке* се именувал *чаршав мечке*; плетените чорапи *мечкарке*, ткаената перница *јасџ'ж'к мечкар* итн. (Крстева 2000, 75–76).



Мотив *мечкина дира*, с.
Маково, Мариово



Мотив *мечкини сџ'џни*, с.
Шкропиловци, Бугарија



Мотив *в'чкајџа дира*, с.
Старавина, Мариово

⁹ Информаторки од с. Цапари, Битолско: Мила Мандилоска, род. 1879, и Василка Михајлова, род. 1884. АИФ папка рег. бр 1, инв. бр.189.

Верувањето за оплодувачката моќ на овие животни можеме да го проследиме во орнаментиката на везот на женската кошула именувана како *в'чкайѝа ѝраѝа*, *в'чкайѝа дира*, т.е. *мечкина дира*, *мечкина ноѝа* или само *сѝайѝа*, од регионот на Мариовско, орнаментирана со ромбовидни мотиви во долниот дел (*долницайѝа*) на кошулата. Иако во некои Мариовски села е регистриран обичајот невестата во оваа кошула да ја замесува *блаѝаѝа ѝоѝача* (Петреска 2002, 366),¹⁰ општо бил прифатен обичајот таа за првпат оваа кошула да ја облече на вториот ден од свадбата (во понеделник), кога *ѝроменѝа*, по првата брачна ноќ, одела на обредно миење на селската чешма. Со исполнувањето на овие обредни дејствија таа верувала дека ќе обезбеди машко потомство во бракот. За истата цел вообичаено било некоја од золвите оваа кошула да ја носи и за време на самата венчавка. Доколку, пак, не сакала веднаш да има дете, таа практикувала друга обредно-магиска постапка. Така, кога за првпат по свадбата ќе ја расплетела или ќе ја измиела косата, заедно со придружничката одела на местото викано *Сѝановиѝ камен*, каде што таа ја прашувала: „*Дали сакаш да си имаш малечко доѝодина или сакаш да си ѝоодии?*“ (Крстева 1999–2000, 77). Во зависност од желбата, невестата ќе одговорила колку време сакала да биде без деца, по што ќе ја истурела водата на каменот. Во посочениот магиски ритуал каменот се јавува како ламинантен граничен објект, кој слично како и волкот ја остварува функцијата на медијатор меѓу двата света. Оваа појава, во која каменот се јавува како семантички еквивалент на волкот, ја среќаваме и во неговите посредни именувањата и еуфемизми (скаменет, каменик, див итн.), како резултат на табуто за изговарање на неговото име, широко распространета кај Словените (Гура 1995, 411–417). Во согласност со ваквиот магиски карактер поврзан со плодноста и желбата за имање машко дете, посочените мотиви биле табуизирани и нив можеле да ги носат исклучиво омажените жени, кои биле во полна фертилна сила (Крстева 2007, 19–20).

Аналогиите што ги воспоставуваат овие две животни во словенската култура се повеќезначни. Со него ја обединуваат слични демонолошки и друг вид верувања, пред сè поврзани со брачната и со еротската симболика и суеверија за обезбедување на потомство, но и за не напаѓање на животните и луѓето како дел од некоја божја казна, како и можноста да се заштитат од нив. Во овој контекст волкот, слично како и мечката, се јавува како медијатор меѓу луѓето и *оној* свет и може да има негативни или позитивни заштитномагиски аспекти. Нивната интерференција

¹⁰ Облечена во оваа кошула, невестата замесувала блага погача, која одозгора била наредена со бомбони. Откако ќе се испечела погачата, свекрвата ја завиткувала во шамија и ја испраќала по деверот, кај мајката на невестата, како знак дека нејзината ќерка била чесна.

може да ја проследиме и во појавата на т.н. *мечкини* или *волчи денови*, празнувани кај повеќето словенски народи, со кои се означувал почетокот на зимскиот циклус на празници (30 ноември – христијански Св. Андреј Првпоповиканиот),¹¹ базирано на верувањето дека од тој датум постепено започнувал да расте денот, односно во појавата на т.н. „волчи празници“, познати и како: *В’лков ѝразник*, *В’чки ѝразници*, *Вучљац* (Македонија), *Вълчац*, *Вълчеиници*, *Вълков ѝразник*, *Вълкови деня* итн. (Бугарија) (Гура 1997, 134).



Ромска прослава со мечкино оро, околина на Скопје, 1915 год.

Во основа, тие се празнувале во периодот ноември–декември, односно од празникот на архангел Михаил (8.11.) до Св. Мина или Мартина (11.11.), по што биле именувани и како: *Марѝиници* (буг.) *Марѝиници*, *Минаови ѝразници*, *Марѝинија* и сл. (мак.), слично како и во соседна Србија (Гура 1997, 134), што, пак, се надоврзува на едно од народните именовања за мечката на овие простори – *Менга* (Вражиновски кн. 1, 121). Со овој празник биле поврзани бројни обредни дејства во насока на заштита на животните и на луѓето, во кои спаѓаат и обичаите за подготовката на посебна обредна храна приготвена од разни видови житни зрнести растенија,¹² забраната на одење во шума и сл. (Гура 2004, 213–214; Гура 1997, 172–175).

¹¹ Св. апостол Андреј Првпоповиканиот се смета за заштитник на животните – мечките, па затоа неговиот празник во народот е познат и како мечкин ден. Неговиот крст во форма на буквата Х е познат и како Андреев крст.

¹² Во некои региони во Македонија, Бугарија и во Србија на овој празник се јадело посебен вид храна, најчесто подготвена од разни видови житарки: жито, јачмен, пченка, грав и сл.

Во обид да го протолкуваме култот на мечката во балканскиот фолклор и да ги означиме интеракциите што нејзиниот лик ги остварува на семантичко ниво со постарите ритуални форми и обрасци, ќе го посочиме и белорускиот празник *Комоедица* (белорус. *Камаедзіца*), празнуван на 24 март, поврзан со доаѓањето на пролетта. Неговото празнување било проследено со низа обредни дејствија на маскирани ликови во кои централна улога имала мечката. Според Б. А. Рибакoв, терминологијата на овој празник има индоевропски корен оформен од зборот *комос* со значење на 'мечка' и се поврзува со древниот антички празник посветен на мечката *комеџија* (др. грч. *κομψία*), подоцна прифатен и за сите други маскирани дејствија со хумористична содржина (Рыбаков 1981, 76). Како една од формите на овие обредни дејства (Николов, 2013, 177)¹³ може да ги сметаме *мечкиниџе ѝразници*, придружени со *фалусоидни обредни дејствија* во кои мечката се јавува како зооморфен лик – семантички еквивалент на младоженецот (Рыбаков 1981, 40; Васильев, 1948, 87, 92). Недвосмисленото лингвистичко и смисловно единство меѓу овие два збора – *комоед* (рус. *мечка*) и *комеџија*, ја посочува врската меѓу мечката и обредните дејства поврзани со неа, чии траги, според Б. А. Рибакoв, досегаат во длабоката индоевропска древност, а се поврзани со ловечкиот култ на мечката. Во прилог на ова тој го посочува античкиот култ на мечката, поврзан со ликот на *Арџемида Брауронија* - теоним што ја изразува нејзината врска со мечката (Рыбаков 1981, 76), исто како и фригиската, т.е. тракиската божица, заштитничка на ловот – Бендида, кој во одреден степен е синтетизиран со неа (Маразов 1994, 50). Во ликот на овие девствени божици на ловот, заштитнички на животните и, воопшто, *загџранично* пространство, содржани се низа аспекти поврзани со мечката и со женската иницијација. Како виргинална божица, која живее во дивината, нејзини сопатници се дивите животни. Оваа семантика е манифестирана и во нејзината иконографија, најчесто прикажана со крзнена наметка, без акцентирање на градите и капа, слична на „фригиската“, како го победува бикот (Маразов 1994, 63).¹⁴ Одредени паралели со иконографијата на оваа божица може да направиме со некогашните „еднорогови“ невестински капи и крпи за на глава, карактеристични за

¹³ За своевидна форма на овие маскирани дејства со хумористична содржина може да ги сметаме и настапите на уличните ромски забавувачи – *мечкари*, практикувани се до средината на XX век во југоисточните делови на Балканот. Дека станува збор за традиционална забава, популарна уште во средниот век на овие балкански простори, ни говори и еден средновековен запис од 1204 год. (Solius), во којшто, меѓу другите занимања, се спомнува и мечкарството, односно за Ромите се вели дека биле (и) мечкари.

¹⁴ Нејзиниот однос со бикот има амбивалентен карактер. Таа или го убива бикот или го јава или тој ја граба како невеста – слично како митовите за Европа и за Јо.

балканскиот културен ареал, во кои спаѓаат и невестинските *сокаи* од Македонија. Специфично за нив е што тие се носеле на дрвена конструкција издигната во вид на еден или два рога, слични на старите фригиски капи (Крстева 2011, 11; Велева 1963, 136; Трухелка 1984, 88; Мирјановиќ 2012, 55, сл.32). По форма, орнаментика и техника на изведба, тие се поврзуваат со истоветните делови на женската носијата од Поволжјето (Русија), чија очевидна сличност упатува на претпоставката за постоење на некои поодамнешни, културно-историски врски (А. Крстева 2011, 11). Генезата на појавата на роговидни капи, носени на чаталеста, дрвена конструкција, може да ја побараме и во иконографијата на *Арџемида Тауројолос* (Диодор, 18. (1)) (теоним кој ја изразува нејзината врска со бикот), најчесто претставена како јава на бик или со биковски рогови и месечев срп во косата – знак што во низа случаи се асоцира со симболиката на ова животно и неговите рогови (Маразов 1994, 62–63).

Во прилог на ваквото согледување за постоење на некои поодамнешни, културно-историски врски меѓу мечката и женските обреди на премин, посредни податоци добиваме од една античка вазна со сцени од обредот посветен на *Арџемида – Браурини*, на која е прикажан свештеник со свештеничка маскирани како мечки и девојки облечени во жолто-кафе-ни облеку, наверојатно имитација на мечкиното крзно, како изведуваат *мечкин џанец* (Kahil 1983, 231–244; Perlman 1989, 111–133; Маразов 2010). Посочената слика најверојатно го отсликува античкиот иницијациски обред во кој девојките требало да станат *мечки*, како услов да се здобијат со предбрачен статус (Маразов 1994, 62–63).¹⁵ Во него мечката, манифестирана посредно преку мечкиното крзно, се јавува како матро-линеарно животно, кое, исто како и девојките, е *надвор* од општоприфатените социјални рамки. Нивниот ламиантен социјален статус ќе биде социјално прифатлив и стабилен единствено со нивното стапување во брак. Овој комплексен полисемантичен однос Маразов го објаснува со зборовите: „Во мийската свет на жената, мечката е на средината на џајот меѓу Арџемида и Афродит. За да може да ѝ оствари прегодот од една кон друга, девојката ѝ треба да сџане мечка“ (Маразов, 1994, 55). Затоа и не зачудува што трагите од ваквата ламиантна социјална позиција на немажените жени, девојки ги пронаоѓаме во источнословенските свадбени обреди каде што невестите често се именувани како *мечка* (Успенский 1982, 163–165).

¹⁵ Според И. Маразов, во овој архаичен, ритуален комплекс, најверојатно се содржани траги од пелазгиски влијанија, со можност за одредени тракиски елементи.

Трагите од овој ритуален чин, во кои младата девојка, т.е. невестата, се идентификувала со мечката, може да ги побараме во фолклорот на јужнословенските балкански народи. Таков е примерот со појавата на носење крзнена или рунтава волнена облека на денот на венчавката како своевидна рудиментирана форма на мечкиното крзно. Во прилог на ова ќе го посочиме обичајот регистриран во Мијачијата, каде што сè до првите децении на XX век невестата задолжително носела горна облека *кожувче*, изработена од овчо крзно, како симбол на плодноста и на благосостојбата. Сличен обичај е забележан и во Мариово во појавата на носење *бел жорник*, изработен од бела четворна класна со рунтава текстура, кој, освен на венчавката, невестата го носела и за празници, но и во период на жалост (од опачината), но и во регионот на Дурачка Река, каде што невестата носела горна допојасна облека *фермеле*, изработена од црн шајак, опточен по рабовите со крзно и со разнобојни гајтани (Здравев 1991, 127, 156). Освен кај невестинската, овој обичај можеме да го проследиме и кај машката венчална носија од повеќе региони од Македонија како симбол на неговиот статус. Таков е примерот со крзнената горна облека *зейтовска жупа* од регионот на Овчеполюето, рунтавата волнена горна облека - *зейтовскајџа сакма* од Мариово или зетовски *зобан* кај Мијаците (Здравев 1991, 76). Појавата на носење на ваков тип венчална облека е карактеристична и за шопското население од северна Бугарија, но и за младоженците од Софиско, кои на денот на свадбата задолжително носеле горни облеку изработени од овчо крзно или од волна. Слична појава е регистрирана и во Гомелската област во Русија, каде што свекрвата или мајката на невестата, по пристигањето во домот, ги наметнувала младоженците со крзнена наметка (со крзното од опачината), како асоцијација на мечкиното крзно, т.н. *мегведев* (Гура 1997, 169). Ваквата појава на носење на крзнени или рунтави волнени облеку регистрирана на територијата на јужниот Балканот, но и во поширокиот словенски ареал, укажува на можноста тие да претставуваат рудиментиран остаток на древните антички култови посветени на мечката и на волкот, поврзани со женските, односно машките иницијациски обреди на премин. Сведоштва за ова пронаоѓаме во античките иницијациски обреди на премин поврзани со култот на волкот, односно со категоријата на млади ловци – војни, за кои било карактеристично носењето волча наметка како обележје на нивниот ламинантен социјален статус (Маразов 1994, 62–63).

Од сето ова можеме да констатираме дека, освен како апотропејски симбол за заштита од болести, во културата на народите од овие простори мечката се јавува и како полисемантичко животно поврзано со брачна-

та симболика, плодноста и плодородието, за што ни сведочат бројните претстави со нејзиниот лик и нејзините супститути (мечкини канџи, крзно и сл.) застапени во свадбените обреди, љубовната магија и лечењето на бесплодноста (Гура 2004, 212; Гура 1997, 168). Овој нејзин аспект можеме да го проследиме во свадбените песни и обичаи на Словениите, како и во обредните маскирани игри карактеристични за зимските календарските празници во коишто учество земаат исклучиво мажите, преоблечени во маски на зооморфни демонски ликови (персонажи). Трагите од овие обредни игри, во кои како главен носител се јавува ликот на мечката, т.е *Мечкароџи* и *Мечкаџија*, може да ги проследиме во зимските обредни игри со маски практикувани во повеќето балкански земји, вклучително во Македонија и во Бугарија. Во овој контекст би ги посочиле прилепските *мечкари*, маскирани во животински кожи со прапорци околу половината, или *џамаларите* од Кумановско, чии обредни поворки се одржуваат на Прочка, односно на 13 јануари по новиот календар (Здравев 1975, 369–373). Меѓу маскираните обредни лица: *Јаудија* – старец на групата, *Баба*, *Пој*, *Клисар*, *Удовица*, *Ѓавол* и др., се јавува и ликот на *Мечкароџи с'с мечку*, едниот облечен во стари алишта со дајре, вториот во костим од јагнешко крзно со маска налик на вистинска мечка и свонец закачен околу вратот (Здравев 1975, 370–371).¹⁶ Апотропејскиот карактер на овие обредни дејства се согледува и во чинот кој се одигрува во домот на домаќинот, кога мечкарот на домаќинот на куќата му се обраќа со зборовите: *Ја сам ѝти довел мечку низ двор, да ѝти сѝока не умира*, па откако ќе ја прошета мечката низ дворот, тој ѝ вели: *Ајде (Марко), заиџрај на домаќина*. По ритуалниот танц на мечката, проследен со звуците на дајрето и песната на мечкарот, од домаќинот се бара да ги дарува со брашно (*заиџио мечка једе брашно*) (Здравев 1975, 372). Во овој контекст неговиот лик се надоврзува на полските и на белоруските легенди за потеклото на мечката, која се верува дека настанала од мелничар (Гура 2004, 212). По извршените обредни дејствија, придружени со песни и звуци, по излегување на *џамалариџи* од куќата, домаќинот го фрла бадниковото гранче со верување дека ја истерува лошотијата од домот. Од истото бадниково гранче подоцна се изработувал крст (врзан со слама), кој се носел на нива за берикет на родот. Овие обредни поворки, именувани и како *дружини* или *џруџи*, регистрирани на територијата на денешна Македонија и Бугарија (*бабуџери*, *сѝаничари*, *сурваскари*, *чауши*, *чечкари*, *џамалари*, *василичари*, *дракуси*, *кукери иџи*.) во своите корени

¹⁶ Дајрето, свонецот и други слични предмети што даваат силен и продорен звук, како што истакнуваат учесниците на овие обредни дејства, се во функција да ја избркаат *лошоџијаџија* од куќата и како такви имаат нагласено апотропејско значење.

очигледно кријат многу заеднички елементи и ритуални постапки општи за традиционалните култури развивани на овие балкански простори, чии магиски дејства се поврзани со оплодувањето на земјата и отпочнувањето на новиот годишен циклус (Петковска – Кузмановска 2011, 111–118; Здравев – Вражиновски 1998, 63–71; Боцев, 1993, 114–125; Боцев 1998; Цветановска 2001, 78–81; Вакарелски, 1969, 14–16; Арнаудов 1972, 72; Проп 1995: 54–57; Мелетински 1995: 312–318; Маразов 1992: 160–219)

Иако со сигурност не може да тврдиме дали ликот на мечката застапена во фолклорното творештво на балканските народи во својата семантичка и обредна функција се надоврзува на постарите ритуални форми од антиката, очигледно е постоењето на автентични концепти на нејзината перцепција. Во прилог на ова ни говорат и бројните речиси идентични обредни елементи и мотиви, кои во рудиментирана или трансформирана форма и до ден-денес ги среќаваме во традиционалната култура на овие народи, од што може да заклучиме дека тие не само што имале тенденција да претставуваат слични или трајни процеси туку ни сведочи и за постоењето на една древна (балканска) културна матрица заедничка за сите нив.

Референтна литература

- АИФ – Архива на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје
- Амброуз, А. К. 1965. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа. *Советская этнография*. № 3 : 14–27.
- Амброуз, А.К. 1966. Раннеземледельческий культовый символ “ромб с крючками”. *Советская археология*, № 1 : 61–76.
- Арнаудов М. 1972. Кукери и русалии. *Студии върху българските обреди и легенди*. София: ИК „Критика и хуманизъм”, т. 2 : 7–218.
- Боцев, Владимир. 1993. Маскирањето и обичаите под маски во Македонија, *Етнологиџ*, 3 : 114–125.
- Боцев, Владимир. 1998. Традиционалното и современото во василичарскиот обичај. *Зборник Маски*. Скопје: Музеј на Македонија.
- Вакарелски, Христо. 1969. *Българско народно изкуство*. София: БАН
- Васильев, Б.А. 1948. Медвежий праздник. *Советская этнография*. Москва. No.4: 81–94.
- Велева, Мария Г. 1960. *Български народни носии* : Албум. т. 1. София: БАН

- Вражиновски, Танас, соработници Љ. С. Ристески, В. Караџоски, Л. Симоска. 1998. *Народна митологија на Македонијте*, кн. I и II. Скопје – Прилеп: ИСК – Прилеп, Матица Македонска.
- Гура, А. 2004. Медведь. *Славянские древности*. Этнолингвический словарь. Ред. Н.И.Толстой. Москва. т.3: 211–216.
- Гура, А.В. 1995. Волк: *Славянские древности*. Этнолингвический словарь. Ред. Н.И.Толстой. Москва, т. 1: 411–417.
- Гура, А.В. 1997. Символика животных в славянской народной традиции. РАН. *Институт славяноведения и балканистики*. Москва: Индрик.
- Диодор, Сицилийский Историческая библиотека. Книга I, главы 11–27, 43.5–6, 44.1, 85.4 – 5, 87.7 www.egyptology.ru/antiq/diodor-leg.htm
- Здравев, Ѓорѓи и Танас Вражиновски. 1998. Костимирањето и маскирањето во зимските обредни игри во Македонија. *Зборник Маски*. Скопје: Музеј на Македонија. 63–71.
- Здравев, Ѓорѓи. 1991. *Македонски народни носии*, I, Скопје: Матица Македонска.
- Здравев, Ѓорѓи. 1997. Театралноста во македонската фолклорна свадба. *Македонската драматика/драматургија....* (прир. Ј. Лужина). Прилеп. 99–109.
- Здравев, Ѓорѓи. 1975. Играта „Џамала“ во Агино село (Кумановско), Македонски фолклор. бр. 15–16: 369–373.
- Каровски, Лазо и Трпко Бицевски. 1985. *Македонски народни хумористично сатирични њесни*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- Коев, Иван 1951. *Българска везбена орнаментика*. София: БАН
- Коев, Иван. 1958. Изучаване на турската народна везбена и ткаанна орнаментика в Лудогорието. *Известия на Етнографския институт с музей*. кн. 3, София, 70.
- Кпайнев, Д. А. 1972. *Древнейшая история Волго-Окского междуречья*. Москва: Наука.
- Крстева, Ангелина 2011. *Македонски народни везови*. Скопје: Матица Македонска.
- Крстева, Ангелина. 1999–2000. Елементите на култот кон мечката и волкот во македонската текстилна орнаментика. *Balkanoslavica*. Прилеп, 26–27: 73–81.
- Крстева, Ангелина. 2007. *Ликовно–есетейски карактеристики на мариовската носија*, Скопје: Скенпоинт.
- Маразов, Иван. 1992. *Видимият мит : Изкуство и митология*. София: Христо Ботев.
- Маразов, Иван. 1994. *Митология на Траките*. София: ИК Сектор.

- Маразов, Иван. 2010. Вълчата маска в Тракия, во: *Градои, социални ирансформации и културни практики*, т. 4, София : НБУ. <http://ebox.nbu.bg/apl2010/index.php?p=10>
- Мелетински Елеазар. 1995. *Поетика на мита*. София: Христо Ботев
- Мирјановиќ, Мирослав. 2012. Духовно завештење Винче и митске традиција Срба, *Зборник радова меѓународне научне конференција „На изворишта културе и науке“*, Београд: КолоВенија, 33–64.
- Наумов, Гоце. 2009. Орнаментиката и телосноста во неолитската материјална култура од Република Македонија, магистерски труд, Скопје: Институт за Археологија, Универзитет Св. Кирил и Методиј
- Николић, Видосава. 1953–1954, Прилози из народне медицине у Подрими, Гласник етнографског института САНУ, књ. II–III : 565–583.
- Николов, А. 2013. Военизирани цигани во пределите на катепаната Блгарија в края на XI век. *Средновековијат Блгарин и другите*. София: Универзитет Св. Климент Охридски, 175–185.
- Петреска, Весна. 2002. *Свадбаи како обред на премин кај Македонциите од брјачкаи етнографска целина*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје.
- Петровска-Кузмановска, Катерина. 2011. Истражувања на народната драма во Македонија – историска перспектива. *Македонски фолклор*. Скопје. бр. 65: 111–118.
- Пропп, В. Я. 1995. Исторически корени на вълшебната приказка. София: Прозорец.
- Рыбаков, Б. А. 1981. *Язычество древних славян*. Москва: Наука.
- Рыбаков, Борис Александрович. 1965. Космогония и мифология земледельцев энеолита. *Советская археология*. № 1: 28, 29.
- Рыбаков, Борис Александрович. 1981. *Язычество древних славян*. Москва: Издательство Наука.
- Трухелка, Тиро. 1894. Фригиска капа, комад босанске женске ношње. *Гласник Земањског музеја у Сарајеву*, књ. VI, св. 1 : 90–92.
- Хациманов, В. 1964. *Соборски народни песни*, Скопје: Кочо Рацин.
- Цветановска, Јелена. 2001. *Игри со смртта*. Скопје: Матица Македонска.
- Чаусидис Никос. 2000. Ромбични елементи као средства транспозиције плодности измеѓу човека и природе. *Кодови словенских култура*, Београд, бр.5: 15–28.
- Чаусидис, Никос. 2005. Космолошки слики: симболизација и митологизација на космосот во ликовниот медиум, т. 1–2. Скопје: Никос Чаусидис

- Chevalier, Jean and Alain Gheerbrant. 1983. *Rjecnik simbola*. Prev. Ana Buljan. Zagreb: Matica Hrvatska. A dictionary of symbols
- Diodor, кн. 1, гл. 18. (1). www.egyptology.ru/antiq/diodor-leg.htm
- Kahil, L. 1983. Mythological Repertoire of Brauron. Moon, W.G. (Ed). *Ancient Greek Art and Iconography*. Madison: 231–244.
- Kuper Dž. K. 1986. *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*. prev. Slobodan Đorđević. Beograd: Prosveta-Nolit.
- Perlman, P. 1989. Acting the she-bear for Artemis. *Arethusa*. 22: 111–133.
- Škaljić, Abdulah. 1966. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo : Svjetlost

Илустрации:

1. Вез на *џиноки ракави* од невестинска кошула, с. Дреник, Дебарски Дримкол, изработени 1932 г., АИФ инв. бр. 1769, цртежи.
2. Околно и пола од женска *аловна кошула*, мотиви: *шайче* (пола и околно), *машко џејиле* (околно) и *в`чкаша џраџа*, с. Руфци, Прилепско, АИФ инв.бр. 763–764, цртежи.
3. Невестински чорапи *каламаџи*, с. Волок, Драмско, АИФ инв. бр. 1665, цртежи.
4. Вез на ракав на невестинска кошула *џлајџнејца*, мотиви *мечкина ноџа*, с. Љубојно, Долна Преспа, крај на XIX век, Преспанско, АИФ инв. бр. 458, текстил.
5. *Мечкари* од Прилепско (сним. 2013 г.).
6. Невеста од Бугарија во горна крзнена облека, почеток на XX век.
7. Млада жена во празнична облекагорна крзнена облека, Мариово, почеток на XX век.



1. Вез на *йноки ракави* од невестинска кошула, с. Дреник, Дебарски Дримкол, изработени 1932 г., АИФ инв. бр. 1769, цртежи



2. Околно и пола од женска аловна кошула, мотиви: *шайче* (пола и околно), *машко ѝеѝле* (околно) и *в`чкаѝа ѝраѝа*, с. Руфци, Прилепско, АИФ инв.бр. 763-764, цртежи



3. Невестински чорапи
каламаџи, с. Волок,
Драмско, АИФ инв.бр.
1665, цртежи



4. Вез на ракав на невестинска кошу-
ла *џлаџинеџа*, мотиви *мечкина нога*,
с. Љубојно, Долна Преспа, крај на
XIX век, Преспанско, АИФ инв.бр.
458, текстил



5. Мечкари од Прилепско (сним. 2013 г.)



6. Невеста од Бугарија во горна крзнена облека, почеток на 20 век



7. Млада жена во празнична облека, горна крзнена облека, Мариово, почеток на 20 век

Jasminka RISTOVSKA PILICHKOVA

THE CULT OF THE BEAR IN THE BALKAN FOLKLORE

In the folk cultures of the Balkan peoples, but also in the wider Slavic area, the bear appears as one of the zoomorphic figures, a symbol of fertility, health and strength. It is often characterized by having anthropomorphic features, evidence of which can also be found in certain etiological legends which point to its humanoid origin. Traces of the bear cult can be followed in the folklore of the peoples of the Southern Balkans, manifested in the material culture and in some ritual actions.

Keywords: ancient cults, fertility rites, carnivals, bears feasts, interfering with the wolf, traditional embroidery.

Кристина ДИМОВСКА (Скопје)
Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје

ПРЕТСТАВАТА НА КРАЛЕ МАРКО ВО ИЗБОР ОД БАЛКАНСКИ ЕПСКИ ПЕСНИ, ВО КОМПАРАТИВЕН КОНТЕКСТ

Апстракт: Овој оглед ја промислува категоријата епски јунак, низ примери од неколку балкански епски песни посветени на Крале Марко. Целта е да се укаже на различните книжевни контексти во коишто се среќава епската репрезентација на историската личност на кралот Марко и да се појасни причината за варијабилноста на мотивот на типизираниот епски лик Крале Марко во неколку српски, хрватски, бугарски и македонски епски песни. Категоријата типизиран епски јунак помага да се дојде до сознанија за популарноста на Крале Марко кај различни балкански народи, поради што тој станува споделена фигура на меморија. Интерпретацијата се движи меѓу историското и книжевното, односно меѓу фактот и фикцијата.

Клучни зборови: балкански епски песни, типизиран епски јунак, Крале Марко, антијунак, наратив, херојство, споделена фигура на меморија.

1. Воведни премиси. Историскиот Марко.

Овој текст ја промислува категоријата епски јунак претставена преку парадигматичната епска фигура на Крале Марко, која е споделена фигура на меморија кај различните балкански народи. Крале Марко како категорија на епски јунак бележи многу малку сличности со својот историски пандан (Стојановиќ-Лафазановска 2009, 197). Отсуството на валидни историски податоци не само што ги отежнува обидите за аналитичко и херменевтичко приближување на историскиот прототекст и книжевниот запис, како ефективен чин на епистемолошко разлучување на двата вида текстови, туку остава простор за анахронистични спекулации и тенденциозно приспособување или одново пишување на историјата, предадено преку личната визија и интенција на запишувачот. Се нуди ревизија на историските записи, која е деликатна и со сомнителни претензии.

Историскиот Марко е син на Волкашин Мрњачевиќ / Мрњавчев,¹ кој во 1350 година бил жупан на Прилеп, а од 1365² самостоен и независен крал на териториите јужно од Призрен, до градот Костур³, и од Вардар до албанските планини. Во исто време, Урош Немања, е крал на Србија, а Угleshа, братот на Волкашин, управувал со териториите на југоисточна Македонија. По смртта на Волкашин, во битката кај реката Марица, близу селото Черномен (26 септември 1371), кралот бил наследен од неговиот (најстар) син Марко. Маркој станал владетел на територијата меѓу Вардар, Шар Планина, Охридското Езеро и Костур, со главна престолнина во Прилеп. Симитчиев пишува дека Марко го наследил престолот во неспокојни времиња, кога Македонија потпаднала под турска власт поради поразот кај реката Марица, што го условило Марко да стапи во вазален однос кон Турците, но и да се здобие со титулата на поручник на турската војска (Симитчиев 1981, 11). Иако овој новоздобие статус го обврзувал Марко на лојалност кон турскиот султан, тој, сепак, ги штител и интересите на македонскиот народ и веројатно најплодното време кога се зародиле првите мотиви на песните за Марко се случило за време на неговото владеење од 1371 до 1395 г., иако тие претрпеле низа преобразби и приспособувања, а (најверојатно) биле запишани многу подоцна.

Симитчиев смета дека Марко станал прототип на владетел кој не само што не се плашел од различните непријатели туку и се борел смело и пожртвувано за слободата, честа и правата на своите потчинети (Симитчиев 1981, 14). Ако вака претставениот Марко се спореди со францускиот Роланд, со рускиот Игор Свјатославич, со нордискиот Сигурд или со германскиот Сигфрид, станува јасна типизацијата на овие како безна-

¹ Ристовски забележува дека, според Мавро Орбини, браќата Волкашин и Угleshа потекнувале од Ливно и дека татко им се викал Мрњава. Во врска со презимето Мрњавчевиќ, рускиот историчар Е. П. Наумов запишал дека тоа потекнува од некое место именувано како Мрњава или Мрњана и се јавило првпат во 1601 г. кај Орбини, а во спомениците дури од втората половина или од крајот на XVI век, додека во српските летописи и родослови се среќава дури во XVI-XVII и во XVIII в. (цит. спор. Ристовски 1997, 11).

² 1367 г. кај Германов, а 1365 г. кај Апостолски (Германов 1982, 5–7; Апостолски, 1972, 70).

³ Според Симитчиев, историскиот Марко правел напори да го врати загубениот Костур, така што мотивот на агонот со Беле од Костур веројатно не е производ на анахрона имагинација и креација (Симитчиев 1981, 14). Тој ги сместува Беле, Гино и Мина под плаштот на ист антијунак од корпусот македонски песни за Крале Марко (Симитчиев 1981, 59). „Се наметнало прашањето дали Мина и Гино првобитно не биле иста епска личност, па и дали името на Мина е изведенка од Гино. Околу Мина се врзуваат, главно, песните за средбата на противникот со невооружениот Марко, додека на Мина му е оставена улогата на заводник, односно грабнувач на Марковата жена“ (Банашевић 1935, 109).

дежно непроменливи ликови, со формулацијата на Бахтин (Бахтин 1981, 105). Но, ако се разгледаат од аспект на средствата што ги користат во војувањето или како (и дали) го почитуваат непријателот во контекст на средновековниот код на честа и достоинството, тогаш станува јасна дискрепанцијата меѓу нив. Едно од средствата што го користи епскиот Марко за извојување победа над непријателот е измамата или итрината, што го прави многу поблизок до категоријата на трикстерот, отколку до категоријата на епскиот јунак како олицетворение на фер агон во кој спротивставените страни ја мерат физичката снага.⁴ Германскиот Сигфрид самиот станува жртва на една таква измама смислена од препредените Гунтер и Хаген, а рускиот Игор Свјатославич – и покрај тоа што во *Слово за ѱоходоѱ Игорев* е воспеван како велик кнез – станува заробенник на Половците. Најрепрезентативен пример за хибрисно херојство, кое се коси со безумна тврдоглавост и храброст, е примерот на францускиот Роланд, кој умира на средината од епот (кој го носи неговото име), од раката на непријателските Сарацени. Овие епски јунаци се поблиски до старогрчката епска парадигма на јунакот, какви што се некои јунаци кај Хомер, одошто е тоа случај со епскиот Крале Марко.⁵

2. Првите запишани песни. Генеалозна поделба.

За разлика од Игор Свјатославич, како руски народен јунак, Роланд како француски, Беовулф како англиски,⁶ ликот на Марко бил третиран со еднакво внимание во различните балкански епски традиции. Тој, на пример, се појавил под името Стојан кај Бугарите на исток од Софија (Органџиева 1972, 14). Затоа, прашање е дали во случајот со овој лик треба

⁴ Ликот на трикстерот е актуелен уште во палеолитскиот свет на приказните. Тој е амбигвитетна, фасцинантна фигура, пример за принципот на безредије, но, истовремено, и поттикнувач за развојот на културата. Се појавувал во многу форми, и човечки и животински. „Тие (трикстерите, К.Д.) го претставуваат <...> принципот на хаосот, принципот на безредието, силата која е безобѕирна кон табуата и <која тежнее> кон раскинување на границите. Меѓутоа, од аспект на подлабоките сфери на битието од кое, најпосле, извираат енергиите на животот, овој принцип не треба да се презира“ (Campbell 1960, 273, 274). Ликот на Крале Марко е антитетичен самиот по себе, меѓутоа неговата особеност доаѓа до израз кога тој се доведува во компаративна спрега со средновековни епски ликови од европски контекст.

⁵ Хојзинга го сумира ова велејќи дека „битката на бојното поле е, според старите кинески извори, збркан сплет на фалби, великодушност, комплименти, навреди“ (Huizinga 1992, 64). Попрво, според него, ќе се збидне натпревар со морално оружје, натпревар на чувствата за чест, отколку со оружје во класична смисла.

⁶ Не постојат историски податоци кои го верификуваат постоењето ни на династијата на Скилдингите, ни на Беовулф. Но, ликот на Херемод се споменува како еден од можните припадници на кралската лоза пред Скилдингите, а Хротгар очигледно е историска личност чија смрт се случила околу 525 г. (Renoir 1982, 6).

да се зборува како за конкретен книжевно-фикционален конструкт, или како за еден феномен, бидејќи тој нема една единствена задача, ни функција, ни единствена позиција, ни може да се каже дека е идиосинкратски компактен како лик. Се чини дека во секоја песна тој игра различна улога. Постојат и некои обиди да се протолкува фикционалниот лик на Крале Марко како унификација на историскиот Марко со прототипот на херојот на коњ, познат од времето на словенските миграции. Овој херој бил дел од свеста на балканските народи пред да настапи Марко на историската сцена, а словенските народи, кои подоцна мигрирале на Балканскиот Полуостров, под влијание на автохтоното население, го усвоиле овој наратив за херојот на коњ кој потекнува од трачкиот, древномакедонскиот и илирскиот пантеон; коњаникот аналогно се метаморфозирал, претопил и споил кон историско-епскиот Крале Марко, кој бил прифатен како народен херој (Стојановиќ-Лафазановска 2009, 197–8).

На книжевно-генеалогски план, Блаже Петровски предлага двојна категоријална делба на песните за Крале Марко:

1) јуначки песни со фантастично-историска предлошка, меѓу кои би се вклучиле најстарите познати мотиви за овој народен јунак во кои отсуствува прагматичката дистинкција меѓу историскиот запис и неговата книжевно-стилистичка претворба во фикционален наратив;

2) јуначки песни со јуначко-историска предлошка, како приказ за поразвиената еволутивна стапка на свеста на создавачите и творците на овие книжевни созданија и присуството на суптилно (или само насетено) разграничување меѓу фактичкото и фикциското (Петровски 1992, 39).

Зборувајќи за генезата на песните за овој јунак, Пенушлиски сугерира дека поделбата меѓу песните би се извршила на песни каде што јунакот излегува на мегдан со нехтонизирани противници, за временски подоцна кон овој опсег да се приклучат и такви песни што ја опеваат битката на јунакот против чудовишта со фантастични размери (Пенушлиски 1979, 23).

Според Михаил Арнаудов, Панчо Михайлов ги поделил песните во зборникот *Бугарски народни песни од Македонија* во девет групи.

„Меродавни при подредувањето беа содржината и стилот на песните. Општата идеја, фабулата од една страна, и начинот на развивање на изложеното од друга – ете тоа се двата главни критериуми на една добра класификација. Се разбира, таа класификација, како и секоја друга, налетува на извесни тешкотии, кои се темелат на родот на мотивите во одделните групи и на невозможноста да се реши во некои ретки случаи дали изло-

на епскиот творец и епскиот пејач, толку посоодветно ќе се остварува *ејскојџо ѓросеџе*“ (Џубелиќ 1970, XVII–XVIII).

Зборувајќи за класификацијата на епските песни од хрватското поднебје, Твртко Џубелиќ смета дека, со помош на одредени карактеристични и разработени компаратистички методски постапки, може да се даде одговор на следните прашања: 1. Провиниенција и извор на одредени песни; 2. Усогласување и компонирање на содржината во песната; 3. Избор на одредени мотиви и нивно вградување во целината на песната и, помалку или повеќе, нивно функционално искористување со поетски намери; 4. Исклучиво условување на целината на песната во смисла на положбата, улогата и значењето на одбран мотив, а со тоа нужно се наметнува и негово предимензионирање во сложеноста на настанувањето на песната; 5. Присуство на други стимулативни или дестимулативни компоненти во создавачкиот и обликотворен процес на народната песна. Според него, секоја поединечна народна песна, вклучувајќи ја тука и народната поезија во целина, може да се објасни со една методска постапка и нејзино еднострано осветлување. Тој е, сепак, свесен дека една методска обработка може да резултира само со еднострани и очигледно нецелосни заклучоци. „На тој начин се намалува спознавањето на одреден книжевен феномен во неговата целосност и сложеност. А, со тоа се загатнува модерниот проблем на методскиот плурализам“ (Џубелиќ 1970, LXV). Тој уште смета дека најстарата песна во Хрватска во којашто главниот лик е Крале Марко датира од 1547 година („Урош и Мрњачевиќи“) и била изведена од некој слеп пејач во Сплит.⁸ Оттогаш, името на Крале Марко станало позастапено во средновековната хрватска епска поезија (Џубелиќ 1970, XXVII). „Во Хрватска, на пример, простиот народ не секогаш можел нешто конкретно да каже за Марко. На островот Зларин, оддалечен 3–4 километри од Шибеник, на прашањето што знаат за Марко Крале, денешните жители одговарале: ‘Тој не е наш. Ништо не знаеме за него’.

⁸ Не мала улога, како носители и распространувачи на јуначките песни кај Србите и Хрватите, играле слепците-просјаци. Голем дел од песните на Вук Караџиќ се запишани од такви слепци, а еден од најдобрите исполнувачи – Филип Вишњиќ, бил и самиот слеп. Слепите пејачи и гуслари во Србија, Хрватска и Словенија во XIX век, имале свој таен, „гегавачки“ јазик. Нивно тајно средиште бил градот Ириг во Сремската област, каде што постоела еден вид академија за пејачи, наречена во фолклористиката „слепачка академија“, која постоела до 1780. Професионални пејачи-просјаци имало во минатото и во Бугарија. Качановски во својот зборник дава сведоштва за слепецот Никола Млечанов од Дупница од кого запишал 601 стих од песната за Косовската битка, без да успее да ја доврши, зашто времето не му дозволило да ја доврши песната и зашто требал со своите пријатели да странствува по селата (цит сп. Стойкова 1971, 48).

Но, од друга страна, кога сакале да ја подвлечат физичката сила на некој човек, велеле: „Тој е силен како Марко“, без да можат да одговорот на прашањето за каков Марко станува збор“ (Симитчиев 1981, 27). Овој податок наведен кај Симитчиев веројатно е веќе нерелевантен и авторот не дава увид дали податоците се резултат на неговите лични теренски истражувања.

Чубелиќ е согласен дека песните не морале да настанат точно во оној крај од каде што потекнувале личностите кои се трансформирале во ликови или каде што се збиднале одредени историски настани. Но, не го делат сите неговото мислење. „Почнувајќи од Вук Караџиќ, речиси сите истражувачи на епот на јужните Словени се согласни дека првите народни песни за Марко Крале биле создадени таму каде што тој владеел, т.е. во Македонија“ (Симитчиев 1981, 79–80; Пенушлиски 1988, 171).

Основната поделба на српските песни кај Вук Караџиќ се темели врз песни од старите, средните и поновите времиња (цит. сп. Деретић 1995, 19). За песните од првата група е карактеристично што се фокусираат на историски сеќавања кои си го трасирале патот во колективната народна меморија. Положбата на фикционалниот, фабуларен елемент во старите и новите песни од оваа група, во основа е идентичен. Старите и новите песни, според Деретиќ, се разликуваат по однос на поларитетот меѓу историското и фикциското (Деретић 1995, 51–52). Банашевиќ ги распределува песните според епската ситуација во која се наоѓа Крале Марко и ги сортира во три групи: 1. Песни за Марко – заштитник на Урош; 2. Песни за Марко како потчинет на султанот; 3. Песни за Марко – јунак и авантурист (Банашевиќ 1935, 16). Цветана Романска смета дека една од главните слабости на ова сортирање се состои во несразмерноста на одделните групи, особено ако се има предвид дека во првата можат да се сместат извонредно малку сижеа (Романска 1971, 61) во споредба со другите.

Најрано сведоштво за постоењето бугарски јуначки песни се среќава кај М. Безолт за патувањето на Хајнрих фон Лихтенштајн во Бугарија во 1584 г., кој имал можност да слушне песни за Крале Марко од околното население во областа Железна врата меѓу Ихтиман и Ветрен (Богданова, Стойкова, Романска 1971, 39). Областа на послаба традиција на пеење епски песни во Бугарија ги опфаќала Трнско, југозападно Кустендилско, јужниот дел на Станкедимитровско, источно Самоковско, Елинпелинско, некои села во Софија, Ботевградско, Врачанско, Берковско и Годечко. „Тој појас има неколку разгранувања, на североисток кон Тетевенско, на исток кон Пирдопско и Ихтиманско и на југ по течението на Струма и Места, опфаќајќи ги Благоевградско-Санданско-Петричко и Разлош-

ко-Гоцеделчевско“. Во оваа зона многу помалку се пееле јуначки песни и овие се изведувале од професионални и полупрофесионални пејачи. Десетерецот бил заменет со осмерец во оваа зона и песните имале повеќе лирско-епска, отколку чисто епска форма споредено со песните од Витоша. Од оваа област биле запишани околу 450 јуначки песни (Богданова, Стойкова, Романска 1971, 40).

Во Источна Бугарија имало неколку области каде што се чувствувало влијанието на една посилна епска традиција од минатото и таа област се простирала од двете страни на централна Стара Планина и северно ги опфаќала Котленско-Преславско-Шуменско, каде што биле запишани над 80 јуначки песни и Еленско-Трновско-Габровско-Тројанско, од каде што биле собрани над 80 песни. На југ, кој ги опфаќал Казанлшко-Старозагорско-Чирпанско-Хасковско, биле запишани над 75 песни и Краловско – 32 песни. Подобна помала област е Смолјанско-Девинско, од каде што се запишани над 20 јуначки песни. Во село Шипка, Казанлшко во XIX век имало професионални епски пејачи, а истото важело и за некои чирпански села (Богданова, Стойкова, Романска 1971, 41).

Основното становиште од коешто се поаѓа при тематска и содржинска класификација на јуначките песни во бугарската епска традиција е ставот дека „јуначките песни со историска тематика се дадени врз основа на важни историски собитија со општонароден или поограничен карактер како двигатели во кои се јавуваат личности – носители на идеалите и стремежите на народот, и се врзани најтесно со народниот бит“. Романска смета дека, врз основа на „повеќе или помалку историски моменти“, песните во бугарскиот јуначки епос формираат три основни групи. „Најмногу историски, а исто така и политички елементи се среќаваат во поетските творби во кои се пее за борбата меѓу туѓинските освојувачи и поробувачи, <во кои> се откриваат однесувањата на јунаците кон Турците и другите поробители на народот, <во кои> се сликаат реалистично и вистинито страдањата на народот. Тие поетски творби можат да се определат како специјална група јуначки песни со историско-херојска тематика.

Втората група ја образуваат песните со фантастично-легендарна содржина, во коишто – и покрај извесни историски елементи (понекогаш само името на определен историски јунак) и мотиви -доаѓаат до израз старите митски и религиозни претстави на народот. Во нив најчесто се пее за чудните околности при раѓањето на херојот, за неговото снабдување со

коњ и оружје,⁹ за неговите врски со самовилите и самодивите, за неговите борби со ламјите и змејовите, за загадочниот крај на неговиот живот.

Особено богата и многучлена е третата група, составена од јуначки песни со битова и со новелистична содржина, според формулацијата на авторите на посочениот зборник. Во неа проблеснуваат податоци што соодветствуваат на одредени збиднувања од животот на историската личност што се трансформирала во книжевен, епски лик. Во повеќето од тие песни на фонот на бугарскиот семеен бит се разоткриваат сложени семејни и социјални однесувања“ (Романска 1971, 63–64).

При работата на терен, членовите што зеле учество во уредувањето на овој зборник бугарски епски песни наишле на мал број песни во кои хероите на јуначкиот епос биле претставени во своевидна комична и сатирична светлина.

107, од вкупно 142 песни со историско-јуначка тематика во овој зборник, го имаат Крале Марко како централен јунак. Во некои од песните улогата на Марко се заменила со некои други јунаци, какви што се малото дете Грујо, краловите, бановите, Секула, Стојан војвода, Јанишки и други. „Но, без сомнение таа замена е случајна и подоцнежна. Поголем интерес предизвикува замената на Крале Марко со Момчил војвода, која може да се објасни со еднаквата претстава на народот за двата јунаци“ (Романска 1971, 65).¹⁰

„Обидите за обединување на одделни сижеа за Крале Марко во една поголема целост се должат на стремежите на пејачите и на слушателите за постројување на поетската биографија на јунакот, преку сврзување во едно на различни епизоди од неговиот живот, неговите различни подвизи и авантури или да се објаснат собитијата за коишто се говори во една песна со факти од друга песна за истиот херој. [...] Се обединуваат најпопуларните сижеа. Преовладуваат херојските, но во сочиненијата можат да влезат и баладични и новелистични <мотиви>. Комбинациите можат да бидат најразлични, но во нив централен јунак секогаш останува Крале Марко. Песните во кои тој има второстепена улога не се вклучени. Најчесто сижеата се сврзуваат хронолошки, за да се изгради поголем извадок од биографијата на херојот. Се разбира, за хронологија тука може

⁹ Марко доаѓа до сабјата преку купување (209-та песна кај Миладиновици), ја одзема од некој јунак (Караќиќ 1953, песни 56, 330) или ја наследува (Пенушлиски 1979, 31).

¹⁰ Историскиот Момчило бил типична појава во времето во кое живеел. Бил полурицар, полуразбојник, кој се ставал во служба на различни владетели во различни околности. Дејствувал во околината на Родопите и егејското приморје (Деретиќ 1995, 44).

да се говори само во најопшта смисла – пејачот со своето разбирање ги подредува во последователен ред случките и собитијата од животот на Марко преземени од различни песни. Но, во некои случаи песните се обединуваат... по тематски принцип. [...] Во тие случаи пејачот врви по една тематска линија“ (Стойкова 1971, 97).

Симитчиев наведува дека песните „Марко и трите наречници“, „Марко грабит Ангелина“, „Марко ја губи силата“, „Марко и Евреинот“ / „Марко и жолтиот Чифутин“, како и онаа верзија за двобојот со Црна Арапина, во која вториов го залажува Марко со травестија, немаат свои еквиваленти или слични содржински отелотворувања во српската и во бугарската народна епика (Симитчиев 1981, 36, 49). Слични варијанти на мотивот за мегданот на Крале Марко и Евреинот, како вонбрачен син на Волкашин, се среќаваат во македонската и во бугарската епика. „Темата со Евреинот во македонскиот народен еп од циклусот за Крале Марко е појава што датира од подоцна, бидејќи Евреите се појавиле во Македонија многу подоцна од времето кога тој владеел. Како што е познато од историјата, во XVI век, истераните Евреи од Шпанската инквизиција пребегнале и се населиле во турската Империја. Еден голем број од нив дошле тогаш во Солун. Меѓу овие солунски Евреи бил и таканаречениот ‘голем Евреин’ што се викал Јан Микез“ (Симитчиев 1981, 44). Симитчиев смета дека амбиентот на оваа македонска песна соодветствува на историскиот период на владеењето на Селим II, кога не било невообичаено Турците да продаваат цркви и манастири, како што се пее во песната.

3. Космичкиот баланс и хтонскиот хаос

Наспроти првиот корпус епски песни изложен од Петровски, се издигнува вториот, како збир од подоцна создадени песни, кои го интегрираат, на симболичен начин, искуството со наративите од првиот корпус, така што овие вторите се контаминирани од примарните фантастични, чудесни мотиви. Во овие песни се пее за хтонски непријатели на јунакот, кои имаат неколку срца¹¹ или глави.¹² Но, оваа хтонска претстава не ги лишува антијунаците од нивната, барем провизорна, врска со својот историски пандан. Муса Кесеџија, на пример, е конкретно потврдена историска личност, чиј историски прототип бил помладиот син на султанот Бајазит. Го добил прекарот Кесеџија (Разбојник) поради братоубиствениот конфликт со (својот брат) Мухамед со цел да се преземе престолот.

¹¹ Дванаесет кај канли Дука и кај Груица Новогов, три, седум или девет кај Муса Кесеџија (Пенушлиски 1983, 328; Миладиновци 1962, 161; Симитчиев 1981, 21), седум кај Филип Мацарина (Иванова 1992, 66), десет кај Ж’лти Гине, итн.

¹² Какви што се трите на Арапот.

Бил владетел на европскиот дел на Отоманска Турција и бил убиен во 1413 г. (Симитчиев 1981, 21). Пенушлиски ја наведува и хипотезата за албанското потекло на овој лик / личност, кој живеел во времето на Скендербег (1405–1468), наведувајќи една песна од велешкиот крај, која го претставува мотивот на судирот меѓу Марко и Муса и во која на вториот му е доделен атрибутот „Арнаути“ (Пенушлиски 2005, 80). Ист став дели и Чубелиќ, кога забележува дека историскиот Муса се одметнал од султанот, преминал во служба на Скендербег и се борел против Турците. Подоцна паднал во нивни раце и бил погубен (Čubelić 1970, CXIII). Муртезани, пак, се повикува на мислењето на Сафет Хоџа, кој смета дека зад ликот на Муса Кесеџија би можел да стои историскиот Моиси Големи, јунак од времето на Скендербег (Муртезани 2006, 135).

Агонот претставен во песните меѓу него и Крале Марко претставува анахронизам, заклучок кој произлегува од временскиот јаз меѓу двете историски личности; и самиот Крале Марко како лик е понуден преку хиперболизираниот третман и мултиплицирање на неговите способности и квалитети, со што тој станува натчовечка прилика *par excellence*, „јунак над јунаците“, кој постојано се промислува како лик преку докажувањето на своето херојство, што практично е и водечки мотив во речиси сите песни со јуначка насоченост, од конфликтот (мегданот) со канли Дука, Дете Дукатинче, Филип Маџарина, па сè до Беле од Костур, Турчинот Шемшула, Ж’лти Гине, трите Арапи.¹³

Промените и сведувањето на песните на конкретен, колку што е можно компактен систем на класификација настанало со нивна селекција и избор на типичните карактери во типични околности (Čubelić 1988, 102), што зборува за промислена и тактички одбрана селекција на песни, веројатно такви што се издигнале со својата стилска усогласеност и усовршеност, во кои дошла до израз врвноста на уметничкиот израз и смислата за компактна композиција. Пример за тоа е мотивот на борбата на Марко со Муса Кесеџија, запишана во неколку верзии, една од Велес, запишана околу 1908 г. од Јован Томиќ, друга од Тетово, запишана од Михаил Арнаудов во 1916 г., а овој мотив отсуствува кај Верковиќ,¹⁴ Шапкарев, Цепенков и Китевски, што можеби зборува за постар мотив.

¹³ Шапкарев 1976, op. cit., песна 253. Иванова смета дека врската меѓу старите и новите јунаци се проследува преку постепеното зголемување на бројот на противниците на јунакот. Како најдобар пример за тоа го предлага примерот со „трите црни Арапи“ (Иванова 1992, 66).

¹⁴ Се мисли на *Фолклорни и етнографски материјали*, во редакција на Кирил Пенушлиски. Истата песна е застапена во третата книга на *Македонски народни умотворби – јуначки и шриџезариски песни*, стр. 162.

Чубелиќ, во својот избор епски песни, наведува само една варијанта на оваа песна, а во бугарскиот зборник на Романска оваа песна постои во осум верзии, запишани на различни локации. Според Банашевиќ, ова е мотив во кој јунакот самува во задана и за него се мисли дека е мртов:

„Во песните што го обработуваат мотивот на Вуковата *Марко Краљевић и Муса Кесеџија* интересно е да се истакне дека во нив детално е опеана самата борба на Марко со противникот, бидејќи пејачите најверојатно со таа епизода предизвикувале посебно внимание кај слушателите. Популарноста на таа епизода била толку голема, што во некои песни во нејзина полза се жртвувале други, битни елементи на мотивот, па дури и Марковото лежење во затвор. Така, некои песни започнуваат само со средбата на Марко и Муса и ја певаат само нивната борба“ (Банашевиќ 1935, 77–78).

Оттука, случајот самиот по себе наложува Крале Марко да се набљудува како фолклорен феномен во неговата општост, во она што го диференцира како јунак од јужнословенската книжевна традиција и како параметар на ненадминат, споделен херој. Во контекст на размислувањето на Бахтин за неменливоста и фиксираноста на епскиот јунак како фикционална категорија, кому му пристапуваме преку епската дистанција како заштитна бариера од модифицирање или обид за промена на епот како категорија, ликот на Крале Марко, бидејќи постои во својата неопфатлива и недофатлива варијантност,¹⁵ е еден од оние ликови кои се менливи, кои постојано се модифицираат од песна во песна; ова не значи нужно еволуција или стекнување повисок степен на индивидуација на психолошки план кај ликот, ниту, пак, станува збор за стекнување секогаш нов (повисок) иницијациски статус, колку што постои случај на негово фрагментирано постоење во секоја песна како своевиден книжевноуметнички микрокосмос. Иако во себе ги задржува иницијалните и есенцијалните карактеристики, Крале Марко одново оживува во секоја наредна песна, бидејќи и тој веќе функционира како универзален архетип усвоен на балканско-медитеранските региони уште од древни времиња, како и ликот на Црна Арапина (Kulavkova 2009, 21). Кога се зборува за него, не се мисли само на неговата врска со неговиот историски пандан, туку се зборува за еден национален јунак како полиморфна фигура, неподгодна за согледување преку етичките дихотомии поради неговата неопфатност.

Јунакот се проектира како индивидуална манифестација во судирот со непријателската сила, бидејќи доброто секогаш се обмислува преку дуа-

¹⁵ „Народните творби живеат во варијанти и верзии, па бројките не ја означуваат и бројноста на мотивите“ (Пенушлиски 1979, 22).

лизмот и врската со неговиот опозит. Бидејќи идејата е да се претстави Крале Марко како епски јунак, пожелно е тој да се разгледа низ судирите со неговите противници. Како прв прототип на јунак се јавува канли Дука, кој го предизвикува индиректно преку зборовите на Ангелина, сопругата на Марко (*Крале Марко и канли Дука*) да го докаже своето јунаштво, оти првиов е совладан од хибрисна расположба и тврди дека нема јунак кој може, по силата, да го надмине во бој. Доволен доказ за тоа е неговото вешто виене на боздоганот тежок триста оки; но, во оваа песна Крале Марко не ја докажува силата, бидејќи се служи со итрина и на тој начин го елиминира канли Дука. Тука итрината се смета за компромис поради недостигот од физичка сила и таа ја најавува замената на физичката сила со силата на умот, на јунаковата проникливост и бистрина. „И са м’чил Марко три дни и три н’шта/ пот нек дор да излезе,/ та го рассекал, та му нашел/ дванадесет срца,/ шестех спали, шестех будни“¹⁶, што укажува на две сознанија, на тридневниот мегдан како симболички временски распон¹⁷ во којшто се одвиваат клучните настани, исто како и во *Словото* во коешто битката кај Дон се случува на истите временско-просторни одредници¹⁸, и второ, на латентно хтонската природа на победениот, кој има дванаесет срца, исто колку и месеци во годината, што, пак, говори за неговото прифаќање како есхатолошки принцип и го навестува неговото циклично постоење, кое нужно навестува враќање, но во поинакви услови и околности; јунакот го распорува неговото тело, исто како што го распорува телото на морската ламја која го проголтува неговото дете. За да ја воспостави состојбата на балансираност, јунакот како припадник и заштитник на космичкиот ред мора да ја елиминира хтонската сила, која се заканува со уништување на хармонијата, или барем да го заштити космосот од нејзините разорни сили.

Овие епизоди се минијатурни иницијации, бидејќи се тестира не само издржливоста на јунакот, неговите способности и капацитети туку и неговата подготвеност во целост да одговори на повикот на оној кој ја искушува и кој ѝ се заканува на неговата особеност и супериорност. Таков случај се среќава и во македонската *Крале Марко и Филип Маџарина*, каде што вториот му упатува директен повик за мегдан на јунакот, кој, пак, под влијание на јуначкиот хибрис, нема да ја одбие поканата, ќе замине во неговата земја и ќе ја убие неговата сопруга и неговиот син, за на крајот да му ја отсече главата на антагонистот и да ги ослободи

¹⁶ Верковиќ 1985а, песни од Серско.

¹⁷ Да се обрне внимание на размислувањето на Олрик на стр. 95.

¹⁸ „Се биеја ден,/ се биеја друг;/ трети ден напладне Игор Свјатославичеви знамиња/ паднаа“ (Димитровски 2002, 28).

седумдесетте вдовици кои Маџарина ги држел во заробеништво, слично како што ги ослободува момчињата, децата и девојките од трите синџира робје на Црниот Арапин/трите Арапи. Ова зборува за постојана циклизација на истите мотиви преработени во различни контексти, на кои им се доделува нов стилски призвук врзан за локалниот дијалект, со вклучување варијабилен број архаизми, во зависност од местото каде што е запишана песната или каде што се вршело нејзиното изведување.

По својата семантичка втемеленост, мотивот за канли Дука се пресликува и во песната која се ориентира кон борбата меѓу Крале Марко и Муса Кесеџија, доведени во судир како дијаметрално спротивставени сили. И овој Муса Кесеџија има неколку срца во себе, како отелотворување на неговата немерлива сила, но и хтонска природа, што е веројатно елемент додаден во песната за искупување на Марковата неспособност едноставно и лесно да го елиминира непријателот. Бројот три, според Олрик, е најфреквентниот број во фолклорните творби, закон сам по и за себе. Седум и дванаесет исто така често се употребуваат, но тие изразуваат еден квантитет. „Бројот три е максималниот број луѓе и предмети кои се среќаваат во традиционалните наративи. Тоа е *Законои на бројот три*“ (Olrík 1965, 133).

4. Заклучни согледби

Епските јунаци мораат да бидат „сензационални“ или ние како читатели не би ги прифатиле, без оглед на тоа колку се возвишени. Оттука, релевантноста на овие херои мора да ја определи самиот слушател, што доведува, пак, до една генерализација на посакуваните типови јунаци. Јунаците се оние кои треба да ја заинтригираат публиката и да ја натераат да обрнува внимание. Колку е повеќеслојна една фигура дадена во облик на епски јунак толку е поголем нејзиниот капацитет да ги подразбере (позитивно или негативно) припадниците на различните класи и различните старосни групи, но и припадниците на генерациите кои следуваат (Hainsworth, Natto, 1989, 265). Ликот на Крале Марко е типичен пример за јунак кој бил усвоен, популаризиран и тематизиран во епската поезија на балканските народи, што сведочи за неговата флексибилност како лик и на соодветноста на негово инкорпорирање во различните национални книжевни и теориски корпуси. Кажано со зборовите на Димезил, опијанети или возвишени епските јунаци мораат да се стават себеси во состојба на нервозна тензија, на ментална и физичка подготвеност, мултиплицирајќи ги и засилувајќи ги своите моќи. На тој начин тие се трансфигурирани и стануваат странци во општеството што (самите тие) го

штитат. Посветени на силата, тие се триумфални жртви на внатрешната логика на силата, која се докажува самата себе преку надминувањето на границите – дури и кога тие граници се граници на смислата на постоењето (Dumézil 1970, 105–107). Идентитетот на историската личност Марко паѓа во сенка на големината на херојството на епскиот лик Крали Марко, што е одлика на најславните епски јунаци, почнувајќи од старогрчкиот Ахил, па завршувајќи – со нордискиот Сигурд.

РЕФЕРЕНТНА ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

- Апостолски, М. (ред.). 1972. *Историја на македонскиот народ*. Скопје: Просветно дело.
- Банашевић, Н. 1935. *Циклус Марка Краљевића и одијеци француско-италијанске вишешке књижевности*. Скопје: Скопског научног друштва.
- Верковиќ, Стефан И. 1985а. *Фолклорни и етнографски материјали*. Книга петта. Ред. Кирил Пенушлиски. Скопје: Македонска книга.
- _____. 1985б. *Македонски народни умотворби-Јуначки и тријезарски песни*. Книга трета. Ред. Кирил Пенушлиски. Скопје: Македонска книга
- Германов, А. (ред.). 1982. *Крали Марко. Български юнашки епос в тридесет и четири песни*. Софија: Народна младост.
- Деретић, Ј. 1995. *Загонетка Марка Краљевића – О природи историчности у српској народној епизи*. Београд.
- Димитровски, Т. (прев.). 2002. *Слово за његовиот Игоре*, Скопје: Наша книга.
- Иванова, Р. 1992. *Епос-обред-мит*. София: Издателство на българската академия на науките.
- Козлов, В. П. 1988. *Кружок А. И. Мусина-Пушкина и „Слово о полку Игореве“*. Москва: Наука.
- Лотман, Ј. М. 2005. *Структурирања на уметничкиот текст*, прев. Ефтим Манев. Скопје: Македонска реч.
- Мелетински, Е. М. 2002. *Поетика на митот*. Скопје: Табернакул.
- Миладинов, Д. и Миладинов К. 1962. *Зборник 1861 – 1961*. Скопје: „Кочо Рацин“.
- Муртезани, И. 2006. *Митски елементи во албанскиот јуначки епос и балада*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- Органчиева, Ц. 1972. *Осврт врз изучувањата на настанувањето и развојот на јужнословенската епика до 1920 година*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

- Пенушлиски, К. 1979. *Дијалоџ за Марко Крале*. Скопје: Современост.
- _____. 1988. *Одбрани фолклорни творбови*. Книга три. Скопје: Македонска книга.
- _____. 2005. *Марко Крале и Болен Дојчин*. Скопје: Матица Македонска.
- Петровски, Б. 1992. *Трансформирањето, распаѓањето и современата состојба на македонскиот јуначки епос*, Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- Ристовски, Б. 1997. Крсте Мисирков за историскиот и фолклорниот лик на Крале Марко. *XXIII Научна дискусија на XXI Меѓународен симпозиум за македонски јазик*. Скопје.
- Романска, Ц. 1971. Сборник за народни умотворения и народопис. *Български јунашки епос*. София: Българска академия на науките, Етнографски институт и музей.
- Саздов, Т. 1986. *Фолклористички трудови*. Скопје: Наша книга.
- Симитчиев, К. 1981. *Марко Крале во македонската народна епика (во споредба со српски и бугарски мотиви)*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- Стојановиќ-Лафазановска, Л. 2009. Херои-антихерои. Kulavkova, K. (ed.) *Interpretations: ERPH, Black Arab as a Figure of Memory*. Vol. 3. Skopje: Macedonian Academy of Sciences and Arts.
- Кулавока, К. 1997. *Театрални*. Скопје: Менора.
- Шапкарев, Кузман А. 1976. *Избрани дела*. Том први. Прир. Томе Саздов. Скопје: Мисла.

Латинични изданија:

- Bakhtin, M. 1981. *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Campbell, J. 1960. *The masks of god: primitive mythology*, vol. 1. London: Secker & Warburg.
- _____. 1968. *The masks of god: creative mythology*, vol. 4. London: Penguin Books.
- _____. 1993. *The hero with a thousand Faces*. London: Fontana Press.
- Dumézil, Georges. 1970. *The destiny of the warrior*. Chicago: University of Chicago Press.

- Greenfield, S. B. (trans.) 1982. *A readable beowulf: the old English epic newly translated*. Introduction by Alain Renoir. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Goldblatt, H. 2009. On the texts and changing contexts of the ‘Slovo o polku Igoreve’ and ‘Zadonshchina’. *Canadian Slavonic Papers*, vol. XLVIII, no. 3-4.
- Hainsworth, J. B. & A. T. Hatto (eds.) 1989. *Traditions of heroic and epic poetry: characteristics and techniques*. London: The Modern Humanities Research Association.
- Huizinga, J. 1992. *Homo Ludens: o podrijetlu culture u igri*. Zagreb: Naprijed.
- Kulavkova, K. 2009 (ed.) An arabesque for the Black Arab, Bolen Dojcin and White Angelina. A preface to: *Interpretations, Black Arab as a figure of memory*. Skopje: Macedonian Academy of Sciences and Arts.
- Olrik, A. 1965. Epic laws in folk narrative. *The Study of folklore*. Eaglewood Cliffs: Prentice Hall.
- Čubelić, T. 1970. *Epske narodne pjesme*. Zagreb: Štamparsko-izdavački zavod “Zrinski”.

Kristina DIMOVSKA

**THE FIGURE OF KRALE MARKO IN COMPARATIVE CONTEXT:
THE HISTORICAL VERSUS THE LITERARY REPRESENTATION IN
SELECTION OF MACEDONIAN AND BULGARIAN EPIC POEMS**

This research paper focuses on the category of one of the South-Slavic heroes of epic poems – Krale Marko / Prince Marko. The main purpose is to elaborate the different mutually non-exclusive contexts, in which this figure serves as the main figure / character. By doing this, we aim to offer, but not conclude, plausible opinions on the popularity of Krale Marko among Balkan people.

Keywords: Krale Marko / Prince Marko, epic songs, Macedonian epic songs, Bulgarian epic songs, historical figure, fictional character

***КУЛТУРНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ
И МУЗИКАТА НА БАЛКАНОТ***

УДК: 78:323.1(497.2)(049.3)

78.316.722(497.2)(049.3)

Милена БОЖИКОВА (София)

Института за изследване на изкуствата, Българска академия на науките

БЪЛГАРСКАТА МУЗИКА В ТЪРСЕНЕ НА КОНСТРУКЦИИ НА ИДЕНТИЧНОСТ

Абстракт: Чувството за самоопределение на българина винаги е било резултат от сложни исторически натрупвания, чужди господства и вековни зависимости, икономическа изостаналост, закъсняла модернизация, културни политики, етнорелигиозни различия, национални комплекси и травми, отразени в народопсихологията. Вследствие на това българската професионална музика принадлежи изцяло на XX век.

Отсъствието на професионални културни традиции в България превръщат първите десетилетия на XX век в поле на интелектуални сражения и индивидуални стилове. Представяйки различните етапи на търсене на конструкции за идентифициране, аз откроявам композиторът Димитър Ненов, изхождащ от руслото на западно-европейския екзистенциализъм; Васил Казанджиев – неконформист с ярък български стил; Божидар Спасов – пример за български автор-емигрант след 90-те години, обединяващ различни културни традиции.

Ключови думи: културна идентичност, културни традиции, идеологеми, музика, композитори, Ненов, Казанджиев, Спасов, композитори-емигранти

Българската професионална музика е късен феномен вследствие на робствата и аграрния бит; тя принадлежи изцяло на XX век: първата българска опера е написана през 1900 година и първата българска симфония – през 1912 за нуждите на аматьорски състави. Чувството за самоопределение на българина, като част и от балканската идентичност, винаги е било резултат от сложни исторически натрупвания, чужди господства и вековни зависимости, икономическа изостаналост, закъсняла модернизация, културни политики, етнорелигиозни различия, национални комплекси и травми, отразени в народопсихологията. Кръстосването на интересите на Османската империя със Западна Европа и Русия през XVII-XX век според историците играе важна роля (Първев 1997, 325):

въпреки неуспешните опити да бъде изтласкана Османската империя от континента, то дава своя несъмнен принос в общата деосманизация на Европа като несъзнателно възражда асимилираните християнски страни и се оказва важен фактор за запазването на балканските народи и полуострова (Първев 1997, 321). Според Мария Тодорова „в тесния смисъл на думата може да се твърди, че Балканите са всъщност османско наследство“, защото Балканският полуостров получава статута и името си именно по време на османското господство – „в най-дългия период на политическо единство“ (Тодорова 2004, 298). Историческите последствия са: религиозно и културно влияние, запазване на християнството, път към деосманизация на страните от региона, стремеж към ново цивилизационно развитие и към отхвърляне на стереотипите.

През XX век в развитието на професионалната музика се очертават три хронологични етапа на различни сложни взаимоотношения между индивида и обществото, на търсене и осъзнаване на колективна идентичност, на изживяване на „османското наследство като приемственост и османското наследство като възприятие“ (Тодорова 2004, с. 298-299)¹: първи период, от началото на века до ок. 1945; втори, от 1945 до 1989; трети, от 90-те години досега. Преобладаващият модел в тях условно може да бъде наречен съответно *европоцентричен*, *етноцентричен* и *мултикултурен*, въпреки че и в трите етапа присъстват освен ясни стилови позиции, идеологическо изкуство, неконформистко творчество, но и смесени варианти.

Отсъствието на професионални музикални традиции в България превръщат първите десетилетия на XX век в поле на интелектуални сражения и «обяснима обърканост» в търсенето на стил и национално идентифициране. „Нашето ново музикално творчество е в стадий на обяснима обърканост“ – пише Д. Христов, в своя статия от 1929 (по Кръстев 1976, 35). Усилия в посока на европейзацията и универсализма правят например първите български модернисти 20-40-те години, обединени в литературния кръжок «Стрелец» (1925-1927), основан от немски възпитаници. Споровете накрая се оказват безмислени, те потъват във времето и не довеждат до някаква обединителна кауза. Българският композитор, който в този период задължително се обучава на Запад, е ориентиран преди всичко в усвояването на европейските традиции. Високият професионализъм обаче е бил считан за средство за предаване на родовата памет, въплътена във фолклорните прототипи.

¹ Според разделението на Тодорова, в което първата особеност се изживява до края на Първата световна война, докато след това се превръща във втората.

В този първи професионален период се откроява фигурата на Димитър Ненов, който именно през 20-те години на XX век следва в Германия. Вокалната му музика на фона на партиархалната ни култура изхожда от руслото на западно-европейския екзистенциализъм. Ненов изпъква с особено присъствие, което го сродява повече с европейския, отколкото с националния художествен елит. Той олицетворява културната маргиналност² като форма на отричане на културните стереотипи и като белег на западния интелектуалец между 30-те и 50-те години.

Болестта и физическото страдание по особен начин засягат творчеството на Ненов, чувствителността му към специфични емоции – страдание и състрадание, самота, болка, жертвеност, които рефлектират в соловите му песни. От тях две ранни песни са по стихове на Шарл Бодлер, писани в Дрезден през 1922 върху френския текст, останалите са по стихове на поети, негови съвременници. Още тогава в музикантските среди злободневен е въпросът за ориентацията на българската музика. Ненов пише по този повод: *„Тъкмо на настоящото поколение се пада тежката задача – да намери истинския дух на българското, да напира пулса му и да го примири и съчетае с европейската техника”* (...) *„Дали ще ми бъде признато правото, че аз пръв успях да синтезирам народния мотив и да го облека в отвлечени форми и развия в симфонична мисъл, не зная, а и не е важно; и без това единственият ми стремеж досега е бил да дам по възможност повече и да направя възможното за най-широкото разпространение на българската художествена музика”* (Ненов 1990, 117). *„Нашето културно развитие не е вървяло хармонично, в резултат на което много неща са изостанали назад, други са в хаотично състояние и пр. Едно нещо, обаче, е много важно, и там би трябвало да се търсят отговорности и от прежните поколения. За да имаме една правилна мисъл, една правилна преценка, трябва да имаме едно мислене в категории. Тази липса засега представлява един твърде съществен недостатък в нашия народ, и едно от най-тежките наследства от робството”* (Николов 1969, 42); *„твърде тесните рамки на културния и музикалния живот в България по времето докато се чувстваха последиците от миналата война не позволяваха разгръщането на една широка дейност, особено тогава, когато **трябваше да се наложи нещо по-ново и по-друго**”* (Николов 1969, 142).

Ненов с възторжените си квалификации и скоковете в крайни, гранични състояния е в типична за екзистенциалния герой позиция. Музиката спо-

² Маргиналността се тълкува различно: с негативен знак (Симон дьо Бовоар) или като конструктивен фактор в обществената роля на твореца като анти-конформист, новатор (Ролан Барт).

ред него е „най-висше между всички изкуства”, а творчеството – „израз на едно повишено духовно състояние”, на „освобождение”. Интимността като анти-рационална и непрагматична позиция е още едно основно проявление на екзистенциализма. Етичната платформа на екзистенциализма почива на позицията на съществуване чрез саможертва – това се обуславя от времето, от тревогата на следвоенното разрушение и оцеляването. Според екзистенциалистите готовността за саможертва е смисъл на съществуването. Да припомним, че Хайдегер приема подобно поведение за обичайно в „традиционните общества”, почиващи на патриархалност и религиозна вяра.

Свободата на екзистенциалистите е в избора да бъдеш самия себе си, да си маргинал в позицията си на „мандарин”, да си се устремил към „*идеалите за „свободно творчество”*” (Николов 1969, 124), които Ненов формулира като „*Освободена музика*” („*Entfesselte Musik*”): „Свобода, свободен израз, волност, чистота, дълбочина, ясна, здрава конструкция, желязна логика, необходимост, форма, която изниква от самото произведение, изящност, звучност, съгъстена повишена чувствителност, една пълнота, широко волно изпяване на себе си с всички преживявания – към това съм се стремил съзнателно или инстинктивно. Без баналност, без предъвкване на казаното от другите” (Николов 1969, 135). В контекста на свободното изразяване Ненов описва и двете си песни по Бодлер „*Les yeux de Berthe*” и „*La Mort des Amants*”: „*гласът върви свободно, пее, но не както досега, оперно или лирично, или рецитиране, а истинско волно пее [...] извънредно характерно за тях е именно свободата, това постоянно „рубато”, „волно” изпълнение при голяма ритмична стройност, едно леене (фразата у мене е дълга)*” (Николов 1969, 127-128). Ненов много ясно идентифицира стила си: мелодиката му е „*цветиста*” (Николов 1969, 143), „*мелодичният му пасаж*” „*никога не е бил орнамент или външен ефект – а само бърза, изразителна мелодия*” (Николов 1969, 123), а посланието му е лично и уникално: „*Главното е да творя „неновски”. Щом е Неново, то е и българско. [...] Не обичам нито да подражавам, нито да заимствувам.*” (Николов 1969, 127.)

Комплексът за непълноценност, проблемът за вината, които се натрупват след войната, усещането за неуместност, безизходност, пределност – също имат място в Неновите откровения: песните му носят названия и съдържание, идентифициращо действителността: Чужденче, Орач, Родина, Смърт, Святата (The Holy Virgin), The Sun is no more.

И докато първият „европоцентричен” етап в търсене на личностна идентификация е този на изтънчения изказ, на интимността и изповедалния

тон, то музиката след 60-те се ражда в условията на политическа конюнктура. И тук направленията са няколко – идеологическа поръчковост, шаблонност, директни фолклорни знаци, баналност, агресивност, патриотична поезия, историческа апотеозност, безсловесност и звуко-шумова реч. Смяната на доктрините несъмнено променя интерпретирането на слово и текст в музиката. Гернот Грубер потвърждава, че *„всеки индивид е обвързан с определена социализация, следователно при нови условия и ситуации се приспособява към нова идентичност”* (Gruber, Петрова 2011, 6). В този период музикално-сценичните жанрове остават запазена област за радетелите на директни фолклорни внушения. Кристиан Утц констатира това, което ние знаем отдавна от опит: *„националното и етничното са обект на спекулация в идеологиите на т.нар. социалистически страни, пресъздавано е като идеологема, едва ли не и като „търговска марка-кич”, било е „връщано към суровостта на източника”* (Петрова 2011, 10).

Сред т.нар. десиденти, неконформисти словото става нееднозначно или латентно. Основните маркери във вокалните жанрове на тези композитори са акцентирането на фонемите, работа със звук-тишина и шум, латентност на основните послания, съпротивляващи се „на нашите опити да бъдат идентифицирани”.

Гласът и вокалното при Казанджиев имат специфично интерпретиране, дистанцирано от идеологемите на социализма. Вокалната му музика през 70-те години е възторжена, съдържа възхвала, но е далеч от официозния тон и директиви (Велик стенопис за смесен хор а cappella, 1980); тя носи комплекса на преживяно робство (Кантата за свободата, Елегия), изразява човешки преживявания, а не идеологически пориви. Гласът често е третиран само ритмически, с ограничени интонации, без височина на тона, за да внуши скритост, латентност на колективното послание. „Елегия” за смесен хор и орган (1977) по текст на Христо Ботев е показателен пример. Творбата противоречи на „реалистичното” социалистическо изкуство в много отношения. Тя не е решена в песенна форма, а следва структурата на древногръцката трагедия, където хорът е коментатор и участник в събитията. Музиката оживява страстите, но безсловесно, чрез различно звукоизвличане от шепот до вик, чрез разлика в динамиката и теситурата. Казанджиев дава свобода в коментара на думите, възможност да бъдат полифонично интонирани или скандирани от отделни гласове. Единствено думите „за свобода” и „спасение” са предадени с диатонични акорди и многозвучни унисони. В ситуацията на реалистичното социзкуство стиховете на Ботев, писани във връзка с

борбата против турското робство, в 70-те години са съдържали и скрито ново послание.

В този период при Казанджиев се реабилитира православният символизъм. Композиторът стилизира църковната музика и я лишава от религиозно-ритуалната ѝ страна, стилизира сюжетите, общата звукоатмосфера, ладовите особености, камбанните звучности; прави жанрови стилизации; придържа се към близка до българския фолклор ладова система – с малък амбитус, неутрални интервали, микрохроматика, специфична модална организация, нетемперираност, финални скокове-провиквания и други подобни речеви форми. Камбанните звучности илюстрира чрез акорди с определена структура, възпроизвежда псалмодичната фактура и напевите в стила на Йоан Кукузел.

Четвъртата му симфония „Нирвана” (текст на Яворов и Книгата на Енох, 2001) с хоровия си финал продължава стила на ярка сонористика – общена, изчистена, носеща повече просветление и трансценденталност.

Васил Казанджиев – Четвърта симфония, IV част, Финал

147

Fl. I, II

Picc.

Ob. I, II

C. ingl.

Cl. I, II in B

Cl. B in B

Fg. I, II

Cfg.

Cr. I, II in F

Trb. I, II, III

Timp.

Triangolo

Tamb. picc.

Gracassa

Pian.

Sil.

Vib.

Arpa

S.

A.

T.

B.

VI. I

VI. II

Vlc.

Ve.

Cb.

3

4

5

nicht zus.

nicht zus.

nicht zus.

nicht zus.

nicht zus.

f

f

f

f

f

1. Solo

(tenra-soft.) 1. Solo

simile

simile

simile

Жа дни жа дни стра-да лни жа дни бе-зна-де жни жа дни

Ja dni ja dni stra-da lni ja dni be-zna-de jni ja dni

Жа дни жа дни стра-да лни жа дни жа дни жа дни бе-зна-де жни жа дни стра-да лни

Ja dni ja dni stra-da lni ja dni ja dni be-zna-de jni ja dni be-zna-de jni

Жа дни бе-зна-де жни бе-зна-де жни жа дни жа дни жа дни бе-зна-де жни бе-зна-де жни

Ja dni be-zna-de jni be-zna-de jni ja dni ja dni dni be-zna-de jni be-zna-de jni

Жа дни стра-да лни жа дни стра-да лни бе-зна-де жни бе-зна-де жни

Ja dni stra-da lni ja dni stra-da lni be-zna-de jni be-zna-de jni

148

6 7 8

Fl. I, II *cresc.* *molto*

Picc. *cresc.* *molto*

Ob. I, II *cresc.* *molto*

C. ingl. *cresc.* *molto*

Cl. I, II in B *cresc.* *molto*

Cr. I, II in F *a2* nicht zus. *p < f > p < f > p < f > p*

Cr. III, IV in F *a2* nicht zus. *p < f > p < f > p < f > p*

Cr. V, VI in F *a2* nicht zus. *p < f > p < f > p < f > p*

Tr. I, II in B *a2* nicht zus. *p < f > p < f > p < f > p*

Tr. III, IV in B *a2* nicht zus. *p < f > p < f > p < f > p*

Trb. I, II, III *(senza sord.) a3* *ff* *p < f > p < f > p < f > p*

Trb. IV e Tuba *con sord.* *ff*

Timp. *p < f > p < f > p < f > p*

Perc. Flexaton *simile*

Sil.

Vib.

Altra

S. *жа дни стра да лни стра да лни А*

A. *бе зна-де-ждни бе зна-де-ждни жа дни бе зна-де-ждни А*

T. *стра да лни стра-да лни стра-да лни стра-да лни А*

B. *жа дни жа дни бе-зна-де-ждни А*

VI. I

VI. II

Vle

Vc.

Cb.

Сонорният ефект при Казанджиев е сходен с този на раннофолклорното интониране и с подобни явления от древногръцката музика. Смисълът на днешните сонори са имали т.нар. „псофи” (звучи без определена височина), чиято цел е да се овладее диапазона, както е и с аналогичните в композиторската техника шум, глисандо, детониране, „плачи” и пр. „... *Аз лично смятам, - казва Казанджиев – че без да посяга към фолклора и да черпи директно от него, композиторът би трябвало поне интуитивно, подсъзнателно да третира фолклора като изразно средство. Иначе казано – да говори на български език*” (Божикова 1999, 247). Музиката му озвучава възприятието на картини от природата, езичеството и християнството.

„Авангардът” в България през 60-те – 70-те години е плод на естествения протест срещу посредствеността, прикриваща се зад толерираната тогава романтична и фолклорна традиция в музиката, срещу опростеното тълкуване на творчеството. Именно затова т.нар. композитори-авангардисти, към които принадлежи и Казанджиев, се идентифицират с европейските течения като форма на вътрешна емиграция, поемат риска да бъдат обявени за „формалисти” и „модернисти” и съзнателно се превръщат в десиденти и творчески маргинали. „Новата” музика от 60-те години в България не копира европейския модел, тя ражда оригинални творчески характеристики в страна с господстващи идеологеми.

Третата линия на търсене на идентичност е тази на авторите-емигранти след 90-те години на XX век. Разочаровани от липсата на промяна след края на студената война, но и загубили обекта си на творческа съпротива, композиторите, утвърждаващи се по това време, преосмислят стила си. Плакатното изображение на фолклора и етническите демонстрации вече не са творческа директива, но продължават да бъдат въвеждани като отличителен белег. В променения идеологически контекст следването на европейските тенденции вече не ги идентифицира като соцдесиденти, а единственият начин да се самоопределят в мултикултурна Европа е да представят корените си и традициите си. Един от примерите за подобна практика е музиката на Божидар Спасов, композитор, пребиваващ в Германия. От изключително разнообразната музика на Спасов се открояват няколко момента на рефлекс за национално самоопределение: неравноделните метруми (типични за българския фолклор); народнопевческото звукоизвличане; имитацията на тембри и народни инструменти. Спасов третира неравноделните метруми като 5-временен в „Калиопа“ за мецосопран, китара и ударни; 7-временен в „Архе“; 8-временен в „Парабола-притча“, 11-временен в концерта му за обой; 6-временен равно-

делен метрум в произведение за мецосопран, флейта и чембало по песента „Отлетела преперуга“. Той залага не само пластове на национална идентификация, но и на балканска, славянска, европейска чрез различни знаци на принадлежност (като абривиатури, анаграми от произведения на Стравински, Чайковски). Песента „Отлетела преперуга“ (диалект на „Отлетяла е пеперуда“) прави връзка именно с родовата памет на автора и балканската митология. Всъщност творбата не следва приказната история на Спасов, а представлява хибрид от съвременна музика и балкански етнографски форми (ритуали, легенди, приказки, фантастика, реални личности) с цел да обедини различни културни традиции, да обърка връзките на времето и пространството. Текстът е на народна песен от Струга, която представлява молебен за дъжд, публикуван в сборник на Братя Миладинови.

Текстът на песента съществува в различни диалекти и стихосложение:

Първи вариант:

Прелетнала пеперуда,
вай ду ду лей.
Дай Боже дъжд!
От орачи на копачи,
вай ду ду лей.
Дай Боже дъжд!
Орото и на ралото,
вай ду ду лей.
Дай Боже дъжд!
От ралото на мотика,
вай ду ду лей.
Дай Боже дъжд!
Ситно мори, ръми
вай ду ду лей.
Дай Боже дъжд!
Прехвъркнала пеперуда,
вай ду ду лей.
Дай Боже дъжд!

Втори вариант:

Пеперуда летела, летела,
от орачи, на копачи

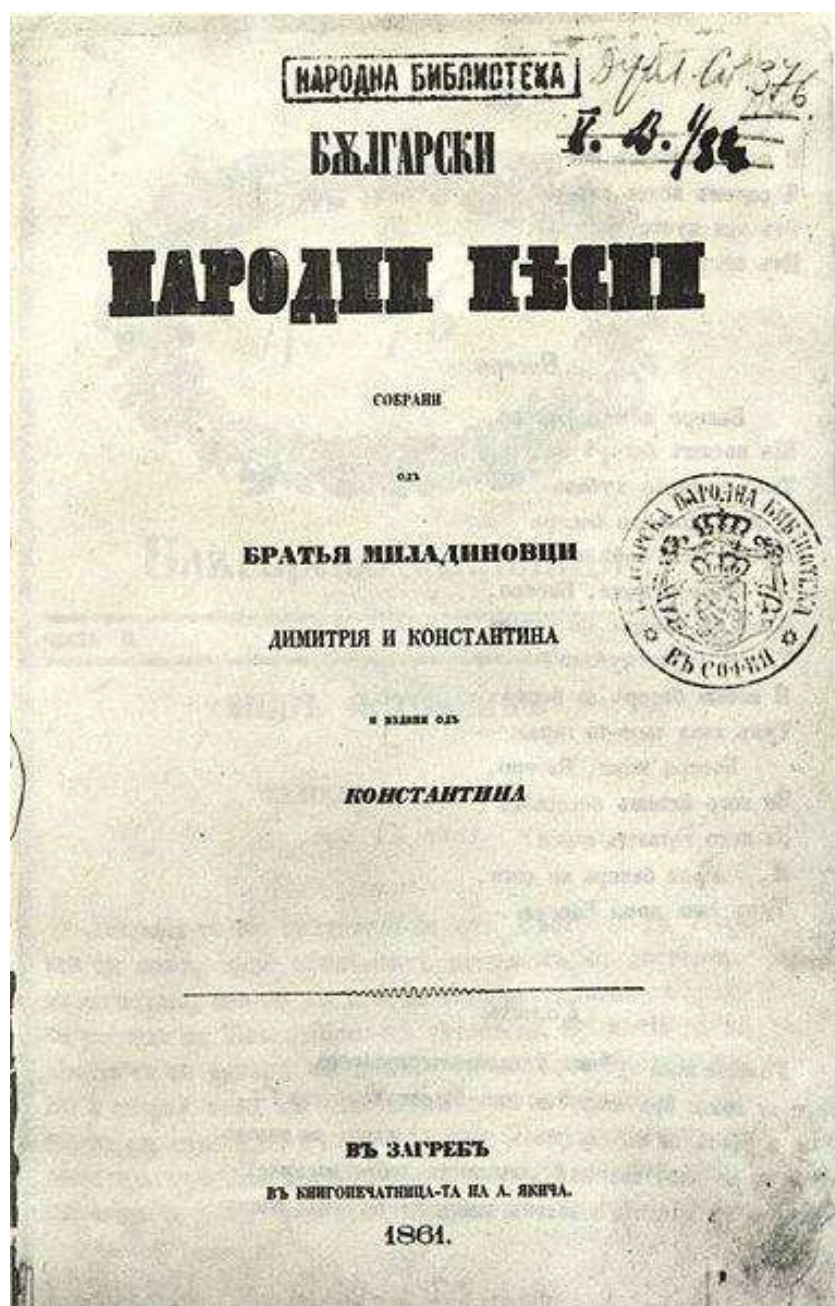
дай, боже, дъжд!
Лете летела пеперуда
От орачи до копачи
И на Бога се молила:
„Дай ми, Боже, темен облак,
Да зароси ситна роса,
Да се роди жито, просо,
Да се хранят сирачета,
Сирачета, сиромаси!”

Текст на „Отлетела преперуга” при Божидар Спасов:

Отлетела преперуга, ож люле ож
да заросит ситна роса
и по поле и по море,
да се родит са берикет
са берикет вино, жито
да се родит.

В историята, разказана от композитора, става дума за 9 водни нимфи от прокълнатия варварски Север, превърнали се в Музи, наричани Пиериди, дъщери на македонца Пиерос. Следват няколко сюжетни пласта, смесващи реалност, история и измислица. Намесен е и Овидий с „Метаморфози“, според чиято версия Пиеридите губят битка заради неблагодарните си гласове, суета и склонност към караница – характеристики, на които може да бъде приписан известен балканизъм. В звуковата притча „Отлетела преперуга“ определено е вложена цифрова семантика (6 стиха в текста, 6-временен метрум, 9 Музи, част от 9-частен цикъл (което пък води до аналогия с европейския модернизъм и различните числови техники).

Братя Миладинови. Български народни песни (Загреб, 1861), титулна страница



13

pre - ре - та - *ap*

16

ga

19

f oy ! *f*

22

ap *sf* *f* o - тле

Българската професионална музика, която е с история малко повече от един век, в зародиш е хибридна, от възникването си следва сложна културна география, винаги е процес на „кръстосване и наслагване на пространства”, (по Гернот Грубер), но винаги е била целенасочена към заявяване на българската идентичност, чиито основни белези са фолклорът с всички негови отражения и православието. В периодите на миграция на българските автори (а и не само) – преди 1944 и след 1990 – авторите намират личен идентификационен маркер в запазване на местната (родната) култура спрямо чуждата. Последните години доказват, че музикалните процеси у нас са винаги в търсене на културен диалог, запазвайки позитивните последици на традиционализма и нативизма.

Референтна литература

- Тодорова, Мария. 2004. *Балкани и балканизъм*. София; превод от английски: Maria Todorova. 'Imagining the Balkans', New York: Oxford University Press, 2009 [1997].
- Първев, Иван. 1997. *Балканите между две империи*. София.
- Кръстев, Венелин. 1976. *Профили*. София: Музика.
- Христов, Добри. 1967. *Метричните и ритмичните основи на българската народна музика*, том 1, София.
- Ненов, Димитър. 1990. Положението на българския музикант. – В: *Български музикални хроники*, 1990 / 1 (6).
- Николов, Лазар, ред. 1969. *Димитър Ненов. Спомени и материали*. София.
- Gruber, Gernot. „Identity and Politics of Identity”, a report read in Leipzig, manuscript, p. 6, цитирано по: Петрова, Ангелина. 2011. *Рефлексии върху музикалния звук и време в български композитори от 90-те години на XX век*. (Божидар Спасов, Симеон Пиронков-младши, Владимир Панчев). Интеркултурност и идентичност. София, ръкопис.
- Петрова, Ангелина. 2011. *Рефлексии върху музикалния звук и време в български композитори от 90-те години на XX век*. (Божидар Спасов, Симеон Пиронков-младши, Владимир Панчев). Интеркултурност и идентичност, София, ръкопис.
- Божикова, Милена. 1999. *Васил Казанджиев*, София, Институт за изследване на изкуствата.
- Миладинов, Димитър и Константин Миладинов (Братя Миладинови). 1861. *Български народни песни*. Загреб.
- Gruber, Gernot. 'Musikalische Identität und Identitätspolitik'. In: Musik-Stadt. - Leipzig : Schröder [Mehrteiliges Werk]. Teil: Bd. 3. Musik in Leipzig, Wien und anderen Städten im 19. und 20. Jahrhundert : Verlage, Konservatorien, Salons,

Vereine, Konzerte / hrsg. von Stefan Keym und Katrin Stöck, pp. 226-236, цитирано по Петрова, Ангелина. 2011. *Рефлексии върху музикалния звук и време в български композитори от 90-те години на XX век*. (Божидар Спасов, Симеон Пиронков-младши, Владимир Панчев). Интеркултурност и идентичност. София, ръкопис.

Milena BOZHIKOVA

BULGARIAN MUSIC IN THE SEARCHING OF IDENTITY

The reflex of identity for Bulgarians has always been a result of the accumulation of complex historical factors, foreign domination and centuries long dependencies, economic backwardness, retarded modernization, ethno-religious differences, national inferiority complex and traumas. The absence of traditions in professional music in Bulgaria turns the first decades of the 20th century into an battlefield of intellectual struggle. In this first period the figure of Dimitar Nenov stands out, follows the Western-European existentialism. The music after the 60s in the conditions of a political conjuncture was presented by Vassil Kazandjiev. The third line of search of identity is the one of the composers–emigrants after the 90s. Bozhidar Spassov's works are a hybrid of contemporary music and Balkan ethnographic forms.

Keywords: cultural identity, cultural traditions, ideologemes, music, composers, Nenov, Kazandjiev, Spassov, composers–emigrants

Иван К. ЯНАКИЕВ (София)

Институт за изследване на изкуствата, Българска академия на науките

„ЧИЯ Е ТАЗИ ПЕСЕН?” – НАБЛЮДЕНИЯТА НА МУЗИКАНТА

Абстракт: В духа на българското възраждане и желанието за национално обединение в България се появяват множество песни, чиято функция може да бъде определена, като „песни за нация“. Тези емблематични български песни, които са лесно разпознаваеми от всеки българин и биват приемани като български, се оказва, че звучат „опасно“ подобно на други музикални примери от Балканския полуостров и Европа. Определени песни се срещат в повече от една балканска страна, като разликата обикновено е само в текста („Ясен месец веч изгрява“, „Къде си вярна ти любов народна“). Други песни са транскрипции от западно-еропейски музикални произведения („Шуми Марица“, „Химн на Свв. Кирил и Методий“, „Когато бях овчарче“). Докладът прави сравнителен обзор на тези произведения.

Ключови думи: нация, песен, възрожденски песни, химн, Адела Пеева

Ако изходим от определението на проф. д-р Стефан Стойчев, че „нацията е единство от минали, настоящи и бъдещи поколения“¹, следва, че културните артефакти са интегрална функция от битието на тези три поколения, като миналите и бъдещите поколения имат имажинерни стойности. Има достатъчно примери, които могат да бъдат приведени, за да обрисуват тази закономерност. Ние ще насочим вниманието си към един друг феномен – наднационалните музикални артефакти, които биват приемани за продукт на националната култура, когато в същността си са чужди на нея по произход.

Ярък пример за това е филмът на Адела Пеева „Чия е тази песен?“. В него авторката си поставя за задача да открие в кои страни от балканския полуостров се пее песен, която всяка страна смята за своя, но звучи

¹ Стойчев, Стефан – „Конституционно право. Пето допълнено издание“, Сиела, София, 2002 г., ISBN 954-649-467-4, с. 107.

еднакво при всички. Името на песента е „Üsküdarı gider iken“². За нея Дона Бюканън пише в своята статия „Ах, тези Турци!“. Музика, политика, и межкултурност на Балканите и отвъд тях³ следното: „През 1973 българската етнографка от по-ново време Райна Кацарова публикува изчерпателна статия, която описва необичайната циркулация на османска турска песен със заглавие „Üsküdarı gider iken“ в края на XIX и началото на XX век. На всяко място музиканти са преправили песента, за да подхожда на местните естетически вкусове, като са заменяли турския текст с нов народен такъв. Въпреки че Кацарова описва в подробности миграцията на „Üsküdarı“ [песента се среща от Египет и Близкия изток, чак до Балканите, бел. авт.], тя [Кацарова] не разглежда въпроса защо точно тази песен става популярна сред разнообразна публика, какви послания ѝ вменяват стилистичните промени, направени от различните общности или по-мощното отражение от нейната циркулация за локалното, регионалното или националното чувство за идентичност.“

Филмът на Адела Пеева представя в чиста форма това, за което Д. Бюканън пише – в много от страните, в които Пеева снима своя филм, песента „Üsküdarı“ е приела и функцията на представителна национална песен. Дори в България и Сърбия например разкриването на турско-ислямските корени на песента довежда до заплахи с физическа саморазправа и закани за нарушаването на целостта на физическото тяло на авторката-интервюиращ.

Разбира се в духа на фолклорната традиция песента е текста, а не музиката. Музиката е „музиката“ на песента. Текстът бива адаптиран функционално – в Босна има джихадистки послания, в Македония е възпята Пена дреновчанката. В България песента се среща с два текста – в западните покрайнини с преведен текст от сръбския вариант „Църни очи имаш моме“ („Черни очи имаш моме“), а в Тракия – с текст „Ясен месец веч изгрива“.

В духа на традицията е редно да споменем, че в православната богослужебна практика песни се наричат частите на канона на утренното богослужение. То се състои от 9 песни и един ирмос. Много е вероятно този начин на функционално разграничаване на музиката от текста в православното богослужение да е бил предаден и на музиката извън църквата. Извън догмите на канона обаче няма владеещ глас – липсва правило кое е подходящо да бъде приложено като музика към „песента“. И тук влизат

² <https://www.youtube.com/watch?v=SFwCw1mZd1g>

³ Buchanan, Donna A. "Oh, Those Turks!". Music, Politics, and Interculturality in the Balkans and Beyond" – <http://www.rodopskistarini.com/2012/02/uskudara.html>

в действие естетическите предпочитания на общността, в която се формира нова песен.

Много е вероятно при песента „Ясен месец“ да се е случило нещо в следния смисъл. Текстът на „Ясен месец“⁴ е с революционен характер. Създаден е достатъчно късно – в началото на XX век, от войводата и деец на Вътрешната Македоно-Одринска революционна организация Яни Попов. Сравнително късната датировка на текста отхвърля всякакви претенции, че музиката на песента произхожда от словото. Най-вероятно текстът е бил приложен към вече готовата мелодия.

От музикална гледна точка мелодията е варирана в нейното второ полуизречение. Това може би дава фалшиви основания на определени групи от българи, неспециалисти, да вярват, че заради точно този вариант цялата песен (включително мелодията) е българска.

Според филма на Пеева, посланието на песента е силно революционно натоварено както в България, така и при един от вариантите ѝ в Босна. Разликата е, че в България песента се е превърнала в химн на Странджа планина – планината, в която свободата е отвоювана с кръв от Османската империя, а в единия от босненските вариантите текстът има характер, според думите на интервюирания дервиш от Македония, на песен за „Джихад“. Такива полярни състояния не са чужди на хората от Балканите.

От друга страна, не е редно песента „Üsküdar“ да бъде смятана за специално изключение. Българската музикална действителност изобилства от подобни примери. Най-ярко се откроява химнът на Третото българско царство „Шуми Марица“⁵. Въпреки че дори и през XIX век е било ясно, че за прототип на музиката му е използвана сатиричната немска песен „Wenn die Soldaten durch die Stadt marschiern“⁶, много Българи днес не знаят това. Би могло да се направи известен аналог с функцията на музиката – да представлява единството на минали, настоящи и бъдещи поколения, да бъде символ на Царство България, също както много Българи от югоизточна България смятат песента „Ясен месец“ за изгрява за химн на Странджа.

Друг символичен химн, чийто произход никой не би подложил на съмнение, е песента „Върви народе възродени“. Текстът ѝ е написан още през 1892 г. от учителят по френски в русенската френска мъжка гимназия

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=qRtR6PtAfl4>

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=ltFeT0F8SHA>

⁶ https://www.youtube.com/watch?v=pxOIT-nf_94

– Стоян Михайловски. През 1901 г. само две години след това, на ловешкия преподавателят по музика Панайот Пипков е възложено да напише песен, която учениците да запълнят за 11. май. Според някои източници, средношколският учител написва музиката за няколко минути след като прочита текста на Михайловски.

Това без съмнение е една романизирана история от българското минало и щеше да е ярък пример за мощта на композиторите от т. нар. първо българско поколение, ако си позволим да пренебрегнем един факт. „Химнът на Свв. Братя Кирил и Методий“⁷ звучи поразително еднакво в първия си стих с първата фраза от темата на Концерт за китара, Ор. 30 от Мауро Джулиани (Mauro Giuliani)⁸, писан през XVIII век. Приликата е толкова буквална, че когато за първи път чух този концерт за китара, изпълняван от българин си помислих, че изпълнителят си прави музикална шега.

И така, три от неофициалните химни, които и до момента се разпознават от българите като представителни за националната им идентичност, се оказват с външен произход. Нека сега разгледаме за момент известната възрожденска песен „Къде си вярна ти любов народна?“⁹. Ясно е, че музиката на тази песен не може да е народна – звучи в 3-временен метрум, наподобява валс, абсолютно симетрична 24 тактова структура, хармоничен език, близък до опростените примери, описващи класическата хармония и т.н. Допустимо е, ще кажем, българският композитор да заимства изразни средства – да. А когато заимства цели произведения, също ли е допустимо?

Песента „Ω λυγερὸν καὶ κοπτερόν σλαθὶ μου“¹⁰ е гръцка революционна песен от времето на гръцкото освободителното движение, което хронологично предхожда българското. Българската песен „Къде си вярна ти любов народна?“ е транскрипция на гръцката със сменен текст. В българския вариант има промяна и в два такта от третия и четвъртия стих – колорация. По този начин песента в България се приема за българска без да се подлага автентичността ѝ на съмнение. „Къде си вярна ти любов народна“ е само един от многото примери за такова буквално заимстване.

Следващите две песни, които ще предложа на Вашето внимание, са малко по далечни от своя оригинал, отколкото до сега разгледаните. Първата

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=A2t8LHg2auY>

⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=NeIc2Bm0Ffs&list=PLCDF56E00538815B5>

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=F1JlkjibBPY>

¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=siUpIKrBKt0>

е патриотичната българска песен „Тих бял Дунав“¹¹, известна и като „Радецки“. Музиката на песента е писана от Иван Караджов по текст на Иван Вазов през 1909 г. Песента бързо се превръща в може би най-популярния военен марш в България. Но, когато разгледаме песента „Вниз по матушке по Волге“¹², в третия ѝ такт забелязваме, че звучи характерния за „Тих бял Дунав“ скок при текста „весело шуми“. След този момент двете песни следват приблизително идентично хармоническо развитие за няколко такта. От тези наблюдения можем спокойно да твърдим, че композиторът на „Тих бял Дунав“ най-малкото е познавал песента „Вниз по матушке, по Волге“.

Последната песен, която ще разгледам в този доклад, е „Когато бях овчарче“¹³. Автор на текста е отново Иван Вазов, а на музиката – отново Панайот Пипков. Песента е добре позната на всеки българин. Налага се да я сравним със западния рождественски химн „In dulci jubilo“. Това е традиционна средновековна коледна песен с макаронен текст, при който строфично се редуват латински текст с вернакуларен – немски в оригинала. Тази песен е вдъхновила множество композитори да я инкорпорират в своите произведения. Между тях са Дитрих Букстехуде (Dieterich Buxtehude)^{14, 15}, Й.С.Бах (J.S. Bach)^{16, 17}, Робърт Пирсол (Robert Pearsall)¹⁸ и по мое виждане и Панайот Пипков.

Мелодията на „Когато бях овчарче“ е вариация на мелодията на „In dulci jubilo“, като е запазена първата половина на първата фраза, а във втората фраза се чуват отзвучи от оригинала. Във втората половина на първата фраза се чуват подобни интонации, каквито се срещат в американската вариация на Робърт Пирсол. Но е красноречиво, че мелодията на латинските думи „In dulci jubilo“ е запазена и в „Когато бях овчарче“. Това е достатъчно основание да говорим за един и същ изходен материал.

Композиторът Майк Олдфийлд (Mike Oldfield) също има свои вариации¹⁹ върху темата от тази песен. В една от тях, където той ползва пиколо блок флейта, която свири контрапунктична мелодия на основната тема,

¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=m2RFPeRIZ3I>

¹² <https://www.youtube.com/watch?v=IiFdcPAtww0>

¹³ <https://www.youtube.com/watch?v=jrq972UOjkA>

¹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=r-odmEcDK18>

¹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=rSx4PhUwcAM>

¹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=2gK3yH1mGcE>

¹⁷ https://www.youtube.com/watch?v=TuqnZcCXc_4

¹⁸ https://www.youtube.com/watch?v=uq_D6iKyGKI

¹⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=VCvz7uflMIU>

се чува ясно, как смият той също стига до подобен вариант, като този в „Когато бях овчарче“ на Панайот Пипков.

Накратко разгледах няколко музикални примера, които се приемат в България като автентични български песни – песни, които са натоварени със задачата да предават единството от миналото поколение през настоящото към бъдещото – песни „за нация“. Вижда се обаче, че най-рафинираните образци, които би трябвало да са носители на национална идея, се оказват с извън национална природа.

Но изглежда, че практиката за пришиване на словесна материя към вече написана музика е преминала и в съвременната музикална кич-културна среда. Псевдо-композитори „пишат“ музика и след това търсят текстописец да ѝ прикрепи текст. Поп-фолк „див-и“ и „див-ове“ от всички балкански страни „заимстват“ музиката на песните си един от друг и само променят текста в съответствие с езика на страната си.

И независимо от суб-жанра, който разглеждаме, намираме все същата закономерност. Чистата музика остава на заден план. Тя е функционално оцветена – тя трябва да служи на словото, да го подкрепя.

Балканите се интегрират. Това е зададеният път. Чии са песните, за които говорих? Български или не? В контекста на общите корени и общите цели въпросът „чия е тази песен“ е реторичен. В духа на тези думи бих искал да дам последен пример – самият Джорди Савал – най-успешният изпълнител на стара музика в Европа, през 2011 изпълнява свой вариант на песента „Üsküdar“²⁰ в концерт, състоял се в катедралата на Копенхаген, като в състава участва и българинът кавалджия Неделяко Недялков.

²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=T8M5hjZBozU>

Ivan K. YANAKIEV

**“WHO OWNS THIS SONG?” –
OBSERVATIONS OF THE MUSICIAN**

In the spirit of the Bulgarian Revival and the longing for national unity, many songs arise in Bulgaria whose function can be defined as „songs for the nation“. These emblematic Bulgarian songs, which are easily recognizable by each Bulgarian, appear to sound „dangerously“ alike to other musical examples from the Balkans and Europe. Certain songs are found in more than one country, the difference is usually only in the text („Clear moon rises“, „Where are you true people’s love“). Others are transcriptions from Western European musical works („Maritsa is roaring“, „Hymn of the Ss. Cyril and Methodius“, „When I was a shepherd“). The paper gives a comparative overview of these works.

Keywords: nation, song, songs from the Bulgarian Revival, anthem, Adela Peeva

Гергана ТОНКОВА (София)
Национална музикална академия „Панчо Владигеров”

БЪЛГАРСКИЯТ КОМПОЗИТОР С УНИВЕРСАЛНО МИСЛЕНЕ ЛАЗАР НИКОЛОВ: НАБЛЮДЕНИЯ НА ИЗПЪЛНИТЕЛЯ

Абстракт: През призмата на интерпретатора с преобладаваща изпълнителска практика върху съвременното българско творчество се представят наблюдения над съвременния артистичен и стилев баланс между професионални европейски изразни средства и национален дух. Подкрепям с пример как националното може да не се идентифицира с фолклорното и как може да се представи модифициран екстракт на индивидуално национално присъствие, как може да се мисли в универсални категории и с българско художествено съзнание.

Ключови думи: Лазар Николов, Нова музика в България, изпълнителско изкуство

Ще се спра на свойството на идентифициране от една по-различна гледна точка – тази на изпълнителя, интерпретатора на съвременна музика, за да покажа как мисли съвременният творец и как той може да звучи по български без фолклор и ползвайки европейски изразни средства. Ще направя това чрез произведение на един от знаковите композитори в българската музика от последните 50 години и провокативен към изпълнителите – Лазар Николов. Ще стане дума за различни форми на идентифициране: първо, национално; второ, свързано с езиковата лексика на западноевропейската съвременност и българската архаика едновременно; трето, свързано с цитирането на предходно творчество, като форма на самоутвърждаване и акцентирано себеизразяване на личността чрез автоцитати.

От контактите си с него по повод изпълненията на неговата музика, помня свободата, която той ни предоставяше в интерпретирането на текста, тактичната му намеса за някои темпа и тънката самоирония в коментари-

те му за определени моменти: „май, много фолклорно съм го написал”. Композиторът ценеше изпълнителите и признаваше: „Изпълнителят може да познава по-добре творбата от нейния създател-композитора. По време на изпълнението тя става вече творба на изпълнителя”.

Първата крачка към неговото творчество направих с изпълнението на Сонатина за цигулка и пиано. Ще използвам тази творба, за да илюстрирам моите наблюдения като интерпретатор за присъствието на националното, българското в музиката на Лазар Николов. Заслуга за това имат интонационната среда, в която се е развивал, като естествена част от нея е българският фолклор, музиката на първото поколение професионални български композитори, а също и духовната среда на неговите учители Д. Ненов и П. Владигеров. Тъй като рано осъзнава, че ресурсите на тази музика са изчерпани, Лазар Николов успешно скъсва с нейните изразни средства и естетика и чертае нов път в българската музика. Неговия композиционен език е на територията на атоналната музика, което му дава свободата да открива и да персонифицира музикалната си мисъл. Самобитен, интуитивен, той определя „*йъйя на Новайя музика*” така: „Нека потърсим националното повече като атмосфера, като духовна еманация” (Петрова 2003, 90)

Сонатина за цигулка и пиано е композирана през лятото на 1979 г. по две поеми от 1945-46 г. Повод за създаването на тази творба става присъствието на Лазар Николов на концерт на цигуларя Александър Илчев, на който е изпълнена и Соната №1 за цигулка и пиано от автора. По спомени на изпълнителя не много време след това Лазар Николов му се обажда, „за да се консултира за цигулковата партия на Сонатината. Лазар винаги питаше дали е удобно, дали става за изпълнение, искам ли да променим нещо. Беше много деликатен по време на репетиционния процес. Чувствахме се свободни” (Тонкова-Илчева) За съвместната работа на изпълнителите с автора, пианистката Милена Моллова казва: „Лазар Николов оставяше изпълнителите да музицират свободно” (Пак там).

Сонатината е написана в класическа структура и жанр и със средствата на автоколажа. В първата и третата част са въведени автоцитати по „две поеми от 1945-46 г.” – ранни творби, които композиторът не включва в списъка на творчеството си, очевидно поради родството им с ранните поколения български композитори, ползващи активно фолклор.

В първата част бодрата начална тема е автоцитат, с банална мелодика и ритъм в народен тон, спомен от най-ранните творчески години на композитора. Очевидно тя е ироничен поглед към собственото минало и това на българската музика.

(♩ = 104 – 108) 1 ЛАЗАР ЧИКОЛОВ

Piano *mf*

Violino *f*

Като втора тема е епизодът *Un poco meno mosso e tranquillo*, който носи известен покой в частта. Присъстват два елемента, типични за нашата музика – секундов мелодичен ход и неравноделен размер. От значение е динамичният нюанс и „изговарянето” на групите по две осмини в легато, както и интонирането им – нетемперирано, със „затваряне” на малката секунда. Спокойствието във фразите се нарушава от „подвикването” в заключенията им – провокативно въздействащи „хапливи” осмини с форшлази, също майсторска алюзия към народната песен.



За кратко и деликатно се завръща лириката от епизода *Un poco meno mosso e tranquillo* преди последния такт на частта, с който находчиво се имитира жизнеутвърждаващ финал на поема „от 1945-46 г.”.

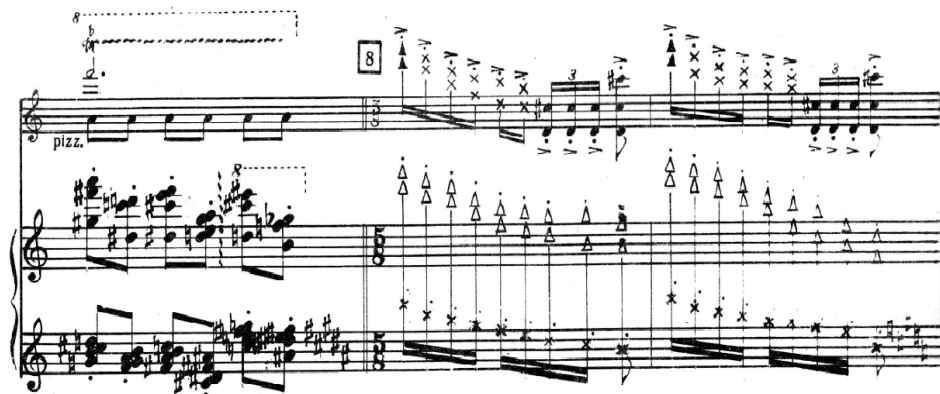
Най-богатата на изразни средства втора част е логически център на Сонатината. Използвани са техники в музиката – сонорика и алеаторика, които са свързани с липса на фиксация и импровизация. Частта илюстрира мисълта на Лазар Николов: „*Цвейтѝй сѝава нещо орѝанично. По-ѝочно цвяѝй и ѝѝкан ѝрябва да образуваѝ някаква сѝлав*” (Николов 1998, 78).

Въображението и инвенцията на изпълнителите са свободни да експериментират с темпо, динамика, тембър и характер на звука, дължини на смисловите дъхове и цезури.

Началната мека и пееща мелодия е с широтата на безмензурна народна песен и мелизми, близки до импровизационните извивки в гласа на народния певец. Без ограниченията на темпо, размер и тактови черти текстът придобива известна относителност, фиксирана само от нотните трайности, чиято интерпретация зависи от вкуса на изпълнителя и от желанието му за конкретен звуков израз и внушение.



Следва силно импровизационен и колористичен дял, с алеаторен епизод в началото. Яркото присъствие и в двата инструмента на мелизми, преминаването на места на хармоничния език в клъстерни „петна“, експериментите с материал на базата на интонационни и ритмични ядра, както и използването на звукови ефекти, благодарение на различни технически средства: *glissando* и *pizz.* с лява ръка, трилери и тремоло, комбинирано *gliss. tremolo, sul ponticello*, всичко това прави звуковата картина жива и пъстра. На моменти предизвиква асоциации за звуци от селски празник, поради използваните неравноделни размери. Тук се прокрадва, точно преди кулминацията в частта, и шеговит цитат в стила на учителя Владигеров.



В заключителния дял прозрачната „звукова тъкан“ с особен колорит, като вертикални хармонични съчетания, постепенно се разтапя до абсолютна тишина на края.

Последната част е бравурна, моторна, звуково превъплъщение на идеята за Spiel (играта в свиренето или свирене на игра). Тривиалната начална тема, отново автоцитат, бързо се развива до саркастично-метаморфозни нейни вариации.



Използвани са звукови съчетания с аромат на шопска диафония, метрумни пулсации имитиращи детска скоропоговорка, клъстерни пасаж и мотив, в стил *barbaro* – „варварски” танц в 8/16. „Чува” се кикот, ехиден смях в цигулковите клъстери. В края на частта композиторът майсторски е вплел и двутактов механистичен пасаж от повтарящи се групи шестнайсетини, в които движението сякаш застива за миг, преди да се впусне отново в танца. Финалът е виртуозен и кратък.



Използвах тези примери, за да покажа как професионалните европейски композиционни средства и националният дух на композитора умело се съчетават и как в Сонатината е постигнат баланс между индивидуалност и универсалност.

Накрая ще цитирам неговия близък приятел Васил Казанджиев, който е друг забележителен български композитор и диригент, чиито думи най-добре обобщават музиката на Лазар Николов: ”Той доказа, че без цитати, без заимстване на елементи и даже без стилизиране на фолклора може да се оформи един самобитен стил, който да носи атмосферата, аромата и всички характерни белези на националната българска душевност по отношение на темперамент, дух, морал и философска същност”.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Петрова, Ангелина. 2003. *Композиторът Лазар Николов*. София: БАН.
- Тонкова-Илчева, Гергана. *Интервю с Ал. Илчев и М. Моллова, личен архив*.
- Николов, Лазар. 1998. *Моят свят*. София: Лице.

Gergana TONKOVA-ILCHEVA

**LAZAR NIKOLOV, THE BULGARIAN COMPOSER WITH UNIVERSAL
THINKING: A PERFORMER'S VIEWPOINT**

Based on practice and through the prism of a performer of contemporary Bulgarian compositions, I would like to set forth my viewpoint on the contemporary means of artistic and style balance of European expression and the Bulgarian national style. I can support my presumption with an example of how the national cannot be identified with the folklore and at the same time be presented as a modified extract of the individual national presence, the Bulgarian artistic value and the universal categories.

Keywords: Lazar Nikolov, New Music in Bulgaria, violin performance

BIOGRAPHICAL NOTES
БЕЛЕШКИ ЗА АВТОРИТЕ

BIOGRAPHICAL NOTES

БЕЛЕШКИ ЗА АВТОРИТЕ

AMBAREVA, Hristina, PhD, is Assistant Professor at the Department for Social Theories, Strategies and Prognoses at the Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS. Her research interests include: cultural values, Japanese popular culture, social inequalities, digital inequality, Internet and network society, social change.

АМБАРЕВА, Христина е главен асистент към секция „Социални теории, стратегии и прогнози“ в Институт за изследване на обществата и знанието – БАН. Интересите ѝ включват: културни ценности, японска популярна култура, проблеми на социалните неравенства, дигитално неравенство, интернет и мрежово общество, социална промяна.

AVRAMOVSKA, Natasha PhD, Professor at the Institute of Macedonian Literature – Ss. Cyril and Methodius University – Skopje. She is author of several books in the fields of Macedonian and Comparative Literature, Narratology, playwriting and Cultural Studies.

АВРАМОВСКА, Наташа, проф. д-р на Институтот за македонска литература, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје. Авторка е на неколку книги од областите на македонската и компаративната книжевност, наратологијата, драмата и културолошките студии.

BOZHIKOVA, Milena (Professor, Doctor of Sciences, Head of *Contemporary Music* Research Group, Institute of Art Studies, Bulgarian Academy of Sciences) graduated at the Moscow *Tchaikovsky* Conservatory. She is a Coordinator and author for *Grove Music* / Oxford University Press, author of three books and articles.

БОЖИКОВА, Милена (професор, доктор на изкуствознанието, ръководител на изследователска група „Музикална съвременност“ в Института за изследване на изкуствата, Българска академия на науките) е възпитаник на Московската консерватория. Тя е координатор и автор на статии за речника Гроув на Оксфордското издателство – Ню Йорк, автор на три книги и десетки научни статии.

DIMITROVA, Nina is Professor of Philosophy in the Institute for the Study of Societies and Knowledge at the Bulgarian Academy of Sciences, D. Sc. Area of Scientific Research: History of Philosophy, Russian Religious Philosophy, Bulgarian Philosophical Thought, Philosophy and National Identity, Nationalisms, Philosophy of Religion, History of Bulgarian Philosophical Culture.

ДИМИТРОВА, Нина е доктор на философските науки, професор в Институт за изследване на обществата и знанието, БАН. Изследователските ѝ интереси са в: история на философията (българистика; руска религиозна философия, история на идеите), философия и национална идентичност, национализми, философия на религията, история на българската философска култура.

DIMOVSKA, Kristina (MA in Comparative literature), is a research fellow at the Institute of Folklore “Marko Cepenkov” (Skopje) and a PhD candidate at the Faculty of Philology “Blaze Koneski”, University “Ss. Cyril and Methodius” in Skopje, Macedonia. Her primary field of academic interest includes theory of oral literature and culture and the heroic epic poetry in comparative context.

ДИМОВСКА, Кристина е магистер по наука за книжевноста и докторанд на Катедрата за Општа и компаративна книжевност на Филолошкиот факултет „Блаже Конески“ во Скопје. Работи како помлад асистент за кратките жанри и детскиот фолклор во Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ (Скопје). Подрачја на истражувачки интерес: теорија на усната книжевност и култура, епската книжевност во компаративен и интерлитерарен контекст.

НОХНА, Mirushe (PhD, full professor at the Department of Albanian Language and Literature at the Faculty of Philology “Blaze Koneski” in Skopje) has accomplished her Master degree at the Faculty of Philosophy in Zagreb (Croatia), at the Institute of the Law of Peace and Development, and at the Faculty of Law at the University of Nice (France). She gained her Ph.D. de-

gree at the Faculty of Philosophy in Zagreb, and at the Faculty of Law in Nice. Author of tens of books in Albanian, Macedonian, English and French language. Fields of professional interest: theatreology, psychology, culturology, Sufism, public law, politology, Albanian language.

ХОЦА, Мируше (д-р на филозофски и правни науки) е редовен професор на Катедрата за албански јазик и книжевност при Филолошкиот факултет „Блаже Конески“ во Скопје. Таа магистрира на Филозофскиот факултет во Загреб (Хрватска), на Институтот за правото на мирот и на развојот, како и на Правниот факултет при Универзитетот во Ница (Франција). Докторира на Филозофскиот факултет во Загреб и на Правниот факултет во Ница. Има објавено десетина книги на албански, македонски, англиски и француски јазик. Подрачја на професионален интерес: театрологија, психологија, културологија, суфизам, јавно право, политикологија, албански јазик.

KORTENSKA, Miroslava (PhD) is a university professor (South–West University “Neofit Rilski” – Blagoevgrad) and a researcher of the cultural processes in the 20th century and author of the books – “The Cultural Mission of the Misal Circle [about Pencho Slaveykov, Yavorov, Dr. Krastev and Petko Todorov] (2008), “Yavorov and the Theater” (2015) and “Cultural Vertical” (1998) about modern Bulgarian culture. Her book “Cultural Compass” (2006) is dedicated to the Balkans – Europe dialogue.

КОРТЕНСКА, Мирослава (д-р) е универзитетски преподавател (Југозападен универзитет „Неофит Рилски“ – Благоевград) и истражувател на културните процеси през XX век. Автор е на неколку книги. Книгата ѝ за втората половина на XX век *Културен вертикал* (1998) објавува „отместеното поколение“ на днешните новатори во българската култура. Книгата ѝ *Културен компас* (2006) е посветена на дијалогот Балканите – Европа во крајот на XX - почетокот на XXI век. Следва книгата ѝ *Културната мисија на кругот ‘Мисъл’* (за Пенчо Славейков, Јаворов, д-р Кръстев и Петко Тодоров) (2008). Истражувањето ѝ за Јаворов (2013) проширува културно-историската му улога како мисионер и новатор.

KULAVKOVA, Katica (PhD, member of the Macedonian & European Academy of Sciences and Arts - Salzburg) is a professor of theory of literature, literary hermeneutics and creative writing. She is a poet and short story writer. Her first book of poems appeared in 1975. Since then, she has published more than twenty books of poetry (in Macedonian and in translation), as well as two collections of short stories, one play, and approximately forty other books, as

both author and editor. Her areas of interest include Balkan cultures, South Slavic literatures, intertextual and transaesthetic theory & interpretation.

КУЛАВКОВА, Катица (д-р на науки, поет, есеист и раскажувач) е редовен член на Македонската Академија на науките и уметностите и универзитетски професор по теорија и методологија на книжевноста, книжевна херменевтика и креативно пишување. Член е на Европската Академија на науките и уметностите и потпретседател на Меѓународниот ПЕН. Има објавено дваесетина авторски теориско-есеистички книги, уште толку поетски и прозни и има приредено повеќе хрестоматии, антологии и др. изданија (*Поимник на книжевната теорија* и др.). Подрачја на интерес: балканологија, јужнословенски книжевности, интертекстуална и трансестетска теорија и интерпретација.

MIRONSKA-HRISTOVSKA, Valentina (PhD) is a research councillor in the Department of Macedonian Literature of the 19th Century in Institute for Macedonian Literature at the university "Ss. Cyril and Methodius" in Skopje, Macedonia. Her fields of research include: Macedonian literature (19th century and contemporary), cultural identities in the Balkans, history of philosophy and cult urologic concept.

МИРОНСКА-ХРИСТОВСКА, Валентина (д-р на науки) е научен советник во Одделението за македонска литература во XIX век при Институтот за македонска литература на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје. Автор е на неколку монографски изданија. Подрачја на истражувачки интерес: македонската литература на XIX век, современа македонска литература, културните идентитети на Балканот, историја на филозофијата, културолошки теории.

MITEVSKI, Vitomir (PhD, member of the Macedonian Academy of Sciences and Artys) is professor of classics and philosophy on the Faculty of philosophy in Skopje. His filed of research include ancient philosophy, ancient and Macedonian epic poetry, Macedonian terminology and translation of classical languages.

МИТЕВСКИ, Витомир (д-р на науки, редовен член на Македонската академија на науките и уметностите), редовен професор на Институтот за класични студии при Филозофскиот факултет во Скопје. Тој е одговорен уредник на меѓународното научно списание Жива Антика. Подрачја на интерес: античка епика и филозофија, византиска книжевност, македонска научна терминологија. Автор е на дваесетина публикации.

MOJSIEVA-GUSHEVA, Jasmina (PhD, head of Department: Macedonian-Balkan literary-historical Liaisons and current President of Macedonian Comparative Literature Association) is a professor of Balkan literatures and cultural studies in the Institute of Macedonian literature. Her fields of research interest include: magical realism, cultural identities, Balkan intercultural literature history, imaginary structures and comparative literature.

МОЈСИЕВА – ГУШЕВА, Јасмина (д-р на науки) е редовен професор при Институтот за македонска литература. Таа е раководител на Одделението за проучување на македонско-балканските книжевни врски при Институтот, претседател на Здружението за компаративна книжевност на Македонија и главен уредник на меѓународното Е-списание Филолошки студии www.philologicalstudies.org. Автор е на седум книги, ко-автор и приредувач на неколку монографски публикации. Подрачја на интерес: културни идентитети, интеркултурализам, магичен реализам, теорија на трагикомичното.

POP-ATANASOV, Gjorgi, full member of the Macedonian Academy of Sciences and Art. Fields of interests: medieval Macedonian literature, archaeology, biblicistics, church poetry and liturgical tradition. He is the author of various articles and monographies in this fields.

ПОП-АТАНАСОВ, Ѓорѓи (д-р на науки), редовен член на Македонската академија на науките и уметностите. Области на интерес: средновековна македонска книжевност, археологија, библистика, црковна поезија и литургиска традиција.

RISTOVSKA-JOSIFOVSKA, Biljana (PhD, a professor in the Institute of National History) is a head of the Department of Balkan Studies, a coordinator of MA study group *History of Culture of Macedonia* and PhD study group *Cultural History of Macedonia*. Her fields of research include cultural history, migration studies and identity.

РИСТОВСКА-ЈОСИФОВСКА, Билјана (д-р на науки, професор во Институтот за национална историја) е раководител на Одделениот за балканолошки студии, координатор на постдипломската студиска група Историја на културата на Македонија и на групата на докторските студии Културна историја на Македонија. Подрачја на истражувачки интерес: културна историја, миграциски студии и идентитет.

RISTOVSKA-PILICHKOVA, Jasminka (PhD in folkloristic), head of the department of material culture, at the Institute of Folklore “Marko Cepenkov”

- Skopje. Her fields of research include semi logical and ritual complex in Macedonian folklore, especially in the traditional textile and costume.

РИСТОВСКА-ПИЛИЧКОВА, Јасминка (Д-р на науки) е научен соработник при Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ во Скопје. Подрачја на научно-истражувачки интерес: текстилна орнаментика, народна носија, везови, традиционални ткаења, обичаи поврзани со текстилното народно творештво, социјално-фолклорни интеракции, интердисциплинарно проучување на народната култура, митологија.

STAMOVA, Marijana (PhD in History) is chief assistant in the section “The Balkans after World War II” at the Institute of Balkan Studies & Centre of Thracology. Author of three books and over 50 scientific papers and articles. Her research interests are related to the aspects and development problems of the Albanian ethnic community living within the Yugoslav federation after the World War II and the role of the Albanian factor in the breakup of Yugoslavia and the place and the situation of Albanians in newly independent countries.

СТАМОВА, Маријана (доктор по историја) е главен асистент в секция „Балканите след Втората световна война“ в Института по балканистика с Център по тракология. Автор е на три книги и над 50 научни студии и статии. Научноизследователските ѝ интереси са свързани с аспектите и развитието на проблемите на албанската етническа общност, живееща на територията на югославската федерация след края на Втората световна война и ролята на албанският фактор в разпадането на Югославия и мястото и положението на албанците в новите независими държави.

TONKOVA-ILCHEVA, Gergana, Ph.D., Ph.D., is an chamber and solo violin player, teacher and lecturer at the Pantcho Vladigerov National Academy of Music (Sofia), leading courses of “History of Violin Art”, “Method of Violin Teaching” and “Teaching Practice”. As a player she has participated in several festivals, such as: New Bulgarian Music (Sofia), March Music Days (Rousse), Musica nova (Sofia). She has recordings for Bulgarian National Radio and Radio Plovdiv.

ТОНКОВА-ИЛЧЕВА, Гергана, д-р, е цигулков изпълнител и педагог в Националната музикална академия „Панчо Владигеров“. Води цикъл лекции „История на инструмента“, „Методика на цигулковото обучение“ и „Педагогическа практика“. Като солист и камерен музикант се изявява на прегледа „Нова българска музика“, на международните фестивали „Мартенски музикални дни“ и „Музика нова“. Има реализирани записи за Българското национално радио и Радио Пловдив.

ЯНАКИЕВ, Иван К. (Институт за изследване на Изкуствата, Българска академия на науките) е редовен докторант в сектор Музика. Изследва ефектите на концертното ла и различни темперации върху възприятията. Завършва висшето си образование в Национална музикална академия, София с оркестрово дирижиране. Основател и диригент е на Камерен оркестър 432.

YANAKIEV, Ivan K. (Institute of Art Studies, Bulgarian Academy of Sciences) is a Ph.D. student in section Music. He researches the effects of concert pitches and different temperaments on human perceptions. He has graduated from National Academy of Music, Sofia with Orchestral conducting major. Founder and conductor of the 432 Chamber Orchestra.

СОДРЖИНА

ПРЕДГОВОРИ

Кон *Балкански идентитет* V

Културна интеграция и балкански идентичности XI

НЕКОИ АСПЕКТИ

НА БАЛКАНСКИОТ ИДЕНТИТЕТ

Катица КУЛАВКОВА

Балканските идентитети во контекст на споделените места
на меморија 3

Витомир МИТЕВСКИ

Националниот идентитет и именувањето на Балканот 17

Јасмина МОЈСИЕВА-ГУШЕВА

Улогата на идентитетот во балканскиот простор 23

Христина АМБАРЕВА

Религиозно-културната идентификация и нейната роля
за бъдещето на балканите 35

ИСТОРИСКА КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈА

НА БАЛКАНСКИТЕ ИДЕНТИТЕТИ

Ѓорѓи ПОП-АТАНАСОВ

Охридската книжевна школа наспроти Плисковско-преславската
(одлики и разлики) 47

Нина ДИМИТРОВА

Щрихи към националният романтизъм на Балканите
от междувоенният период 57

Билјана РИСТОВСКА-ЈОСИФОВСКА Идентитетски детерминанти низ опусот на еден македонски преродбеник	69
Мирослава КОРТЕНСКА Новите–стари културни идентичности: интеграция с Европа, наваксване, мисионерство и съвременно развитие	87
Валентина МИРОНСКА-ХРИСТОВСКА Панславизмот, илиризмот, федерализмот – за или против обединет Балкан	95
 КУЛТУРОЛОШКА КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈА НА БАЛКАНСКИТЕ ИДЕНТИТЕТИ	
Мируше ХОЦА Кон засенчените траги на колективната меморија	111
Наташа АВРАМОВСКА Женското паметење на Балканот	119
Марияна СТАМОВА Образователно-културната политика спрямо албанското малцинство в Типова Југославия с акцент на Македонија след втората световна война	137
Јасмина РИСТОВСКА-ПИЛИЧКОВА Култот на мечката во балканскиот фолклор	157
Кристина ДИМОВСКА Претставата на Крале Марко во избор од балкански епски песни, во компаративен контекст	177
 КУЛТУРНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ И МУЗИКАТА НА БАЛКАНОТ	
Милена БОЖИКОВА Българската музика в търсене на конструкции на идентичност	197
Иван К. Янакиев „Чия е тази песен?“ – Наблюденията на музиканта	213
Гергана ТОНКОВА Българският композитор с универсално мислене Лазар Николов: наблюдения на изпълнителя	221
 БЕЛЕШКИ ЗА АВТОРИТЕ	
Белешки за авторите	231

Издавач
Македонска академија на науките и уметностите

Јазична редакција и компјутерска подготовка
Бобан Карапејовски

Печат
„Копак 02“ – Охрид

Тираж
300 примероци