

CONTEXT / КОНТЕКСТ 18

Review for Comparative Literature and Cultural Research
Списание за компаративна книжевност и културолошко истражување

Editorial Board / Редакција

Liedeke Plate (The Netherlands) / **Лидеке Плате** (Холандија)

Maruša Pušnik (Slovenia) / **Маруша Пушник** (Словенија)

Zlatko Kramarić (Croatia) / **Златко Крамариќ** (Хрватска)

Zvonko Taneski (Slovakia) / **Звонко Танески** (Словачка)

Aleksandar Prokopiev (Macedonia) / **Александар Прокопиев** (Македонија)

Editor – in – Chief / Главен и одговорен уредник

Sonja Stojmenska-Elzeser (Macedonia) / **Соња Стојменска-Елзесер** (Македонија)

ISSN 1857- 7377

**INSTITUTE OF MACEDONIAN LITERATURE
ИНСТИТУТ ЗА МАКЕДОНСКА ЛИТЕРАТУРА**

CONTEXT / КОНТЕКСТ 18

**Review for Comparative Literature and Cultural Research
Списание за компаративна книжевност и културолошко истражување**



Skopje – Скопје
2018

CONTEXT is an international review and publishes contributions in English and in Macedonian. All submissions are peer reviewed.

Manuscripts and editorial correspondence should be addressed to:

Institute of Macedonian Literature
Grigor Prlicev 5, p.o.b.455
1000 Skopje
Republic of Macedonia

КОНТЕКСТ е меѓународно списание и објавува прилози на англиски и на македонски јазик. Сите текстови се рецензираат.

Ракописите и редакциската преписка се упатува на следната адреса:

Институт за македонска литература
ул. „Григор Прличев“ бр. 5, п.фах 455
1000 Скопје
Република Македонија



Министерство за култура на
Република Македонија

This issue is supported by Ministry of Culture of Republic of Macedonia / Изданието е објавено со материјална поддршка на Министерството за култура на Република Македонија

CONTENTS / СОДРЖИНА

Иван Цепароски / Ivan Djeparoski ЧОВЕК – НАТЧОВЕК – ТРАНСЧОВЕК / Human – Superhuman – Transhuman	7
Маја Јакимовска-Тошиќ / Маја Јакимовска-Тошиќ THE INTERNATIONAL RECEPTION OF JORDAN PLEVNEŠ'S WORK / Интернационалната рецепција на творештвото на Јордан Плевнеш.....	19
Анастасија Ѓурчинова / Anastasija Gjurchinova МЕДИТЕРАНСКИОТ БРЕВИЈАР НА МАТВЕЕВИЌ ВО МАКЕДОНСКАТА ЛИТЕРАТУРА И КУЛТУРА / <i>Mediterranean Breviary</i> by Matvejevic in Macedonian Literature and Culture	27
Мирела Макурат / Mirella Makurat БОГОРОДИЦА И НАРОДНАТА ЛИРИКА: ЈАЗИЧНО-КУЛТУРОЛОШКИ (ЕТНОЛИНГВИСТИЧКИ) СЛИКИ НА СВЕТА ДЕВА МАРИЈА ВО МАКЕДОНСКАТА НАРОДНА ПЕСНА The Holy Virgin Mary at Traditional Folk Lyrics Cultural-linguistic (Ethnolinguistic) Images of Holy Virgin Mary in Traditional Macedonian Songs	37
Валентина Миронска-Христовска / Valentina Mironska-Hristovska РЕФЛЕКСИИТЕ НА КУЛТУРНО-ИСТОРИСКИТЕ ПРЕМРЕЖИЊА ВО МАКЕДОНСКАТА СОВРЕМЕНОСТ / Reflections of Cultural and Historical Disruptions in Macedonian Contemporaneity	55
Nazan Coskun Karatas / Назан Чошкун Каратас MICHAIL BAKUNIN, TWO BASES OF ALIENATION: GOD AND STATE / Михаил Бакунин, две основи за отуѓување – Бог и државата.....	73

Маријана Клеменчич / Marijana Klemenchich

ПАТРИЈАРХАЛНАТА ДОМИНАЦИЈА ВРЗ СЕЛИ И ИЗЛЕЗОТ ОД НЕА
ВО РОМАНОТ „БОЈАТА НА ПУРПУРОТ“ ОД АЛИС ВОКЕР / Patriarchal Dominance
on Celie and the Way Out of It, in the Novel „The Color Purple“ by Alice Walker..... 83

Сарита Трајанова / Sarita Trajanova

КУЛТУРАТА И ЗНАЕЊЕТО И ОДНОСОТ НА ЗНАЕЊЕТО И МОЌТА / Culture
and Knowledge and the Knowledge-Power Relation 95

Стефанија Иванов / Stefanija Ivanov

СТАРОГРАДСКАТА АРХИТЕКТУРА ВО ПРИЛЕП / Oldtown Architecture in Prilep... 107



ЧОВЕК – НАТЧОВЕК – ТРАНСЧОВЕК

Клучни зборови: човек, натчовек, трансчовек, хуманизам, постхуманизам, трансхуманизам

Кога едно ујиро Грегор Самса се разбуди од немирниите соничииа, се здогледа себеси во поистелата претворен во една огромна бубашваба. (...) 'Што се случило со мене?' помисли тој. Ова не е сон. Неговата соба, висинска, ама малецкава човечка соба, мируваше помеѓу чепирите добро познатите сидови. Над масата на која лежеше раскуваната колекција на текстилни примероци – Самса беше трговски работник – висеше сликата која неодамна ја имаше исечено од некои илустрации и ја имаше ставено во убава, позлатена рамка. (...) (Кафка, „Преобразба“, Die Verwandlung, 1912) (Kafka 1984: 115)

Кога би сакале оваа кафкијанска атмосфера врзана за преобразбата и смртта на младиот трговец Грегор Самса од втората деценија на XX век да ја транспонираме во контекст на нашата тема врзана за „човекот“, „натчовекот“ и за „трансчовекот“¹ (што во

основа се врзува за идејата на „трансхуманизмот“), тогаш би можеле со голема доза на имагинациска иронија да го смениме единствено зборот „бубашваба“ и веќе еден век

¹ Првата работна верзија на овој текст изложена е на дебатата под наслов „Натчовекот и трансчовекот: слич-

ности и разлики“ што во рамките на глобалната тема „Трансхуманизам“, од вториот циклус на меѓународниот Културен форум „Предание и континуитет“ се одржа во Струга од 3 до 5 август 2018 година.

подоцна, во втората деценија на XXI век, да речеме:

*Кога едно ујиро Греџор Самса се разбуди од немирниите сонииња, се здогледа себеси во иосиелата ирејворен во еден огромен **наи-човек/трансхуманисѝ**.*

На тој начин онаа чудна и по малку морбидна атмосфера од расказот на Франц Кафка ќе си добие и своја нова димензија врзана за промените што започнаа уште од крајот на XIX век во творештвото на Фридрих Ниче и неговото „превреднување на сите вредности“ (Umwertung aller Werte) што него го доведе и до идејата за „натчовекот“ (Übermensch), најсилно изразена во делото „Така зборуваше Заратустра“ (*Also sprach Zarathustra*, 1883), (Ниче, 1978).

Затоа, ќе започнам од Ниче, а потем ќе се префрлам кон идеите за трансхуманизмот, со едно извинување поради фактот што себеси не се сметам за некој голем познавач на идеите на трансхуманизмот. Затоа ќе се држам до некои рецентни истражувања врзани за ова прашање, главно во контекст на филозофијата, естетиката, и, делумно, етиката.

* * *

Но, најнапред, неколку укажувања врзани за човекот, зашто не може да се зборува ниту за „натчовекот“ ниту за „трансчовекот“ ако претходно не се кажат барем неколку зборови за самиот човек. И тука повторно, за помош ѝ се обраќам на книжевноста, ама сега не на расказот туку на драмата, и се враќам кон

раздобјето на доцната ренесанса кога идеите за хуманизмот, всушност, и ги добиваат своите клучни основи.

Луѓето што ја започнаа оваа голема преродба на човекот самите себеси се нарекуваа „хуманисти“, а оттаму и целото интелектуално и духовно движење се нарекува хуманизам. Во средиштето на ова движење е човекот, та затоа и студиите за човекот (studia humana) стануваат показател што треба да нè води кон достигнувањето на врвниот идеал (humanitas), односно највисоката можна човечност.

Идеалот кон кој се стреми тој нов човек во себеси ги содржи идеите за најдостоинственото, највозвишеното, најблагородното и најдоблесното на овој *нов човек* кон кој треба да се стремиме, зашто тој треба да биде „благороден и слободен“ (nobilis et liber), но, едновременно, тој треба да е „сестран човек“ (uomo universale), но и човек што својата судбина ја има во сопствените раце и разум: „има човекот разум и рака“ (habet homo rationem et manum), и во фактот дека тој е „човек што произведува“ (homo faber) и на тој начин ја гради и ја надградува сопствената среќа.

Сево ова надолго и нашироко се образложува во низа теориски книги и зборници посветени на хуманизмот и на ренесансата од кои во оваа пригода посочувам само кон оние на полскиот филозоф Богдан Суходолски: *Модернаѝа филозофија на човекоѝ* (Suhodolski 1972), зборникот на српскиот книжевен теоретичар Мирослав Пантик: *Хуманизам и ренесанса* (Pantić 1967), како и кон темелниот зборник на англиската теоретичарка Џил Креј посветен на *хуманизмоѝ во ренесансаѝа* во

кој се застапени десетина клучни современи автори што ги тематизираат прашањата за формите на манифестирање на хуманизмот во ренесансата, зборникот под наслов *Кембриџски прирачник за ренесансниот хуманизам* (Крауе 1996).

За поширокото, пак, разбирање на хуманизмот и за неговото значење денес, секако, особено значајни се делата на современите класици Марта Нусбаум и Цветан Тодоров, кои неизоставно треба да се консултираат како можен патоказ за излез од кризата што ги има зафатено хуманистичките науки. Едно од последните дела на американската теоретичарка на класичните студии и на филозофијата Марта Нусбаум носи наслов *Не за професијата: зошто демократијата има потреба од хуманистичките науки* (Nussbaum 2010), додека делото на францускиот филозоф и теоретичар на книжевноста од бугарско потекло Цветан Тодоров има сигнификантен наслов: *Не-совршена градина: оставнината на хуманизмот* (Todorov 2002).

Сепак, за идеалите на човекот исполнет со хуманизам говори во минатото и Вилијам Шекспир во својата прочуена драма „Хамлет“ (1600 година) кога низ устата Хамлет („Хамлет“, II чин, сцена II) ги изговара зборовите што во тоа време се во основата на многу веќементни трактати на видните хуманисти што го фалбоспеваат човекот. Затоа Хамлет извикува:

Колку љубовна љубов е човекој! Колку е благороден со умој! Колку необграничен со способностите! Колку се убави и изразни

неговите движења и неговото тело! Колку восхити ме предизвикуваат. Колку со изразот наликува на ангел! Колку по разумој наликува на Бога! Украс на својот, урнек за својот животи (Shakespeare, 2003: 143; Act II, Scene 2; II.2. 286–292).

Но, Шекспир не би бил тоа што е, најголем поет и драматург на сите времиња, кога оваа фалбоспевна тирада не би ја завршил со скепсата која изнурнува од зборовите:

Па, сепак, што ми значи оваа квинтесенција на правта? Човекој не ми е мил, не, ја ни жената! (Shakespeare, 2003: 143).

Ете, гледаме дека дури во раздобјето на хуманизмот и на ренесансата, времето на најголемата верба во моќите на човекот, црвот на сомнежот во однос на неограничените способности на самиот човек, постои дури и кај данскиот принц Хамлет. За овој сомнеж полскиот филозоф Суходолски, во поглавјето каде што ги обработува делата на Шекспир и Сервантес, поглавјето под наслов „Трагичниот хуманизам“ од книгата „Модерната филозофија на човекот“ (1963), вели дека „свкупната филозофија на раната ренесанса, тргувајќи од славниот *Говор* на Пико дела Мирандола, е содржана во овие зборови“ (Suhodolski 1972: 565).

Шекспир безмалку во сите негови подоцнежни дела стои пред прашањето на доцната ренесанса за „проблемот на верификацијата на идејата која ја прогласува човековата величина. Тоа е сосем нов проблем, проблем на зрелата ренесанса, која, веќе верувајќи во

величината на човекот, едновременно се дрзнува реално да разгледува каков е навистина човекот“ (Suhodolski 1972: 565).

Затоа оваа апологија на човекот завршува и со сомнеж дека сето тоа и не е токму така и дека човекот е противречен и налик на правта е безначаен, особено кога се набљудува во конкретни животни ситуации (како на пример кај „Ричард III“, „Отело“, „Магбет“ или „Кралот Лир“). Релацијата на човекот и светот кај Шекспир е во темелите на неговите драми и трагедии, но во оваа релација „Светот“ постојано излегува како победник во судирот со „Јас“.

Затоа би можеле зборовите на Хамлет за човекот да ги употребиме и како антисерум во однос на сите можни идеи за „натчовекот“ и за „трансчовекот“, но, сега за сега, тие нека останат само како предупредување во однос на сите преголеми надежи во семоќноста на човекот.

А сега да се потсетиме, накратко, на идеите на Фридрих Ниче и на неговиот Заратустра, кој секогаш излегува на пладне, кога нема сенки и кога мислата е најјасна.

* * *

Кога Ниче во својата алегорична за Заратустра и за „натчовекот“ ја востанови оваа идеја во форма на цел кон која треба да се стреми човештвото, тој воопшто не ги имаше предвид злоупотребите што потоа во XX век се случија врз основа на подоцнежните погрешни толкувања. За тоа најголема заслуга има неговата сестра Елизабет Ферстер Ниче, која овие идеи, за да му се додвори на водачот

на националсоцијализмот, ги претставуваше, по смртта на Ниче, дури и со фалсифукување на ракописите од неговата заоставнина – а најмногу во делото на Ниче „Волја за моќ“ (*Der Wille zur Macht*, 1901/1906). Сиве овие злоупотреби станаа јасни во шеесеттите и седумдесеттите години од минатиот век (види: Peters 1977) кога за првпат се издаде критичкото издание на ова дело, кое покажа дека многу ставови на Ниче се извитоперени и грубо допишувани од неговата сестра, сè со цел да се поврзе идејата за „натчовекот“ со ариевството и со фирерот. Овој „историски фалсификат“, што го открија Мацино Монтинали (Mazzino Montinari) и Џорџо Коли (Giorgio Colli), ја разниша дотогашната критика, која погрешно сметаше дека ова дело е магичен орис на Ниче и дека „волјата за моќ“ е клучната идеја на филозофијата на Ниче, заедно со идејата за „вечното враќање“, како што мислеа и Карл Левит, па дури и Мартин Хајдегер.

Се разбира, овие критички идеи наидоа, со право, на прифатлива рецепција, а идеите на Ниче започнаа, погрешно, да се поврзуваат со нацизмот и со фашизмот, иако Ниче крајно експлицитно се огласува против национализмот и антисемитизмот. Но без оглед на тоа, Ниче се критикува токму поради ова – да се потсетиме само на вехементната критика од делото на Ѓерѓ Лукач „Разурнување на умот“ (Лукач 1966), во целина посветена на филозофијата на Ниче како врв на ирационализмот и на волунтаризмот што водат кон фашизам.

Но, ако ги надминеме овие едностранни толкувања, односно критики на толкувањата, и

се свртиме кон изворната и нефалсификувана мисла на Ниче ќе сфатиме дека кај него идеите за „вечното враќање“, за „волјата за моќ“, па дури и за „натчовекот“ имаат поинакви конотации. Но, сепак, без оглед на овие ублажувања на критичките односи и востановувањето на Ниче како предвесник на егзистенцијализмот или на постмодернизмот – па дури јас пред околу четврт век и во контекст на 150-годишнината од раѓањето на Ниче (1844–1900) во 1994 година на симпозиумот посветен на Ниче на нашиот Институт за филозофија го напишав текстот „Зорнината на постмодернизмот: Фридрих Ниче“, а подоцна го објавив и во книгата „Отаде системот“ (Џепароски 2000) – јасно е дека Ниче имал намера да го напише ова дело, што во една убедлива анализа неодамна го покажа и докажа Томас Х. Бробџер во својата студија „Ничеовиот *magnum opus*“ (Vrobjær 2006).

Како и да е, овие идеи во својот зародиш се наоѓаат и во други дела на Ниче, како што утврдува и Стефан Зоргнер во својот текст насловен како: „Ниче, натчовекот и трансхуманизмот“ (Sorgner 2009). Јас, пак, уште во осумдесеттите години (Џепароски 1984), кога пишував за релацијата Ниче – Платон укажував дека Ниче во својата книга „Зорнина“ (Morgenröte 1881), која носи поднаслов „Мисли за моралните предрасуди“, истакнува дека максимата „спознај се себеси“ што се врзува за почетоците на човечката мисла и за востановувањето на човекот како познавателна единка во средиштето на филозофијата, за Ниче, сепак, содржи ограничувања, зашто „дури кога ќе се здобие со сознание за сите

ствари, човекот ќе се спознае себеси. Зашто стварите се само човекови граници“ (Niče 1979: 26). Тоа време, според Ниче, сè уште не е дојдено, а за да се оствари потребно е да се деструираат сите големи приказни или метанаративи (како што ги именуваше постмодерната).

Да наведеме само еден грст од „големите приказни“ што ги зафати северниот ветер на Заратустра: дијалектиката (односно нејзината критика), историјата (односно учењето за крајот на развојот на историјата), Бог (односно учењето за смртта на Бога), умот (односно критиката на умот и на рационалитетот), колективитетот или стадото (односно нивната критика и промовирањето на индивидуалитетот), субјектот (односно неговото целосно разбивање), вистината (односно нејзината критика зашто таа не е логика туку е живот), моралноста (нејзината виолентна критика зашто за неа се суди од аспект на животот, во првата фаза па сè до „Веселата наука“ во 1882), а потем се суди од аспект на „волјата за моќ“, во втората фаза, сè до крајот на неговата „смисловна“ врска со светот (јануари 1889).

Сите овие големи теми на западната метафизика потпаѓаат под ударот на Ничеовата дитирамбска дионисиовска „среќа“. Ничеовиот „натчовек“ што оттаму се раѓа, оди отаде овие метафизички ограничувања (како што смета Ниче), а може да се рече дека тој не е некаква завршница, туку е многу повеќе, еден нов почетокот во контекст на идејата за „вечното враќање на истото“, и дека во целина е врзан за земниот, а не за небесниот свет и во контекст на нихилистичката идеја за „смртта

на Бога“ – иако меѓу толкувачите на Ничеовата мисла и денес постојат несогласувања како да се толкува оваа контроверзна идеја за „последниот човек“ и за „натчовекот“ што потоа треба да се роди! За Ниче „натчовекот“ е далеку во иднината и ниту една историска личност не ги имала овие својства.

Сепак јасно е дека напуштајќи го платоновството и аскетизмот, Ничеовото создавање на „новите вредности“ ќе се врзе не за платоновските *идеи* туку за дионизиското и за љубовта кон светот и кон животот како креативност и како животна афирмација. На тој начин Ниче се обидува да ја афирмира уметноста, односно вредностите што таа со себе ги носи, а уметникот со својата креативност се поставува над „мислителот“ (било да е тој филозоф или теолог). Зашто уметникот, на тој начин, и според Ниче, впрочем, ја афирмира „играта на светот“ и, според толкувањето на Дерида, „настојува да премине од другата страна на човекот и на хуманизмот“ (Дерида 2003: 230; Derrida 2001: 370)

За еден таков „натчовек“ или „супермен“ пее и Дејвид Боуви (“The Supermen”, 1970), обидувајќи се да го разбере Ниче, но пее и Лори Андерсон во „О супермен“ (O Supermen) од нејзинот албум „Големата наука“ (Big Science) од 1982 година (Anderson 1982). Таму, таа, а и во нејзините перформанси, тој „натчовекот“ го врзува и за „патријархалната мајка“, за „големата мајка“, која денес станала „корпоративската мајка“ на силиконската долина, мајка што има роботизирани и „автоматски“, „електронски“, „петрохемиски“ и „војнички раце“!

And when Justice is gone, there's always force.

And when force is gone, there's always Mom. (...)

So hold me, Mom, in your long arms.

In your automatic arms. Your electronic arms. (...)

Your petrochemical arms. Your military arms.

И кога ѿраведносѿ нема, секогаш сила има.

И кога сила нема, секогаш Мама ја има. (...)

Та ѿака држи ме, Мамо, во ѿвоиѿе долги раце.

Во ѿвоиѿе авѿтоматски раце. Твоиѿе електронски раце. (...)

Твоиѿе ѿеѿрохемиски раце. Твоиѿе војнички раце.

(препев И. Ц.)

* * *

Од времето на првите употреби на терминот „трансхуманизам“ кај прочуениот биолог Џулиен Хаксли (Huxley 1957), инаку прв генерален секретар на УНЕСКО, па сè до денес и до најновите истражувања врзани за овој поим на Милер, а во контекст на мислата на Гинтер Андерс за крајот на добата на „антропоценот“ (Müller 2016) или на Пилш (Pilsch 2017) во контекст на идејата за „еволуциониот футуризам и човечките технологии на утопијата“, трае приказната за трансхуманизмот. Сепак, да се даде целосен и едно-

ставен одговор на прашањето што е трансхуманизмот како филозофија, а не како движење, е практично невозможно, зашто последниве три-четири децении бројот на авторите и на текстовите во кои веќе се говори за „Историја на трансхуманистичката мисла“ (Bostrom 2005) се бројни, колку што се бројни и книгите што се објавени (и тоа само во англосаксонскиот свет) и што се однесуваат на темата „трансхуманизам“.

Но, што е, всушност, трансхуманизмот? Дали е тоа најопасната идеја што се јавува во нашиот современ свет, како што смета Френсис Фукујама во својот текст објавен во влијателното списание „Надворешна политика“ (*Foreign Policy*) под наслов: „Трансхуманизмот: најопасната идеја на светот“ (Fukuyama 2004).

Сепак, можеби одредбата на заговорникот на трансхуманистичките идеи Ник Бостром, иако, навидум, како да е неутрална, веројатно укажува на клучните идеи што во себе ги содржи трансхуманизмот. Според Бостром, кој позитивно гледа кон трансхуманизмот и кој смета дека Фукујама е застапник на идеите на биоконзервативците, трансхуманизмот е „изданок на секуларниот хуманизам и на просветителството. Тој смета дека постојната човечка природа може да се подобри преку употребата на применетата наука и на другите рационални методи, кои можат да го овозможат продолжувањето на човечкиот животен век, да ги прошират нашите интелектуални и физички капацитети и нам да ни дадат зголемена контрола над нашите ментални состојби и расположенија“ (Bostrom 2003; Bostrom 2011).

Како и да е, неверојатно голем и фасцинантно разнороден е овој корпус на дела врзани за трансхуманизмот, кои се крајно хетерогени: од оние што тргнуваат од проблемите на трансхуманизмот и „суперинтелигенцијата“ (Bostrom 2014), па до оние што завршуваат во прашањата за „крајот на ...“, од типот на „крајот на стареењето (De Grey and Rae 2007) или „Крајот на историјата и последниот човек“ (Fukuyama 1992) или за „Нашата постхумана иднина“ (Fukuyama 2002). Од недобројните антологии посветени на трансхуманизмот, како на пример оние на Макс Мор и Наташа Вита-Мор (More and Vita-More 2013), најзначајните претставници на движењето на трансхуманизмот, па до монографиите од типот „Што е постхуманизмот“ од авторот Кери Волф (Wolfe 2010) или „Митологии на трансхуманизмот“ на авторот Мајкл Хаускелер (Hauskeller 2016), или, пак, на антологијата на Грегори Хансен и на Вилијам Граси „Н± Трансхуманизмот и неговите критичари“ (Hansell and Grassie 2011), во сите овие дела на сцена е една потреба да се протолкува она што кон средината на XX век германскиот филозоф Гинтер Андерс го именуваше како „Застареност на човекот“ (Anders 1956), застареност што бара ревитализација, па дури и подмладување во контекст на желбите за телесната бесмртност од типот на веќе спомнатото „крајот на стареењето“ или на бескрајноста на „вечната младост?“ (Hauskeller 2011). На тој начин прашањето за смртта станува темелно прашање на трансхуманизмот, станува централна тема на овие биоетичко-роботички спекулации, а начинот како смртта „да се

надмине“, ама не на оној туку на овој свет, и не метафизички туку во целина физички, е во центарот на овие иследувања.

Се разбира, ова е една друга голема тема што бара поинаков и попродабочен пристап. Во овој контекст можам само да укажам на книгите што ги разгледуваат овие прашања од позициите на религијата, односно на христијанството, како на пример антологијата на Роналд Кол-Тарнер (Ronald Cole-Turner 2011) под наслов „Трансхуманизмот и трансценденцијата: христијанската надеж во едно раздобје на технолошкото издигнување“ (*Transhumanism and transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*), односно од позициите на биоетиката, како на пример во книгата на Мелинда Хол (Hall 2017) под наслов: „Биоетика на издигнувањето: трансхуманизам, попреченост и биополитика“ (*The Bioethics of Enhancement: Transhumanism, Disability, and Biopolitics*). Овие две дела нудат широк список на теми и прашања битни за релациите филозофија – теологија – трансхуманизам, но не нудат ниту завршни ниту конечни одговори, што е и разбирливо, со оглед на комплексноста на темата.

Но, сепак, како познавач на Аристотел и во контекст на иднината што ја заговара трансхуманизмот, барем едно знам: *υἱρε κε биде ѱоморска биѱка не е ниѱу висѱиниѱ ниѱу лажен исказ*, велеше Аристотел во своето дело „За толкувањето“ (*Peri Hermeneias*), вториот текст од „Органот“ попознат под латинскиот наслов *De Interpretatione* (*De Interpretatione*, 9, 19 а 30). А за мене, денес, ова е, сè уште, целосно прифатлив исказ кој не бара

натамошни толкувања! Затоа и согледбите за карактерот и за белезите на трансхуманиот човек од иднината не можат да бидат ниту вистинити ниту лажни!

* * *

Како и да е, јас сакам на крајот повторно да се вратам кон Кафка и неговиот трговец Грегор Самса, кој се „преобразува“ од човек во гигантска бубачка, односно во едно бубашвабесто суштество. Секако, да се смета дека новиот трансхуман човек може да наликува на оваа кафкијанска бубашваба не е невозможно. Но оваа трансформација (или која било друга трансформација во облик на друг вид на живо битие или на киборг) без сомнение ќе влијае не само врз појавноста на ова ново суштество туку и врз светот на сетилноста и на потребите на ова суштество, врз неговите инстинкти или емоции, врз разумот и умот, односно врз севкупниот свет на ова ново суштество.

Веројатно, оттаму, ова суштество ќе заборава на својот претходен живот, како што и Грегор Самса заборава што значи да се живее како човек и што значи да се биде човек. Оваа трансформација нужно ќе води кон заборавање на човечкото во човекот, зашто телото на бубашвабата ќе бара и ќе води и кон еден ум на бубашвабата. Но, како што за оваа, најблаго кажано, непријатна состојба, еден од клучните приврзаници на идеите на трансхуманизмот Хаускелер вели: „се сомневам дека причината зошто не сакаме да се најдеме во истата тешкотија како Грегор Самса се наоѓа во заборавањето на својата човештина, туку повеќето е во тоа дека Самса се претворил во животно

за кое сметаме дека е одвратно и што не се карактеризира со својот интелект. (...) Но можеби не ќе се грижиме премногу – продолжува Хаускелер – ако ја изгубиме врската со нашето претходно сепство ако она што ќе го добиеме за возврат е побогат и (внатрешно и надворешно) подобар живот“ (Hauskeller 2016: 113).

Тешко можам да се согласам со овие ставови на Хаускелер зашто каков ќе е тој подобар, поприватлив, и подолготраен живот, ако при тоа се загубат нашите човечки „ограничувања“, она што нам ни го дава нашето ограничено и кршливо тело; она што ние им го откриваме на другите со нашето мазно или избрчкано, понекогаш расплакано, а понекогаш насмеано лице; со нашите вити и спортски или поддебелени и подостарени тела; со нашите врвни вредности и отворени можности,

со нашите големи надежи и со нашите страдања и среќи. Нашата слабост што се престорува во сила, онаа слабост и немоќ за која поетите со векови пеат, а филозофите со векови мислат. Онаа моќ – немоќ за која и нашиот Блаже Конески вдахновено пееше: „чувај се, насилниче, од силата на врзан човек“ (Конески 2011:261), онаа моќ на уметноста за која дури и Ниче велеше дека е вистинска ако само „во окови се игра“, она несовершенство на човекот, и онаа „квинтесенција на правта“.

Ако трансхуманизмот посакува да го надмине и да го трансцендира таквиот човек, човештвото, несомнено, се наоѓа, секако, во една неблагоприятна и во една особено апоретична состојба!

Литература

- Дерида, Жак (2003). „Структурата, знакот и играта во дискурсот на хуманистичките науки“ во: Иван Цепароски (прир.), *Естетика на израиќа*, Скопје: Култура, 217–231.
- Конески, Блаже (2011). *Поезија. Книѓа I. Целокуќни дела на Блаже Конески, Том I.* (прир. Милан Ѓурчинов), Скопје: МАНУ.
- Ниче, Фридрих (1978). *Така зборуваше Заратустра*, Скопје: Македонска книга – Култура – Наша книга – Комунист – Мисла.
- Цепароски, Ивица (1984). *Арѓо ѓлови ѓо Аксиј*, Скопје: Мисла.
- Цепароски, Иван (2000). *Ошадe сисѓемоќ*, Скопје: Култура.

- Anders, Günther (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen*, Munich: C.H. Beck.
- Anderson, Laurie (1982). “O Superman”, from *Big Science*, Werner Records, Burbank.
- Bostrom, Nick et al., (2003). *The Transhumanist FAQ: A General Introduction*, 2.1, 2003, World Transhumanist Association, Available: <http://www.transhumanism.org/resources/faq.html>.
- Bostrom, Nick (2005). “A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology* 14/1: 1–25.

- Bostrom, Nick (2011). "Transhumanist Versus Bioconservatives", *H± Transhumanism and Its Critics*, (eds.) Gregory R. Hansell and William Grassie, Philadelphia: Metanexus Institute, pp. 25-29.
- Bostrom, Nick (2014). *Superintelligence*, Oxford: Oxford University Press.
- Brobjer, H. Thomas (2006). "Nietzsche's magnum opus", *History of European Ideas*, 32: 278-294.
- Cole-Turner, Ronald (ed.) (2011). *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Washington, DC: Georgetown University Press.
- De Grey, Aubrey, and Michael Rae (2007). *Ending Aging*, New York: Saint Martin's Press.
- Derrida, Jacques (2001). "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Humanities", *Writing and Difference*, London and New York: Routledge Classics, pp. 351-370.
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.
- Fukuyama, Francis (2002). *Our Posthuman Future*, New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Francis Fukuyama (2004). "Transhumanism: The World's Most Dangerous Idea", *Foreign Policy*, no. 144: 42-43.
- Hall, Melinda (2017). *The Bioethics of Enhancement: Transhumanism, Disability, and Biopolitics*, Lanham : Lexington Books.
- Hansell, R. Gregory and William Grassie (eds.) (2011). *H± Transhumanism and Its Critics*, Philadelphia: Metanexus Institute.
- Huxley, Julian (1957). "Transhumanism", in Julian Huxley, *New Bottles for New Wine*, London: Chatto & Windus, 13–17.
- Hauskeller, Michael (2011). "Forever Young? Life Extension and the Ageing Mind", *Ethical Perspectives* 18/3: 385–406.
- Hauskeller, Michael (2016). *Mythologies of Transhumanism*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Kafka, Franc (1984). *Celokupne pripovetke, Izabrana dela*, Knjiga 4, Beograd: Nolit.
- Kraye, Jill (ed.) (1996). *Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukač, Đerd (1966). *Razaranje uma*, Beograd: Kultura.
- More, Max, and Natasha Vita-More (eds.) (2013). *The Transhumanist Reader*, Chichester: Wiley Blackwell.
- Müller, Christopher John (2016). *Promethean Technology, Digital Culture and Human Obsolescence*, London: Rowman & Littlefield International.
- Niče, Fridrih (1979). *Osvit*, Beograd: Rad.
- Nussbaum, Martha (2010). *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Pantić, Miroslav (1967). *Humanizam i renesansa*, Cetinje: Obod.
- Pilsch, Andrew (2017). *Transhumanism : evolutionary futurism and the human technologies of utopia / Description*: Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Peters, H.F. (1977). *Zarathustra's Sister: The Case of Elisabeth and Friedrich Nietzsche*, New York: Crown Publishers Inc.
- Sorgner, Stefan (2009). "Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism", *Journal of Evolution and Technology* 20/1: 29–42.

- Shakespeare, William (2003). *Hamlet, Prince of Denmark* (ed.) Philip Edwards, Cambridge: Cambridge University Press.
- Suhodolski, Bogdan (1972). *Moderna filozofija čoveka*, Beograd: Nolit.
- Todorov, Tzvetan (2002). *Imperfect garden: the legacy of humanism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1953). *Philosophical Investigation*, Oxford: Basil Blackwell.
- Wolfe, Cary (2010). *What is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ivan Djeparoski

Human – Superhuman – Transhuman
(Summary)

The aim of this paper is to explore the relation “human-superhuman-transhuman” in the context of the new ideas concerning the universal man (uomo universalis) in the renaissance, superhuman in the philosophy of Friedrich Nietzsche, and transhuman (contemporary ideas in the framework of transhumanism). After brief investigation of the main gains and limitations of the ideas of the human and superhuman in the renaissance and in Nietzsche, my analysis is restricted to the global characteristics of the transhumanism as a movement pretending to reshape some of the common contributions of the humanities and the study of the human. Therefore, in this text some of the limitations of the key ideas of the transhumanist approach are stressed and criticized.

Key words: human, superhuman, transhuman, humanism, posthumanism, transhumanism



THE INTERNATIONAL RECEPTION OF JORDAN PLEVNEŠ'S WORK

Key words: international reception, Jordan Plevneš, Balkanophile, performance, playwriting style, European framework

Undoubtedly there is more than one reason for tracing the international reception of Jordan Plevneš's work from its beginnings, from the very first performance of his play, entitled 'Erigon' in 1982 until the most recent one, 'The Eternal House' (2015). His plays have been frequently performed in Macedonian and European theatres over a span of 35 years, bringing powerful and captivating images that unify his playwriting style with his subjects (national, revolutionary, rebellious, idealistic, anarchistic), with the distinctiveness of the dispersed action, the impressive performance of grand cast lists and the director's ingenious staging skills.

The motive for placing a value on Plevneš's work by emphasizing his international reception as a dramatist is stimulated by two other important moments that shed light on the topical interest and popularity of his plays within a wider European framework.

The first moment addresses the publication of the French edition of *Théâtre choisi* (*Selected Plays*) in May 2017 that was issued by *Le temps de cerises* with a preface written by *Jacques Lacarrière* – his famous portrayal that was delivered at the theatre Molière in Paris (*Le portrait de Plevnes au Théâtre Molière*). In his preface to the French edition of the selected plays, Jacques Lacarrière summarizes Plevneš's views and understandings that determine him as a true Balkanophile by saying that,

Of all the works written by Jordan that I have read so far, it seems to me that the most distinctive word that I can think of and that I shall explain in a minute, is the term *Balkan*. In Jordan Plevneš's playwriting we always come across the labyrinth of historical events, of the absurdities of history, of her cruelty, which he manages to convey even beyond what we call "the Theatre of the Absurd". We know about the absurd, but as many

from the Balkan countries have written to me, the absurd is not at Sorbonne, it is present in life itself (but not only here, of course), we have witnessed it across the globe, and now we begin to talk about the *planetary absurd*. Yet, on the Balkans the absurd is on a microscopic level. It is as if we had every sprout under the microscope, so these sprouts would be much easier to be discovered here than those scattered around the world. Plevneš is one of those careful observers because he comes from the Balkans, from that place that is an abyss, a kind of a laboratory where history has concentrated. In fact, there is a beautiful line in *Erigon* that says 'Here the air is polluted by history.' But sometimes there are events in history when the air is sporadically clean (Lacarrière, 2017, 7-14).

As an internationally attested balkanophile, Plevneš continuously returns to his original analysis by exploring the historical paradoxes of the European idea throughout the centuries, leading to the conclusion that instead of an *Europeanisation of the Balkans* we have a *Balkanisation of Europe*, and that the small countries and nations of the Old Continent will probably remain the only defenders of the European idealism. This idea that rests upon the *Europeanisation of the Balkans (and) Balkanisation of Europe* was in fact the key topic of discussion at the Symposium that was held at the INALCO (*Institut national des langues et civilisations orientales*) in Paris in 2017 within the festival *SEE a Paris*. In that regard, I would add that the work of Plevneš explores the question of the image of Macedonia and the Balkans in Europe: whether Macedonia or the Balkans self-identify themselves and are identified by the

phrases "a crossroad of dead empires" or "a crossroad of dialogue among civilizations", which can be seen as an intertextual mix of civilizations which (nevertheless) "historically speaking, has shown an intellectual and spiritual capacity for a dialogue, polyglossia and cohesion." (Georgievska-Jakovleva, 2012:154). His plays are also interesting from the perspective of the tracing of the unlimited creative and human freedom towards which he as an author strives in his writing. Ever since his first play 'Erigon' (1981/1982), the creative approach of Plevneš has been generating a fresh perspective for demolition of the canons prevailing in the tradition of the Macedonian dramaturgy. In the composition of characters, fluid events and locations, Plevneš injects the impulsive, spontaneous, improvised, strong emotional and imaginative charge through associative, mythic and poetic images.

The international acclaim of Plevneš's work was also observed in the 2017 Serbian edition of his plays *Happiness is a New Idea in Europe. Selected Plays (Среќа је нова идеја у Европи. Изабране драме)* printed by "Arka" Publishing House from Smederevo with a preface by Boro Drašković. Alluding to an earlier encounter with Plevneš on the 'Balkan Street' in Belgrade in 1984, during which the air had been filled with "the national drama set to funeral music" – *The Yugoslavian Antithesis* – Drašković recalls that "for a long time now the Balkan Street has become a metaphor: a mirror and a labyrinth in which the Balkans, Europe and the world intertwine" (Drašković, 2017:7). In addition, it seems that every stage of the world has been "obsessed" with the personal drama of Plevneš, his polysem-

ic and challenging drama, shaped by erudition and imagination, possessed by the past and consumed by precognition.

In the work of Plevneš global issues are treated as a combination of religious and cultural differences. He expresses this with a piercing irony sometimes, and other times with a subtle irony, or as Prof. Hedy Bouraoui from York University in Toronto has nicely put it: “sometimes with a piercing irony in terms of the colossal absurdities of the world we live in today” (Hedi Bouraoui, 2012:133).

Simultaneously, he is a contemporary sociologist who boldly reveals sociological and social situations that exist in our modern age, an age with a tendency for degradation and destruction. Jordan Plevneš is one of those writers who are gifted with the ability to break the borders, and within the international literary framework his work has become an embodiment of the hope and faith in the future of the world we live in. Moreover, through the prism/image of Macedonia/Balkans he constantly raises the question of *building* relations, of encouraging a climate of open dialogue among civilizations; the question of Macedonian and European aspirations and viewpoints on the (un)realization of their dreams and utopias where the search of the artist for a better and a more humane world would be experienced as a legit, necessary and acceptable action for soothing the restless and good-natured spirit because the existence of man in every epoch of everlasting struggle inevitable leads into two opposite directions – either a survival or a death, analogous to the two known relations of man’s existence – birth and death.

The work of Plevneš, as Boro Drašković puts it, is “relevantly” confirmed by “the tragic archives of Europe”. Drašković asks a follow-up question: “Is history finished, and is ideology dead?” (Drašković, 2017:9). He associates the historical, and with that the cultural identity, with the core of Europe – from antiquity to modern times – which the actors are not entirely aware of or they simply look at this question differently. Plevneš’s work in its entirety sends a universal message about the meaning of ideas, of dreams, of hope and humanism; about the eternity of spirit and the immortality of beauty by suggesting fantasizing and yearning, by inspiring a look at the impossible as something that could be possible, at the transient as something that could become eternal. The author suggests that an idea cannot be *called an idea if it’s not a dangerous one* – a credo he strongly believes in both as an artist and as a human being. In his novel *The Eighth Wonder of the World* he strongly emphasized and elaborated this principle as being “the true path in life and a justification for existing” (2012:121).

The latest Serbian edition of the selection of six plays written by Plevneš illustrates a dialogue both among and within the plays themselves as a dynamic, exciting, and polysemic engagement enriched with sarcasm and humour. Following his own imagination and intuition the author creates his own theatre, his own stage. His geo-poetical map or stage is filled with vivid and wonderful characters hunted by various destinies, beliefs and ideologies, both connected and disconnected by different meridians, placed in probable and improbable dwellings on the map of the human universe, living in a variety of ages – from times long

gone and mythic to bitterly ordinary day-to-day existence.

The author combines his characters, events, poetical images, associations, locations, and intensive emotions by transforming them into *captivating scenic images*, as J. Lužina puts it in her Preface to the publication entitled *All Plays of Jordan Plevneš* that was printed in the latest issue of the Macedonian publication *ДРАМИ (PLAYS)*. *The First Thirteen* have on several occasions outlived the theatrical life of his other plays like *Erigon*, *R*, *Underground Republic*, *Happiness is a New Idea in Europe*, etc. (Lužina, 2015:8).

The same can be said about his characters – they are both captivating and lasting, and their appearance on stage is always marked with original, provocative and intriguing “explanations” by the author himself about their transition from a transient and uncertain existence to the fragile reality of everyday life – shaped between the imaginative, the intuitive and the real but always with an element of eternity and timelessness that can be illustrated by the meaning of their names: Erigon, a dog of a Macedonian origin, an emigrant in Paris, *spiritus movens* of the theatre Necrologist M. (*Erigon*); Živadin Filipović, a trumpeter with the “New Freedom” City Funeral Orchestra from Belgrade, Jefrosima Lulovska Filipović – a guardian of Belgrade Zoo’s bird department (*Yugoslavian Antithesis*); Maxim Brodsky – a son and an actor with the National Theatre, a prisoner of his own tongue, Abraham – a father and a Spirit, a teacher and a national enemy, shot at R (*R*); Aksakov – a fighter for international communism, a professor of theory of probability at KUNMZ (The Communist University of

the National Minorities of the West) in Moscow, Josip Kecman or Valery Kuzmich Ivolgin – a revolutionary offended by history, a representative of the Comintern (Communist International), born in Dalmatia, Petar Ivanović-Bezuhin – a priest in service of the Comintern (*Mazedonische Zustände*); the Underground Emperor – a 91 year old lost emigrant (*Underground Republic*); Ereba – a conservator of sculptures, Neizvesni (Uncertain) – her husband and model, Europe – an adopted daughter of unknown origin; Aeschylus or Mozart – a beggar from Berlin and the first violin of the Orchestra of the Great Powers, Shakespeare or Dante – a collector of living organs, an emperor without an empire (*Happiness is a New Idea in Europe*); The Last Man – an actor, an interventionist, a whistle-blower and an orator, The Last Woman – a reader, a fan and an ecologist (*The Last Man, the Last Woman*); Stela Benvenista – president of Judea Balkanika Charity, Estrea Benvenista – her daughter, an expert in antiterrorism, Hing Giu Miu – a terrestrial Japanese-Chinese nymph.⁹ (*Eternal House*) and many other characters appear in most unusual circumstances both on the traditional and the avant-garde theatrical and human stages.

The characters, being “defined” in this manner, are complemented by the author’s engagement – his interpretation of issues regarding the history of politics and art which in his view become a symbiosis of the relation of the cause and its effect, or as expressed in the words of Boro Drašković, “one of Plevneš’s key themes that he develops in his dramatic traumas is the constant clash between the government and the artists. In his theatre the History of Politics and the History

of Art clash violently with each other. The characters of his artists cast light on this clash” (Drašković, 2017:9).

These two new editions show how the power of Plevneš’s plays has reached the French and the Serbian reading audiences just as they have already reached other nations through many translations in English, German, Japanese, Russian, Romanian, Croatian, Slovakian, etc. We look at these publications as a remarkable way of bonding with an exciting and dynamic theatre that triggers the imagination of the curious reader or spectator and transforms these plays into a unique event simultaneously happening on several world stages.

Plevneš approaches his original subjects both from a perspective of a brutal realism of everyday life and from a standpoint of historical archivistries to mythic reminiscences drawn from Macedonian or Balkan subconsciousness thus creating a theatre of *a collective experience* in the three-parted exchange among the playwright, actor and spectator. Additionally, as B. Drašković writes, the present moment in his plays is of an invaluable importance, shaped by erudition and imagination, embracing both the past and the future of humankind (Drašković, 2017: 10).

In this context, in the preface to the French edition (2017) Jacques Lacarrière adds that:

In the theatre of Jordan Plevneš there is a certain intentional over-theatricality and at the same time a brilliant opportunity for fantasising because each and every character is beyond their own selves. I believe that there isn’t a more encompassing panorama from that which is illustrated in

Plevneš’s world that gives us a picture of the human being sometimes so microscopically, scanned in all his stages. And what is more important, he places his characters in a society where at first glance it seems that there isn’t much to be built because every aspect of it seems to have been fabricated and built on lies. I think that this is an expression of an absolute sobriety, but at the same time it is never an expression of hopelessness. Simply because we could always turn ourselves into a butterfly, we could always resurrect even though we have died. (Lacarrière, 2017: 10).

Jordan Plevneš’s preoccupations with the study and analysis of “the problems of the world” as a combination of social, religious and cultural differences and the overcoming of these problems by a piercing and subtle irony have been strongly depicted in his novel *The Eighth Wonder of the World*.

Not only through this novel, but also through numerous translations and writings about his work in various cultural milieus where he has reached diverse audiences, including the conclusions that were delivered at the international forum which was organized on the occasion of the publication of the translations of his novel, attest to the international reception of his work (Jakimovska-Tošić, 2015, 15-23).

“Does humanism have a prospect of survival in the future of humankind or does it not?” – this idea is almost regularly put across the creative work of Plevneš. However, not everything seems to be hopeless. He believes that a survival and idealism can be still found in beauty and art and that only beauty and art have the power to save

the world. His plays and his novel can also be seen as a parable of that hope.

References

- Бурауи, Хеди (2012): „Осмото светско чудо“, In: *Осмото светско чудо, интернационално ехо*, Скопје: Феникс, 133-137.
- Георгиевска-Јаковлева, Лорета (2012): „Глобализација или лична иницијатива“, In: *Осмото светско чудо, интернационално ехо*, Скопје: Феникс, 146-156.
- Jakimovska-Tosich, Maja (2015), On the reactions to the novel *The Eighth Wonder of the World* – international echo, In: *Context/Контекст*, бр. 13, 15-23.
- Плевнеш, Јордан (2012): *Осмото светско чудо, интернационално ехо*, Скопје: Феникс.
- Плевнеш, Јордан (2015): *ДРАМИ. Првото издание*. Приредила: Јелена Лужина. Скопје: Македонски народен театар.
- Плевнеш, Јордан (2017): *Среќа је нова идеја у Европи. Избране драме*, Предговор: Боро Драшковиќ, Смедерево: Арка.
- Jordan Plevnes (2017): *Théâtre choisi*. Paris: Le Temps de Cerises.

Маја Јакимовска-Тошиќ

Интернационалната рецепција на творештвото на Јордан Плевнеш (Резиме)

Во рефератот ја согледуваме интернационалната рецепција на творештвото на Плевнеш, актуализирана преку двете последни изданија на неговите избрани драми: на француското издание *Théâtre choisi/Одбрани драми* (2017) во издание на *Le temps de cerises* во Париз со предговор на Жак Ла Карьер и второто е српското издание (2017), *Среќа је нова идеја у Европи. Изабране драме/Среќа иа е нова идеја во Европи. Одбрани драми*, во издание на „Арка“ од Смедерево и со предговор на Боро Драшковиќ. Плевнеш како интернационално осведочен балканофил во творештвото постојано се навраќа кон својата оригинална анализа на историските парадокси на европската идеја низ вековите, што го наведуваат авторот на заклучокот дека наместо *европеизација на Балканои* можно е да се случи *балканизација на Европи*. Во неговото творештво, во неговите драми постојано се поставува прашањето за сликата за Македонија и Балканот во Европа: дали таа/тој се самоидентификува и се идентификува во синтагмата „крстопат на мртви империи“ или „крстопат на дијалог на цивилизациите“, што може да се согледа како интертекстуален микс на цивилизации, кој историски пројавувал ментален и духовен капацитет за дијалог и кохезија. Во делото на Јордан Плевнеш постојано е присутен лавиринт на историски збиднувања, апсурд на историјата, на нејзината суровост, но со него таа оди многу подалеку отколку во она што би можело да се нарече – театар на апсурдот. Творештвото на авторот Плевнеш ги третира проблемите на светот како комбинација од верски, религиски, културни слоеви и разлики низ една иронија, понижана со доза на остра критика во однос на колосалните апсурди на светот во кој живееме денес. Притоа, низ призмата/сликата за Македонија/Балканот тој постојано го поставува прашањето за изградбата на релациите, за дијалозите меѓу цивилизациите, за македонските и европските стремежи и погледи за (не)остварувањето на соништата и на утопиите, па уметничката потрага за подобар и похуман свет ќе се доживува како легитимна, потребна и прифатлива во прилог на надградување на човековиот хуманизам.

Клучни зборови: интернационална рецепција, Јордан Плевнеш, балканофил, драми, драматуршки стил, европски рамки



**МЕДИТЕРАНСКИОТ БРЕВИЈАР НА МАТВЕЕВИЌ
ВО МАКЕДОНСКАТА ЛИТЕРАТУРА И КУЛТУРА¹**

Клучни зборови: Матвеевиќ, Македонија, Медитеран, рецепција

Секое наврќање на ликот и делото на Предраг Матвеевиќ (Мостар, 1932– Загреб, 2017), па и ова непосредно по неговото заминување, нѐ потсетува на еден ретко провокативен, смел и бескомпромисен автор, ангажиран интелектуалец и борец против војната и национализмот, но и творец на низа ингениозни термини како: демократура, нашите Талибанци, господари на војната и сл. Балканско-европско-медитерански дух, поборник за соживот и толеранција, со своите текстови и многубројни настапи за време на егзилот во Франција и во Италија, им помогнал на Европејците да го разберат Балканот. Шеесет реномирани италијански интелектуалци и писатели го поддржаа предлогот за негова кандидатура за Нобеловата награда за литература. Меѓу иницијаторите беа автори од рангот на Умберто Еко и Клаудио Магрис.

Геопоетика

Матвеевиќ секако беше познат како есеист, филолог и професор (на универзитетите во Загреб, Париз и Рим), но и како хуманист, полиглот, публицист, космополит и активист. Покрај сето ова, неодамна (од страна на РАИ) беше дефиниран и како *геоџоеџи*, определба што ја заслужи главно заради трите од неговите многубројни книги: *Медиџеранскиоџ брeвијар* (1987), *Друџаџиџа Венеџија* (2002) и *Лебоџиџа наш* (2009). Геопоетиката, да се потсетиме, се занимава со врските помеѓу книжевноста и пејзажот, односно со сите релации што настануваат помеѓу просторот и човековиот дух, а се изразуваат преку книжевноста

¹ Излагање на меѓународниот научен собир „Хрватско-македонски книжевни, јазични и културни врски 5“, одржан на Универзитетот во Риека, на 6–7 октомври 2017 година.

(White). Па овие „геопоетички“ книги на Матвеевиќ, според еден негов критичар, претставуваат вистинска „бура од зборови за едно море, за еден приморски град и за една животна потреба“. Со овие дела Матвеевиќ ги поместува границите на жанрот, позиционирајќи ги некаде помеѓу наука, археологија, нарација и поезија. Книжевната критика најчесто ги сместува во хибридниот жанр наречен *географска фикција*, помеѓу лексикон, прирачник или есеизирана раскажувачка проза. Како и да е, според Клаудио Магрис, тоа е можеби денес најживиот и најплодниот книжевен вид, пожив и попоетичен дури и од романот. Во овој контекст, италијанскиот писател Магрис, по повод *Медиџеранскиот брeвијар*, нагласува дека „Матвеевиќ не чита веќе само книги, туку тој го *очитува* светот, прави природата да премине во историја и во уметност, формата на брегот да продолжи во архитектонскиот облик (...) или дури и во брчките на лицата на луѓето“ (Магрис, 2001: 7). Уште еден италијански писател, кој бил фасциниран од овие „геопоетички“ афинитети на Матвеевиќ, е и големиот раскажувач и хроничар на Неапол и Јужна Италија, Рафаеле ла Каприја, кој особено се огласува по повод *Другата Венеција*: „И овде, како и во *Медиџеранскиот брeвијар*, присуствуваме на чиста поезија, која се раѓа од набљудувањето на најситни но значајни детали. (...) Ние мислиме дека читаме есеј, расказ или дневник, но ние всушност ги надминуваме жанровските граници и навлегуваме во зоната која ѝ припаѓа на фантазијата“ (La Capria 2004: 8).

Медитеранскиот брeвијар

Оваа лизгава форма, која е отелотворена во една „ликвидна поетика“, е иманентна на *Медиџеранскиот брeвијар*, бездруго најславната книга на Матвеевиќ, која одамна ги преминала границите на неговата земја. Таа е преведена на дваесет и четири јазици и издадена во незамисливи тиражи, бидејќи само италијанскиот превод се смета дека е продаден во 300 000 примероци. Во овој динамично разигран бродски дневник, кој се движи по границите зацртани со теренот на кој се одгледува маслинката, авторот ги бележи судбините и приказните што се запретани во старите наутички книги и лексикони, или се назираат во древните јазици и дијалекти од басенот на Средоземјето. Медитеранот на Матвеевиќ се разоткрива како мозаик од многубројни припадности, во кои морето е едно, но проговорува на различни јазици. Или, како што вели авторот: „Медитеранот и говорот за него се неразделни еден од друг“ (Матвеевиќ 2001: 15).

За италијанското издание, од перото на Клаудио Магрис, е напишан еден од најинспиративните предговори на *Брeвијарот*, кој по својата книга *Дунав: биографија на една река* (1986), објавена само една година пред книгата на Матвеевиќ, е веројатно и најкомпетентниот негов толкувач и проследувач. Во неговиот „братски“ предговор, Магрис смета дека гласот на Матвеевиќ, тој континентален глас што доаѓа од Средна Европа, успеал да напише една од најгенијалните книги за морето. Но Магрис мошне умешно ги поврзува символите

на реката и морето, потсетувајќи дека Матвеевиќ всушност доаѓа од Мостар, кој лежи на една прекрасна река (Неретва) и се наоѓа на само 50-тина километри од нејзиното устие во Јадранското Море, кое, пак, знаеме, е еден голем залив на Медитеранот. Во таа смисла Магрис, кој исто така доаѓа од еден приморски град (Трст) на северот од истиот тој Јадран, искажува и своевидна добро-намерна „завист“ кон Матвеевиќ, кој одбрал да се занимава со „поголемата вода“, доверувајќи се во заклучокот на својот осврт: „како пота-молог, кој во книгата *Дунав* ја искажуваше длабоката носталгија кон морето, пред сè кон Јадранот, братски му завидувам на бранологот Матвеевиќ и среќен сум што Дунав се влева во море, иако тоа, за жал, е Црното Море, а не вистинскиот Медитеран“ (Магрис 2001: 8).

Во поговорот, пак, на македонското издание на *Бревијарој*, Милан Ѓурчинов смета дека оваа книга уште со својата првична појава го најавила денес осведочениот став дека „пишувањето на историјата без географијата е веќе незамисливо“. За него Матвеевиќ е наследник на Фернан Бродел, еден од најславните „медитеранолози“, т.е. го согледува како еден вид „броделијански“ широк биограф на морето. Способноста на Матвеевиќ со леснотија да се движи по плуралитетот на Средоземјето, Ѓурчинов ја поврзува и со неговиот заговорнички концепт за „плуралистичкиот идентитет на народите на Балканот, кој е спротивен и критички насочен кон секој нарцисоиден и тесноград национализам“ (Ѓурчинов 2001: 199). Сепак, авторот на поговорот не пропушта да зебележи дека погледот на

Матвеевиќ кон Медитеранот во последните години „се затемни и еволуира“, бидејќи турбулентните настани што се случуваа околу северните и јужните брегови на Средоземјето резултираа со раѓањето на нагласена скепса и резигнација кај овој безнадежно упорен вљубеник во морето.

Матвеевиќ и Македонија

Со нашата земја Матвеевиќ го врзуваше долгогодишно и искрено пријателство, а самиот тој повеќе пати нагласуваше дека чувствувал сродност и приврзаност кон земјата и луѓето од овие краеве. Тоа го докажал во повеќе наврати, а и ние во оваа пригода ќе се обидеме да споменеме барем неколку аргументи во прилог на оваа теза.

Познато е залагањето на Матвеевиќ околу приемот на Македонија во светските писателски асоцијации. Како потпретседател на светскиот ПЕН, тој безрезервно се залага за наше рамноправно членство во оваа организација, но неговиот ангажман не останува само на декларативен план. Кога е потребно конкретно дејствување, на пример во случајот на заштитата на човековите права на писателите, како во примерот на тогаш обвинетиот и осуден од државата поет Јован Котески, Матвеевиќ нема дилема за потребата од непосредно ангажирање. На негова иницијатива е подготвена петиција потпишана од низа познати светски писатели, која извршува притисок до тогашното раководство на СФРЈ и резултира со ослободување на поетот и негово помилување (Љужина 2017: 105).

Во Македонија Матвеевиќ престојувал многу пати, со задоволство доаѓал во неа, пред сè поради многубројните и искрени пријателства со македонските писатели и интелектуалци, но и како учесник на официјални научни собири, дебати и конференции. Шестпати учествувал на фестивалот „Струшки вечери на поезијата“, каде што се запаметени неговите исто така конструктивни, принципиелни и ангажирани дискусии. Бил избран за член на МАНУ надвор од работниот состав во 2009 година, а со радост се приклучил и во работата на здруженијата за пријателство помеѓу Македонија и Хрватска, како на пример во Хрватско-македонската тангента. Само неколку месеци по неговото заминување, постхумно му е доделено и почесното Рациново признание за 2017 година, како што се вели во образложението „за особени заслуги во афирмација и промоција на македонскиот јазик, книжевност и култура“.

Македонија, нејзината култура, историја и географија, се појавуваат на страниците на неколку книги на Матвеевиќ, секогаш натопени со особено чувство на наклонетост и симпатија. Уште во книгата *Југославенсѝво данас*, од 1984 година (преобјавено во 2003), тој се осврнува на македонскиот јазик, на неговата специфична и чувствителна позиција, како и на начините на неговото инкорпорирање и функционирање во современата македонска книжевност. Своите ставови Матвеевиќ ги засновува на идеите на Крсте П. Мисирков и Блаже Конески, збогатени и проширени согласно со неговите сопствени залагања за литературата и културата. „Начинот на

кој истовремено се создаваа македонскиот книжевен јазик и современата македонска книжевност“, пишува Матвеевиќ, „начинот на кој јазикот ја засновуваше книжевноста, а книжевноста го потврдуваше самиот јазик – е еден од најголемите потфати во културната историја на Македонците, во нивната историја воопшто“ (Matvejević 2003: 123–124). Авторот во овој текст заклучува дека е свесен во колкава мера разделеноста на македонската нација и непризнавањето на нејзините делови во соседните земји го зголемуваат значењето на самиот јазик и придонесуваат за чувствителноста на овие теми во рамките на националното прашање на Македонците. Во целиот текст, освен продлабочената компетенција за филолошките проблеми, преовладува и искреното љубопитство, добронамерноста, како и истенченото чувство за поддршка на онеправданите, во насока на одбрана на толеранцијата и културните национални вредности.

И во последната, тестаментна книга на Матвеевиќ, *Граници и судбини* (Загреб, 2015), каде што авторот повторно ја промислува темата на југословенството, пред и по самата Југославија, едно поглавје им е посветено на Македонија и на првиот македонски претседател, Киро Глигоров. Со него авторот имал можност и лично да се среќава, па евоцирајќи ги овие средби, особено во времето на веќе разгорените војни по распадот на поранешна Југославија, тој со длабока почит ја истакнува улогата на Глигоров во обидите за зачувување на мирот на овие простори.

Сите книги на Матвеевиќ биле познати и читани во Македонија, уште во оригиналните

верзии, но четири од нив се преведени и објавени на македонски јазик:

За една поетика на настаните (Скопје, Македонска книга, 1983),
Истичен еписиолар (Скопје, Култура, 1995),
Медијтеранскиот бривијар (Скопје, Матица македонска, 2001),
Леботи наши (Скопје, МАНУ, 2014).

Четириите изданија, од кои две припаѓаат на првата, т.н. ангажирана фаза од творештвото на Матвеевиќ, и две на втората, веќе споменатата „геопоетичка“ фаза, постигнале убава рецепција во нашата средина. Истото важи и за големиот број статии, интервјуа, предговори и поговори, кои редовно побудувале голем интерес кај македонскиот читател.

Македонија и Медитеранот

За припадноста на Македонија и македонската култура кон медитеранскиот културен ареал е пишувано повеќе пати и по различни поводи. Притоа е забележана сродност во сензибилитетот, географијата и историјата, а морето е постојано согледувано како присуство, како изрека и како дискурс, најчесто во облик на копнеж во македонската литература, особено во поезијата. Македонија е согледувана како „земја на јужните соѕвездија“, во која блискоста на големите води се препознава дури и преку реките, кои водат до морињата и го пренесуваат здивот на морето дури и во континенталните предели на земјата. За

македонската поезија како дел од медитеранската културна сфера веројатно прв проговори Блаже Конески, во истоимениот есеј презентираан на еден собир на славистите во Италија, за да прерасне во поттик за понатамошни проучувања на медитеранскиот контекст на нашата книжевност (Ѓурчинова 2006: 275).

Неколку години по есејот на Конески во Загреб излегува *Медијтеранскиот бривијар* на Матвеевиќ (1987), каде што во рамките на тој разнобоен бродски дневник со мозаична структура, во кој се испреплетуваат водата, копното, погледите, перспективите, народите и јазиците, може да се прочитаат и неколку стимулативни констатации посветени на Македонија:

„И за Македонците би сакал да кажам неколку збора. Ним морето им е блиско, на југ и на исток: го чувствуваат, но не се крај него. Не можеле ни да му пријдат ни да останат крај него. Не им дозволувале народите што биле околу нив, посилни од нив. На егејската страна останал дел од нивните браќа. На пиринската исто така. Спроти текот на реката Вардар струјат приморски ветришта. Морето на Македонија е всушност Охрид. Дојран е нејзиното езеро. Крај манастирот Свети Наум растат смокви, рузмарин и бадеми, во близината има сосем јужен вид лоза. Во песната се спомнува ‘тагата за југ’. Во црквата Света Софија, во стариот дел на Охрид, на фреските има необична сина боја. Пелагонија, кога ќе се разбрануваат житата, личи на морската шир: и името го добила по неа. Приквечер е синкава (такви се и некои други македонски рамнини и

падини), потоа станува темна како ноќното море на Хомер. На голем број места, во внатрешноста, има гумна со скаменета сол, нарекувано *солоѓи* или *солончаци*: и таму некогаш имало море, некаде истекло, уште одамна, засекогаш“ (Матвеевиќ, 2001: 179 – 180).

Темата за припадноста на Македонија кон средоземноморскиот културен круг беше предмет и на пошироко елаборирање од страна на десетици наши и странски научници во рамките на еден истражувачки проект и меѓународна конференција под наслов *Македонската литература и уметноста во контекстот на медитеранската културна сфера*, која беше одржана во МАНУ во 1996 година (Ѓурчинов, Петковски, Шелева, 1998). Речиси сите учесници се повикуваа на *Бревијарот* на Матвеевиќ и го цитираа во различни контексти горенаведениот извадок, како најеклатантна поткрепа за поставената тема, која доаѓаше од перото на еден од најреномираните познавачи на Средоземјето. На конференцијата зеде учество и самиот Предраг Матвеевиќ. Тој даде особен придонес и поддршка на овој проект и пред присутните настапи со едно исклучително емотивно и инспиративно излагање под наслов „Медитеранот денес“. Во него големиот и страстен познавач на „нашето море“, сепак не можеше да ја скрие разочараноста и скепсата, предизвикани од бурните историски настани во изминатата деценија, која веќе го делеше од првобитната појава на *Бревијарот*. Крвавиот распад на Југославија, војните во Палестина, Либан, Кипар и магрепските земји,

несразмерниот развој и сè подлабокиот јаз помеѓу Северот и Југот, сето тоа го предизвикува авторот за Медитеранот да говори повеќе како историја, а не како проект. „Незадоволството е, можеби, единствена заедничка особина на средоземноморските брегови“, констатира во овој миг Матвеевиќ. „Восхитот пред неговите глетки сè почесто е заменет со носталгија и резигнација, и во книжевноста и во уметноста. Расколот преовладува над сродноста. Песимизам ја одбележува историјата“ (Матвеевиќ 1998: 87). Оваа нова, скептична визија оди дотаму што авторот понатаму е приморан да се запраша: „Постои ли воопшто ‘реалниот Медитеран’, или останал само во нашата имагинација?“ (Матвеевиќ 1998: 89).

Светлините и сенките се сменуваат во визијата за Медитеранот. Слични темни тонови преовладуваат и во некои подоцнежни написи на Матвеевиќ, кога тој сведочи за бескрајните расправи и на други меѓународни симпозиуми за Средоземното Море, каде што учествуваат соседи кои не знаат баш многу едни за други, но и немаат ниту желба да дознаат повеќе. Впрочем, *Mare nostrum* за жал сè повеќе почнува да се претвора во *Mare monstrum*, особено ако се имаат предвид илјадниците тела на несреќните мигранти, кои завршуваат во средоземните води во обидот да преминат од јужниот кон северниот брег на Медитеранот. Којзнае дали и кога ќе се врати восхитот пред богатството на боите и мирисите и особено пред сончевината на Средоземјето.

Но за да не заврши ова наше излагање во целосен песимизам, кој е иманентен за последните пројави на Матвеевиќ, ќе потсетиме на еден негов текст каде што тој на инвентивен начин пишува за поврзаноста на Македонија, Балканот и Медитеранот, а по повод романот *Папиоџ на јагулише* од Луан Старова. Беспрекорен познавач на флората и фауната на Медитеранот, Матвеевиќ аргументирано и сликовито се осврнува и на симбологијата на долгнавестата риба:

„На медитеранските брегови, како и на утоките на реките, јагулата, во споредбите и во разговорите, е поприсутна речиси од сите други риби. (...) Нејзината вештина и нејзината подвижност се пословични. Таа змиулеста риба се сели од реките во морињата, се враќа на местата од каде што произлегла, се мрести и се оплодува во нив. Во јатото, ни една не е предводник. Секоја го следи истиот порив, истиот инстинкт, заедничкиот пат и судбината. Во плитакот, се изложува на опасности, во длабочините, ја губи силата. Се судира со бранови кои поткреваат луѓе, настојува да ги заобиколи или да се префрли преку нив. Кога се задржува во блатото што изобилува со храна, натежнува и отромавува и тука најлесно може да се изненади и да се улови. Се стреми, и покрај сè, да избие не само до Медитеранот, туку и до другите мориња, дури и до оние студените, далечните. Понекогаш коритата на реките низ кои се пробива се оковани со мраз“ (Матвеевиќ 2000: 237).

Во овој текст на извонреден начин Матвеевиќ успева карактерот на јагулата да го поврзе и да го испреплетете со судбината на човекот

од нашите краеве, често и тој упатен на состојбата на егзилот и миграцијата: „Оној кој доаѓа од Балканот“, пишува авторот во истиот текст, „знае дека и натаму ќе го носи Балканот во себе – тоа е, истовремено, причината и за да оди и за да се врати. Нешто е започнато еднаш и не е завршено така што се чувствуваме обврзани тоа, на јаве или во сон, најпосле, да го одредиме и да го завршиме“ (Матвеевиќ 2000: 236).

Заклучок

Речиси во сите свои текстови Матвеевиќ презентираше пред читателите лекции за идентитетот и за припадноста. Во *Медитеранскиот брeвијар* укажа на убавината на соживотот и толеранцијата. Противник на секаков вид етноцентризам и национализам, тој нè научи дека посебноста сама по себе сè уште не е и вредност. Нè научи да веруваме во можноста за повеќекратните идентитети. Како и секој вистински интелектуалец, храбар и провокативен, имаше голем број поддржувачи, но и противници. Неговиот глас наидуваше и на сериозни неодобрувања, особено во сопствената средина, која е и најсензитивна на отклонот од воспоставените норми на времето. Но во годините што следат, допрва треба да претстои валоризација на делото на Предраг Матвеевиќ.

За нас е важно да се истакне неговата доследна и никогаш непроменета симпатија за македонскиот народ и култура. На крајот од своето излагање на собирот за Медитеранот во Скопје, тој не пропушти да се осврне попо-

дробно и на ситуацијата во Македонија и да проговори за неа и во овој контекст. И над оваа земја, укажа тој, во последните години повторно се надвиснале сеништа, но за среќа се нашло доволно ум и разум да не се подлегне на заканите. На крајот Матвеевиќ децидно констатира дека Македонија денес со право и достоинствено го бара своето место на Балканот и Медитеранот, во Европа и во

светот. А со тоа, по којзнае кој пат, се искажа како несебичен, искрен и добронамерен пријател на нашата земја. Впрочем, не залудно во едно интервју шармантно се довери дека ужива да го пие виното *T'za za juz*, бидејќи тоа му помага да „отпатува“ надолу, во нему омилените предели на и околу Средоземното Море.

Литература

- Ѓурчинов, М; Петковски, Б; Шелева, Е. (прир). *Македонската литература и уметност во контекстот на медитеранската културна сфера*, зборник на трудови, Скопје, МАНУ, 1998.
- Ѓурчинов, Милан, „Надахнет летопис за сеприсутното море“, поговор во Предраг Матвеевиќ, *Медитеранскиот брeвијар*, Скопје, Матица Македонска 2001, стр. 197–199.
- Ѓурчинова, Анастасија, „Есејот на Конески *Македонската поезија во медитеранската сфера* како поттик за понатамошни проучувања на медитеранскиот контекст на нашата книжевност“, во *Контексти. Судиум на споредбени теми*, Скопје, Култура, 2006, стр. 275–280.
- Ѓурчинова, Анастасија, „Припадноста, идентитетот и морето. Омаж за Јадранот“, во *Медитерански синетези. Избрани судиуми и есеи*, Скопје, Магор, 2013, стр. 67–77.
- Магрис, Клаудио, „За една филологија на морето“, вовед во: Предраг Матвеевиќ, *Медитеранскиот брeвијар*, Скопје, Матица Македонска 2001, стр. 5–8.
- Матвеевиќ, Предраг, „Патиштата на Старова“, поговор во Луан Старова, *Патии на јагулије*, Скопје, Матица македонска, 2000.
- Матвеевиќ, Предраг, *Медитеранскиот брeвијар*, Скопје, Матица Македонска 2001.
- Лужина, Јелена, “Grande Predrag”, *Манускрипти*, Скопје, МАНУ, бр.1–2, 2017, стр. 89–113.
- Старова, Луан, „Човекот што им припаѓаше на сите“, *Манускрипти*, Скопје, МАНУ, бр.1–2, 2017, стр. 85–88.
- La Capria, Raffaele, “Minimalna Venecija”, predgovor in Predrag Matvejević, *Druga Venecija*, Zagreb, V.B.Z. 2004, стр. 5–10.
- Matvejević, Predrag, *Jugoslavenstvo danas*. Reprint, Zajedničko izdanje MVTС Beograd, DURIEUX Zagreb, BUYBOOK Sarajevo, Beograd 2003.
- Matvejević, Predrag, “Mediterranean”, in Ѓурчинов, М; Петковски, Б; Шелева, Е. (прир) *Македонската литература и уметност во контекстот на медитеранската културна сфера*, зборник на трудови, Скопје, МАНУ, 1998, стр. 87–92.

Roić, Sanja & Ivić, Nenad (prir.), *Predrag Matvejević. Književnost, kultura, angažman*, Zagreb, Prometej 2003.
White, Kenneth, “An outline of Geopoetics”, <http://institut-geopoetique.org/en/articles-en/37-an-outline-of-geopoetics>

Anastasija Gjurginova

***Mediterranean Breviary* by Matvejevic in Macedonian Literature and Culture**
(Summary)

This paper examines the importance of the book *Mediterranean Breviary* by Predrag Matvejevic (1932-2017) and its reception in Macedonia. Matvejevic is known as one of the most prominent intellectuals from the former Yugoslav space, an antinationalist, scholar and professor at various universities in Zagreb, Paris, Rome, and vice-president of the world PEN association. But he became best known for his geo-poetical account of the landscapes and cultures of the Mediterranean area, the *Mediterranean Breviary* (1987). This seminal book about tolerance and coexistence among different cultures around the Mediterranean Sea has been also translated into the Macedonian language, and has had significant impact on Macedonian culture. Matvejevic has not only established Macedonia within the Mediterranean geographical and cultural community, but he has also encouraged many Macedonian scholars to develop several research projects dedicated to this topic. On different occasions he has demonstrated his interest and devotion to the Macedonian country and people. Matvejevic nurtured close relations to many Macedonian intellectuals and institutions. He participated six times at the festival Struga Poetry Evenings, and was maid member of the Macedonian Academy of Science and Arts in 2009. Beside the Macedonian translation of *Mediterranean Breviary* (2001), three of his other books were also translated into Macedonian: *Poetics of Events* (1983) *Eastern Correspondence* (1995) and *Our Bread* (2014). All of them have received favourable acclaim among Macedonian literary critics.

Key words: Matvejevic, Macedonia, Mediterranean, reception



**БОГОРОДИЦА И НАРОДНАТА ЛИРИКА:
ЈАЗИЧНО-КУЛТУРОЛОШКИ (ЕТНОЛИНГВИСТИЧКИ)
СЛИКИ НА СВЕТА ДЕВА МАРИЈА ВО МАКЕДОНСКАТА
НАРОДНА ПЕСНА**

Клучни зборови: Богородица, православна теологија, македонска народна лирика, словенска митологија, три свети Марии, Бела Марија, Огнена Марија

Целта на оваа студија е културолошко-лингвистичка (етнолингвистичка) анализа на сликите на Света Дева Марија, кои произлегуваат од (или што се содржани во) традиционална народна обредна и религиска лирика. Исто така, целта е да се одговори на прашањето каков лик има Богородица во народните песни, какви *икони* ѝ „испеал“ народот (или, со каков лик таа му се јавувала, како била перципирана) и каква е нивната генеза. Дополнително, и какви други ликови се кријат под името Марија? Како главен метод на презентација и објаснување на материјалот користам етнолингвистичка анализа на фолклорен текст, и, дополнително, дијакрониско-компаративен

метод. Анализата ја вршам со помош на православната теологија и на фолклористиката¹.

Во студијава се базирам на народната лирика од Македонија, главно од нејзиниот Вардарски дел, т.е. територијата на денешна Република Македонија, но како материјал користам и песни од Егејска Македонија. Тие територии долг период му припаѓале (и во голем дел припаѓаат) на христијанството, а од XI век на православно христијанство, а македонските Словени биле, и во голем дел се (и покрај владеењето на Османската Империја на тие територии, а во најново време и покрај политичките, етничките и религиските промени) припадници на *Slavia Orthodoxa*. Затоа

¹ Спореди и со перспектива на антропологија на православието Види: Hann, Goltz 2010; Lubańska, Ładykowska 2013: 195-219.

македонските (и други словенски, а и пошироко) народни обредни и религиозни песни поседуваат и христијанска и нехристијански содржини², но сепак мора да се каже дека гледајќи од страната на Источната Црква, тие не се православни (ортодоксни).

Статијата е составена од четири главни дела. Прво се фокусирам токму на православно-религиозниот контекст, потпирајќи се на теологијата, а потоа преминувам кон етнолошка теорија на песните. Потоа го презентирам и го експлицирам материјалот етнолингвистички со помош на дијахронско-компаративен метод и ги пронаоѓам јазично-културолошките слики на Дева Марија.

ПРАВОСЛАВНИ НАЗИВИ НА СВЕТА ДЕВА МАРИЈА

Според христијанството жената со име Марија е пред сè мајка на Исус Христос. На ниту една друга света личност црквата не ѝ се обраќа со толку многу титули, споредби и параболи како на мајката на Исус Христос. Од Православната црква таа првенствено е именувана со Богородица (грч. Θεοτόκος, цс. Богородица), Секогаш Дева (грч. Ἀειπαρθενός цс. Приснодјева) и Пресвета (грч. Παναγία, Ὑπεραγία, цс. Пресвјатаја). Значајно е дека вториот поим се употребува само во три

² Во оваа студија ги истражувам и двете, но не се фокусирам на различните слоеви на втората, туку на новиот квалитет што произлегува од спојување и преплетување на двете, сепак заради применетата методологија може да изгледа дека вршам некој вид на есенцијализација.

случаи: за Света Троица (грч. Παναγία Τριάς, цс. Пресвјатаја Троица), Светиот Дух (гр. Το Πανάγιον Πνεῦμα, цс. Пресвјатиј Дух) и токму за Марија (грч. Ἡ Παναγία Θεοτόκος, Ἡ Ὑπεραγία Θεοτόκος, цс. Пресвјатаја Богородица), (Charkiewicz 2015: 25, 31).

Во Источната црква, почитта и честа³ давани на Марија, мајката на Исус Христос, се темелат на Светото предание и на белешките во Светото писмо⁴, според кои верните ѝ се поклонуваат на Марија како на Божја мајка (Θεοτόκος) (во македонскиот јазик, како и во другите словенски јазици, се користи зборот Богородица, освен во полскиот јазик, каде што, покрај поретко користената форма "Bogarodzica", со првиот дел во генитив, се користи специфична за него форма "Bogurodzica", со прв дел во датив, што значи: родителка во служба на Бога, што е карактеристично за полскиот католицизам⁵). Титулата Θεοτόκος била официјално признаена на Третиот вселенски собор, кој се одржал во Ефес во 431 година. Овој назив е израз на догмата за Божјото мајчинство на Богородица. Таа е единствената значајна догма (покрај догмата за нејзината вечна девственост, формулирана на Петтиот вселенски собор во 553 година) на

³ Сметам дека термините „почит“ и „чест“ се најсоодветни кога се зборува за православен пристап кон Богородица (емичка перспектива). Понатаму, говорејќи од етнолошка перспектива (*etic*), го користам и терминот „култ“.

⁴ Повеќе за спомнувањето на Богородица во Светото писмо види во: Макурат 2018.

⁵ За семантиката на двете форми види во: Bartmiński 2004: 276–277.

Православната црква, која се однесува на личноста на Марија, а воедно е и израз на отфрлање на ереста на Несториј, кој во Марија гледал само Христородица. Во документите на Ефескиот собор е објаснето за правилноста на терминот Θεοτόκος: „Бидејќи пресвета Богородица телесно Го родила Бога, Кој ипостасно е соединет со телото, ние велиме дека таа е Богородица (Θεοτόκος)“, (Charkiewicz 2015: 25, прев. од полски авторката). Со тоа Соборот засекогаш ја поставил мариологијата во христологијата, како што е наведено од страна на православниот теолог Георгиј Флоровски: „Θεοτόκος е нешто повеќе од име или почесна титула. Тоа е повеќе доктринарна дефиниција содржана во еден збор“ (Florowski 1991: 174, превод од полски авторката). Меѓутоа, треба да се напомене дека соборите на неподелената црква не го воспоставуваат култот кон Богородица, туку само го поттикнуваат постојниот култ во народната побожност уште од првите векови (на нашата ера), давајќи му теолошка и духовна димензија (Charkiewicz 2015: 28).

Веројатно највеќе изрази за Богородица содржи Акатистот во чест на Благовештение, препишуван од св. Роман Мелодос во VI век. Исто така, многу називи се поврзани со нејзините разновидни икони. Но, сега да се насочам кон народната димензија на култот на Марија во Македонија. Истражувачкиот материјал содржи песни од областа на Македонија собрани во втората половина на XIX век и првата половина на XX век. Во анализираните песни Мајката божја е нарекувана: Света Марија (инаку терминот кој не е употребуван во православието), Мариа, божја мајка, мила

мајка, Ристовата мила мајка, сестра Мариа, Пречиста, чиста Пречиста, Богородица, света Богоројца, девојка Мариа, девојка хубава Мариа, огњана Мариа, бела Марија, маќа, Света Дева Марија, црква Марија, и во форма на апостофите: Марије Богородице!, сестро Богоро'ице!, Маре!

ОД ТЕОРИЈАТА НА НАРОДНАТА ЛИРИКА

Анализата на постојните извори покажува дека Богородица, или лик со име Марија, се појавува во два вида во македонските народни песни: 1. во обредно-календарските песни поврзани со извршувани ритуали, и 2. во песни што фолклористите ги нарекуваат религиозно-легиендарни (Марко Китевски 2007), народни со религиозна содржина (Kole Simiczijew 1976) или религиски (religijno-bašniowe), континуанти на митските (Nina Atanasova Škrinjarik' 2009). Според овие истражувачи, тие се и двата најстари типа на песни, покрај умотворбите поврзани со трудот.

Коле Симичијев кажува дека песните од вториот тип биле составувани од свештеници, како и од питачи, и дека тие биле изведувани на црковни и манастирски панаѓури (Kole Simiczijew 1976: 250). Блаже Петровски забележал интересен коментар на Кузман Шапкарев, кој се однесува на една од песните од овој тип во неговиот зборник. Се работи за песната со мотив *Проколнување на расиџење од свџиџеџ* (во тој пример *Свџиџа Недела ја џроколнува врбаџиџа*; за други песни што се поврзани со култот на Богородица види подолу). Според коментарот, кој многу ни

кажува за изведбата, но и за генезата на тие песни, „пред 30–40 години старите свештеници во Охрид, кога присуствуваа на некоја брачна, светителска или каква било гозба пред да започнеа од гостите развеселувачките, световни песни и свирби, тие, свештениците ја испејувале предходно оваа песна, а со тоа се даваше сигнал по неја да следуваат веселбите, песните, свирбите и играњето оро“ (Шапкарев 1976: 121, за Петровски 1991: 19). Песна, запишана во село Куманичево во Егејска Македонија, се пеела при започнување на свеченостите на Цветници (Лазарова сабота, ден пред Цветоносната недела или *Врбица*), исклучително „во дворот на црквата, пред црковните врати“ (Петровски, исто). Петровски како генеза на песната укажува на борбата на христијанското свештенство со култот на дрва и билки⁶, но мотивот е мошне древен и потекнува од апокрифите за Богородица (за влјанието на апокрифите врз култот на Богородица изразен во јужнословенскиот фолклор види повеќе кај Стојчевска-Антиќ 1987: 56–71, спореди исто со Стојчевска-Антиќ 1996, Вранска 1940, Томиссу 1975, Naumow 1976, Zowczak 2000, Петканова 2001, Велев 2014, спореди и тоа така и кај Вражировски 2006). Сепак, несомнено е дека народните религијски песни се поврзани со претхристијанската митолошка лирика. Тие песни не се директно продолжение на паганските верувања, а претхристијанските богови не останале исти, само со христијански „маски“ (спореди со Minczew 2003: 7, 18).

⁶ За овој култ види повеќе кај: Петреска 1997 : 267-273.

ЛИКОВИ НА СВЕТА ДЕВА МАРИЈА ВО МАКЕДОНСКА НАРОДНА ЛИРИКА

За обредно-календарските умотворби Симичијев пишува дека во многу од нив „се забележуваат елементи од едноставен светоглед уште од паганскиот и ранохристијанскиот период. Основата на изворната религија на македонските Словени, како и на другите словенски народи, беше култот на сонцето, земјата, природните феномени, анимизмот и магијата“ (Simiczijew 1976: 176, превод од полски авторката). Според тој светоглед, годината е поделена на два периода. Од Митровден (празник на св. Димитриј 26.X стар стил/8.XI нов стил) до Ѓурѓовден (св. Ѓорѓи 23.IV/6.V) трае мртвата сезона, кога природата спие, сонцето почива, а од Ѓурѓовден до Митровден сонцето силно грее, природата е жива и му дарува плодови на човекот. Во таквите песни ликот на Дева Марија – Богородица се појавува во коледарски, божиќни и водичарски песни, изведувани во текот на зимското обредно коледување и на Водици (контаминација на празникот Богојавление и Крштевањето на Господ Исус Христос 6/19.I).

На Бадник (24.XII/6.I), вечерта спроти Божиќ, се пее⁷:

⁷ Намерно не влегувам тука во проблематиката на местото на народните песни во денешно време, бидејќи не е тоа тема на оваа статија. Затоа, во интерес на главната тема на текстот, често го користам сегашното време (од теоретичари на антропологијата нарекувано, но без мал потсмев, *praesens ethnographicum*).

*Коледе, Коледе,
се замучи Божја Мајка,
од Игнейта до Божиќа.
Па си роди млада Бога,
млада Бога, Божиќа
Коледе-еее...
(Китевски 2007: 180, песна 110⁸)*

Тука ја гледаме Богородица како жена со породилни болки што траеле од Игнатовден, (исто така познат како Прв Божиќ, денот на св. Игнат 20.XII/2.I) до раѓањето на *млад Бог – Божиќ*. Изразена е народна чувствителност и сензуализам, човечкото, далечни од православноста богословска вистина, според која Богородица го родила Исуса безболно. Веднаш потоа, во една друга божиќна песна – *Она сѝрана оџан џорѝи* (Китевски 2007: 183, песна 118) – ја гледаме како леунка, која се грижи за своето дете, но исто така таа личи и на *силен оџан*. Тука, како и во многу други македонски народни обредни и религиски песни, христијанските светители се претставени преку метафори, симболи и споредби што се однесуваат на митолошките песни и се потпираат на претхристијанските

⁸ Во зборникот со песни *Македонски народни умотворби, ѝом 1, Митолошки и обредни песни*, голем и важен труд подготвен од Марко Китевски, составен од голем број народни песни, кои првпат биле објавени могу порано во разни зборници од XIX и XX век. За првите изданија на песните види *Извори* (Китевски, 2007: 342–363). Во оваа статија се држам до записот на песните уреден од Китевски, но треба да се напомене дека тој песните ги запишува со современа македонска азбука, правејќи и ситни јазични интервенции, приближувајќи ги песните до македонскиот литературен јазик.

верувања, темелени на силна врска што го поврзува човекот со природата и со целиот космос. И така во песната *Она сѝрана оџан џорѝи* најнапред употребен е симболот на оган, кој гори на *она сѝрана, вейѝер вейѝ не џо силиѝ, роса росѝи не џо џасѝи*, а потоа следува христијанското објаснување – *Не ми било силен оџан, ѝоку била Рисѝоваѝта мила мајка* (дали го слушате гласот на попот, како ги подучува селаните? Или тоа само народниот творец си замислува? За оваа реторичка практика пишувам уште подолу). *Го сѝиџнала Рисѝа Бога Малечкаџо*, но нема во што да го ѝовиеѝ за да не мрзне. На помош им доаѓаат *ѝерзиѝе – исекле десни ѝоли на долами, џо ѝовиле Рисѝа Бога и овчариѝе, козариѝе, изџеѝиле кавалиѝе, заѝалиле силен оџан, оџрејале Рисѝа Бога*.

Истата поетика, базирана на паралели, се појавува во *Шѝо е бело на ѝланина* (Китевски 2007: 184, песна 119) – *Шѝо е бело на ѝланина, на ѝланина на рудина, ал е џруѝика снеџовиѝа, ал е ѝиле лебедово?* Тое е *Рисѝоваѝта мила мајка. Извела Рисѝа Бога малечкаџо на ѝланина, на ѝланина на рудина*. И пак пред студот ги спасуваат *овчариѝе, козариѝе*. Друг пат, во *Хрисѝово Рожање* (Китевски 2007: 183, песна 117), на осамена *Божја мајка, Мариа* ѝ помогна *Аламанка⁹ девојка, Соѝасала*

⁹ Зборот што личи на етноним, но не постои во македонски јазик. Го има во српски и хрватски дијалекти со значење: Аламан м. – 1. Немац, 2. Циганин (*Речник срѝскохрватскоџ књижевноџ и народноџ језика* 1959: 73); аламан м. – мангуп, бадавација, насилник; аламанка ж. – 1. прождрљивица, гладница. 2. пеј. незасита жена у сексу (*Срѝски диалекѝолошки зборник*, LVII, 2010: 28).

свилен ѝојас од себе, ѓо ѝовила Рисѝа Боѓа малеѓо.

На ова место би сакала да обрнам внимание на топосот *Дарување на необична кошула*¹⁰ (кај Шапкарев – *Пречисѝина кошула*), што ѝ ја дал на Богородица нејзиниот Син, или самата Богородица ѝ ја дава на една девојка што била со неа за време на пораѓањето и/или крштевањето на Исус. Во умотворбите со овој мотив, на пример *Пречисѝина кошула / У ѓора има два двора* (Китевски 2007: 239, песна 217), настапуваат св. Илија и св. Никола, меѓу кои се наоѓа *Марија*, на која ѝ се обраќаат *сесѝро*. Тројцата престојуваат у *ѓора*, каде има два двора, у *дворовейѝо два бора*, *ѝод боровейѝо мека ѝосѝеља*, и на *ѝосѝеља ѝри свейѝа*. Св. Илија ѝ се обраќа зачуден, на народен говор – *Сесѝро ле, свейѝа Марије! Шчо носеш чудна кошуља, даљ је ѝредена, ѝкаена, даљ је белена, шиена?* Таа му одговара на ист начин – *Брайѝу ле, свейѝи Илио!*, објаснувајќи – *Ни је ѝредена, ѝкаена, ни је белена, шиена; коѓа Исус се родило, јазе сум била дадиа, јас сум Исуса љуљала, Това ме дар дарувало!* Во друга варијанта на оваа песна (Јанушев, 1982: 53) наместо св. Никола се појавува св. Ѓорѓи, кој заедно со Марија и св. Илија, наместо на *мека ѝосѝеља*, седат на *ѝрѝеза*.

Мошне интересна и значајна за откривање на историјата и генезата на народните религиски песни е широко распространетата *Вила*

Неда виѝо оро во три варијанти (Јастребов, 1886: 124–125). Истата верзија се наоѓа во трудот на Марко Китевски (Китевски, 2007: 238, песна 215) со извор во зборникот на Васил Икономов (Икономов, 1988: 86), каде што е класифицирана како Велигденска песна), скоро идентична со неа е варијантата *Неда дарена од св. Боѓородица* (Китевски 2007: 189, песна 129), првично запишана во зборникот на Илиев 1889: 82; и Китевски 2007: 238, песна 216, објавена прво во бугарското списание *Македонски ѝреѓлед* во 1930 г.), исто така со мотивот за чудесна кошула. Песната раскажува за вила со име Неда, која игра оро на *ѝланина на рамнина*, на *ѝланина на рудина* и в *зелени ливаѓе* облечена во *свилно руво*, *бело руво коѝриено* или едноставно Неда е со голема *убавина*. Ја прашуваат *друѓачки*, кои не само што се чудат на необичната облека на Неда, како што ѝ се чудеде светците на Богородица, туку тие се и љубоморни *зилѝашарки*. Неда одговара на нивните прашања многу слично како што Богородица им враќа на своите *браќа*, само што Неда не е дарувана од *Исуса*, туку токму од Богородица: *Пречисѝа ме дарувала со две кошули коѝринени* или, што е многу значајно, со: *Јасно слнѝе ѝо челойѝо, ѝо рамена месечина, ѝо ѝолиѝе дробни звезди*, така што во Неда можеме да распознаеме и друг лик од македонската митологија – Сончевата невеста. Важно е исто така зошто оваа самовила добила таков чудесен подарок од самата Божја мајка. Неда е дарувана, бидејќи, како што сама одговара во песната: *Пречисѝа сум ѝослушала, Рисѝоса сум ѝодржала*. Самовилата го поддржала во

¹⁰ Називот *Дарување на необична кошула* е направен од мене, инаку овој топос познат е на пример и во бугарскиот фолклор, со назив БОЖА МАЈКА ДАРЈАВА ЧУДНА РИЗА НА МАЛКА МОМА.

еден особено значаен историски и космички настан – за време на неговото крштевање, то ест самовилата од претхристијанскиот светоглед станува *чесна нунка, чесна кума, шчо ми крстии Христиа Бога*.

Благодарение на тие варијанти, споредени со структурата и семантиката на содржината на погоре наведените песни со мотивот *Дарување на необична кошула*, заедно со забелешките за методите на христијанизирање на древните митолошки песни од страна на православните свештеници, можеме да го експлицираме процесот на христијанизација на фолклорот од страна на свештенството (но исто така и фолклоризација на христијанството од страна на народот, но и од попозитите). Ели Луческа тој процес го нарекува *религија на заемен компромис или помирувањето на христијанството и јогансовото* (Луческа 2013: 145–154)¹¹.

Ликот на Богородица е мошне застапен и во водичарските песни, изведувани за време на обредите на празникот *Водици*, то ест Богојавление и Крштевање на Господ Исус Христос 7/19.I (*Машки Водици*) и Собир на Свети Јован Крстител (*Женски Водици*) 8/20.I. Во една од нив (Миладиновци 1962: 453, песна 629) Богородица повторно се појавува на *она стирана*, каде што *оган жорист*. И всушност *на ми било силен оган, јоку била божја мајка, Сина носист на крштење, Да го крстиист свети Јован*. Повеќе за тој настан ни кажува следната творба *Крштевание Христиово (Јордан ми се*

разлеваше) (Икономов 1988: 78–79, песна 15), во која ја гледаме *Божја Мајка* како стои во преполнетата со вода река Јордан. *В роци држиист млада бога*, кој не е крстен и таа бара соодветен светител, кој смее и умее да го крштева. Не е способен за тоа ниту св. Петар ниту св. Илија. Третиот што ја сретнува е св. Јован. И тој, како и претходните двајца, ја прашува – *Так' иист бога, божја мајко, в роци држиист мила бога, мила бога некрстиена? И изговори божја мајка: – Так' иист бога, свети Јоване, иист ми смееш и умееш, и умееш кум да бидеш, да ми крстиист мила бога, мила бога некрстиена! И овој пат добива позитивен одговор – Так' иист бога, божја мајко, ја си смеја и умеја, и умеја кум да бида, да си крсти мила бога, мила бога некрстиена. Оист' си крсти мала бога*.

Следната песна со мотивот *Крштевање Христиово (Зайресло ми се, зайресло)*, Китевски 2007: 186, песна 126) презентира драматичен момент на Рождеството Христово, како космички настан, кога *Зайресло ми се зайресло, вишиноисто небо и земја, ишогај је мака здобила Ристиоса деите малено, малено деите галено*. Бог, владател на целиот свет, во песната се раѓа како човечко дете, беспомошно, немоќно и веднаш е негувано, галено (сигурно од мајка му). Но наредните стихови, инспирирани од Новиот завет и од апокрифите, ни кажуваат дека тие немале многу време за милување, бидејќи морале да се кријат од *ипроклеиисте Чифутије*¹². Затоа мајката *с десна го рака фанала, в бела го книга увила, во лева*

¹¹ За тие процеси види во: Bartmiński, 1986: 476–497, истиот 2009a: 32–34; Minzew, 2003: 15.

¹² Евреи.

ѓо иазва скрила и избегала во реката Јордан, каде што го убедувала св. Јован да стане кум на детето и да го крсти – *Наврвила воз рекаѓа воз Јордане, да иѓера кум Свеѓи Јован, да крсиѓи Рисѓоса. Терала ѓо је нашла ѓо, на неѓо вели ѓовори: – Куме ле Свеѓи Јоване, јазе иѓе иѓерам иѓо небо, иѓизе си бил иѓо земја. – Да крсиѓиши деѓе малено. Светителот и се обраќа – Марије, Боѓородице, ка име да му иѓуриме? Марија вели ѓовори: – Куме ле, Свеѓи Јоване, ка иѓе је Госѓод научил. Свеѓи Јован и ѓовори: – Марије Боѓородице, а да му иѓурим Рисѓосе! Па ѓо крсиѓија Рисѓосе.*

Наредната песна, *Крсиѓевање на Млада Боѓа Божиќа* (Китевски 2007: 189, песна 128, за: Илиев 1889, 81) од собирачот е со забелешка дека потекнува од Дебарско и се пее во трите дена на Коледе и Божиќ на оро од жени, затоа се вика божиќарска. Таа ни покажува слика на *чесѓа ѓора*, која *надвела се над море*, но творецот во наредниот стих веднаш објаснува, со специфичната поетика (и реторика), дека *не ми била чесѓа ѓора* над море, ток ми била света дева Марија. Ја придружуваат *седмокрили анѓели*. Таа ги повикава кај себе и им наредува да повикаат тројца светители, да го крстат Исуса – *Им ѓовориѓи Свеѓа Дева Марија: – Ај ви вами, седмокрили анѓели! Нел иѓјдиѓи ф иѓемни кледи камнени, оѓивориѓи виѓи иѓориѓи железни, наѓиочииѓе две здравици винени, иѓозовиѓе свеѓи Јована зимнеѓо, иѓозовиѓе свеѓи Ѓорѓија иѓролеѓни, иѓозовиѓе свеѓи Илија среѓлеѓни, да ми крсиѓиѓи млада Боѓа Божиќа. Позовеѓе свеѓи Јована симнеѓо, се му војска заѓѓра, заѓеа. Позовеѓе свеѓи Ѓорѓија се му цвеќе расѓуле. Позовае свеѓи*

Илија среѓлеѓни, свеѓи Илију се му цвеќе окаѓа. Во зборникот на Јастребов (1886: 84) на песната и претходи белешка дека попладне/после ручекот сите селани се собираат на определено место, а жените играјќи оро ја пеат песната. Во таа верзија во делото се зачувани стиховите: *Се му војска Свеѓи’ Јовану заѓѓра, и Јордана, иѓо не иѓечети заѓеќе, заѓеќе, и иѓлциѓиѓе, иѓо не иѓејеѓи – заѓеја, и ѓораѓа, иѓо не иѓулиѓи заѓули.* Но пак таа почнува веднаш со *Надвела се свеѓа дева Марија*, и и фалат последните седум стиха, што ги има првата верзија (од *да ми крсиѓиѓи...*), што ни укажува миграција и спојување на елементи од две или повеќе песни. Во тие две варијанти ја гледаме Дева Марија како врховна светица, која се наоѓа во горниот свет, владетелка на ангелите и светителите, но – преку нив – и на природа. Ги праќа ангелите во долна земија, да им ја пренесат на светците нејзината наредба – да ја разбудат и расцутат целата природа. И да го крштеваат *млада Боѓа, Божиќа*.

Во македонската народна лирика ликот на Богородица се појавува и во песни со мотиви *Хрисиѓово Воскрсење* и *Хрисиѓово Вознесење*, но тие два најзначајни настани од животот на Исус Христос, со целата есхатолошка тежина, им се мешале на едноставните селани, а нивните *словни слики* се многу далеку од канонската иконографија на двата празника. Пример за тоа е песната *Хрисиѓово Воскрсење* од Зборникот на Миладиновци (1962: 39, песна 33). Песната прво ни презентира нешто *леѓо убоо*, кое се наоѓа/извршува *На високана иланина, И’ онаа рамна рудина!* Настаните се

одвиват во небесата, во горна земја – *Рајскииѐ соффри сѝавени, Најгоре свейи Никола, До неџо свейи Илиа, Меѓу ним сесѝра Мариа Со Рисѝа боџа на р'џе, Со златѝо кайџе на џлаа.* Оваа идеална (благо)состојба ја расипуваат два облака, што се свиле¹³, *Кренале ми џо Рисѝоса. Седна Мариа да ѝлачиѝ.* Со следниот стих разбираме дека не биле облаци туку дека го земаат светците. Ја ѝешиѝ св. Никола, обраќајќи ѝ се – *М'лчи ми, сесѝро Марио! Миџе ке ѝи џо зеиме; Пак ѝебе не џо дааме.* Ы објаснува какви планови имаат за Христа – ќе гради мостови по кои ќе преминуваат грешни души. Првата грешна душа *Чужо ми деѝе дојала, Алал не му џо даала.* Втората *Назаем брашно земала, Коџа џо назоѝ враѝѝала со ѝейел ми џо мешала.* Третата *Назаем сољџа земала, Коџа је назоѝ враѝѝала со ѝесок ми ја мешала.* Во друга варијанта на ова творба (Миладиновци 1962, белешка на с. 39–40) на почеток дознаваме за некои луѓе што изгубиле богатство за кое не биле свесни – *Ордено моме ѝбаво! Шѝѝо џлоба најде ѝаѝѝко ѝи, Шѝѝо си ѝродаде кукиѝе?* Токму во куката имало премин кон друг свет, кон горната земја – рајот, каде што престојуваат Богородица и Христос, св. Никола и св. Илија – *Шѝѝо беа куки убаи До девейѝ враѝѝа џолеми, Десеѝа враѝѝа најмала, Крај мала враѝѝа ливада, Во ливадаѝа зелен бор, Под бороѝ сѝѝуден кладенец, Крај кладенецоѝ ѝрѝеза. На ѝрѝезаѝа 'си свейѝџи, На чело свейѝа Никола, До неџо свейѝа Илиа, Меѓу них сесѝра Мариа Со Рисѝа боџа на р'џе. Суздај се виор оѝ небо,*

Да и џо зеде Рисѝоса. Викна Мариа да ѝлачиѝ: Ох леле божџе до боџа! Шѝѝо ми џо зеде Рисѝоса!

Уште поголема збунетост, но и фантазија на народниот творец е претставена во делото *Хрисѝово Воскрсење* (Миладиновци 1962: 39, песна 34). Тука настанала контаминација на повеќе христијански празници – Велигден, Вознесење, Успение/Вознесење на Пресвета Богородица, обредите водокрст на Водици, покрсти. Песната почнува со расказот за св. Недела што врши обред покрсти и водокрст кај реката Јордан. Таму сретна *клеѝи чифуѝѝи, К'де џо м'чеѝ Рисѝоса.* Се појави ангел да го моли, без успех, нивниот цар да го ослободи Христоса. Потоа *Ми дојде чисѝа Пречисѝа, И ѝаја мољба се молиѝ – Еџиди цару Чифуѝѝски! Пуѝѝѝи ми џара Рисѝоса; Со неџо си се надеам Пред боџа да си излезам.* Тогаш самиот Христос ја нарекува чиста, пречиста – *Еџиди чисѝа Пречисѝѝо! Не жаљај моѝне не ѝлачи; Сама си чисѝа ѝречисѝа, Сама ѝред боџа к' излезѝи.* Тогаш доаѓа св. Илија *со кола оџнена, Си ѝреџна коѝѝи чеѝѝѝѝи коѝѝи крилаѝѝѝѝи, Та си оѝѝиде на небо; Чисѝа Пречисѝа со неџо, Така излезе ѝред боџа.* Во последните стихови Исус ја ослободува св. Недела, вршејќи водокрст и двајцата одлетуваат со ангелите. *Та си оѝѝиде на небо, Пред мила мајка ѝборџо.*

Во македонската народна лирика, Марија не само што доаѓа на небото со огнената кола на св. Илија, но, исто така, и самата поседува соларна симболика, исто како и Христос. Во песната *Шеѝѝба шеѝѝа Оџнана Марија* (Китевски, 2007: 174–175, песна 106) таа е токму

¹³ Спореди ја етимологијата на зборовите *свиле* и *вила*.

Огнена Марија, која по шетба низ земјата, кај што живеат христијани, станува натажена, плаче и се жали на брат ѝ св. Илија, дека христијаните не ги исполнуваат Божјите заповеди. Затоа гневно му се обраќа – *Дај ми, брајџу, кључи од небеса, да закључа небо јод облаци, да не фане дожд девеџи години, да не џукне земја девеџи лахџи, да џоџонаџи сџариџе човеци*. И навистина настануваат природни катаклизми, сѐ додека *На Боџа се џеџко најжалило! Собраја се сџкиџе довиџи, на Илија молба најравија, ја Илија на Боџа се моли, џа му се ја на Боџа сожжали, џа зароси џаја сџџна роса*. Росата е атрибут (покрај громови, молњи, огнена кола) на св. Илија и таа има сексуална симболика и оплодувачка моќ. Значи Марија е владетелка на природата, може да ја благословува, но како огнена хероина, разжестена, казнува. Пак во делото *Сџџгнала ми се бела Марија* (Икономов 1988: 87, песна 37) ја гледаме како *Бела Марија*, која всушност не е сестра на св. Илија, току негова невеста, која – *Сџџгнала ми се на ден Велиџден, на ден Ѓурџевден ми 'а крџџе, и џосџи брае, на ден Сџасовден ми заодела и завезала, на Пеџровден сџроџџи доџдое и ја даџдое, на ден Илинден ја омоџџе*. Оваа песна е дел од циклусот творби со сижето *Жениџџба на Сонџеџџо* и беше обработена во рамките на две статии за песната *Јана и Сонџеџџо* од Кшиштоф Вроцлавски (Вроцлавски 1983: 573–591, 1984: 39–53).

Во лирските песни за Богородица постои и песна со топос *Боџорочиџа исџовед* (Миладиновци 1962: 41, песна 36), кој ни покажува слика на *Онаа сџ'рна леџа рудиџа, Во рудиџа*

је велик манасџџир. Таму се наоѓаат разни светци, кои вршат свои работи, секој по нешто, меѓу нив е и св. Никола, кај кого дошла, *долеџџа Богородиџа – Свеџџи Никола книџа ми џеџџи, Книџа ми џеџџи, с'лсу ми рониџџи*. И му долеџџа *Боџорочиџа, Боџорочиџа с боџа на р'џе, И му долеџџа на десно раме; И му џовори Боџоро'џџа: – Еџџиди браџџе, свеџџи Никола! Шџџо книџа џеџџи и с'лсу рониџџи? Јас сум си дошла да ме џричесџџиџи*. На што тој ѝ одговара – *Еџџиди сесџџиро Боџоро'џџе! Исџо-ведџи се, и џричесџџџи се, Да не џреџи неџџџо ми имаџи*. Тогаш таа му кажува – *Еџџиди браџџе, свеџџи Никола! Јас да џџи каџа шџџо џреџ си има; Коџа си врвеџ низ Димна џора, Низ Димна џора џусџџа џланиџа, Се шџџо ме виде, се џросџџџум сџџана; Се џросџџџум сџџана и џ'џи ми сџџори; До џрине дреџџа не ми сџџанае, Не ми сџџанае, ни џ'џи сџџорџе*. Тоџа и ја џуџџо џрок'лнаџ. Сижето *Боџорочиџа џроколна џри расџеџџа/дрва* е широко распространето, се среќава во јужнословенски, полски и други апокрифи за Богородица, што е и народна генеза зашто јасиката е тенка, евлата нема цветови ниту плодови, а бршленот иако е зелен цела година, *родиџџи џрни јаџлеџа*. Така Богородица *Се исџоведџа и се џричесџџи*.

Секако, постојат и песни што ја прикажуваат Богородица како добродетелка. Таков пример ни дава песната во која Богородица ја благословува лозата, бидејќи таа, спротивно од трите дрва, ѝ дала чест, се поклонила, со што ја прифатила како Мајка божја и со тоа станува корисна за христијаните. На тој начин Богородица ги „покрстува“ паганските верувања поврзани со виното и Дионис – *Ми е*

сусрејте блаџана лоза, ми е сусрејте и се ѿоклони, ми е бласои Богородица, блаџа да бидиш, вино да имаш, вино да имаш за на ѿрическа! (Целаќоски 1985: 162; Луческа 2010: 109).

Исто како добродетелка се покажува во творбата *Свети Никола раздава морски ѿсок за берикеј* (Китевски 2007: 164–165, песна 93), која се пее на слава на св. Никола. Раскажува за природна катастрофа, која била причина за немање жетви и глад на човечкиот род. Причината за тоа била дека св. Никола, одговорен за *берикеј*, малку ми ѿоспал ѿој ѿри години, во сѿреде море на мермер ѿлоча. Туе ѿомина Богородица, да си разбуди свети Никола – Сѿани ми св. Никола, Од сон си сѿана и се ѿоклони. – Да шѿо ме диџаш, ѿи светѿа мајко? Богородица му објаснува што има предизвикано неговото спиење и го праќа на работа. На тој начин ги спасува луѓето од природните несреќи.

Делото, пак, *Светѿа Богородица и Манасѿир Трескавец* (Цепенков 1, 1972, песна 36) ни ја претставува Божјата мајка како ктиторка и игуменија на манастирот Успение на Пресвета Богородица – Трескавец, кој се наоѓа на планината Златоврв, Прилепско, и кој во античко доба бил пагански храм, најверојатно на Аполон. Песнава е извонреден пример за силата на колективната меморија, а исто така ни го приближува преку парабола процесот на христијанизација на паганските не само песни, но и култни места. Во оваа песна, по примерот на атоската Света Гора, каде што Богородица официјално е заштитничка и игуменија и каде што Богородица ги истерува паганските идоли,

и на Трескавец, таа ги руши елимските (пагански) светилишта преку христијанизација на просторот. Доаѓа до тоа преку космички настан, космогониски чин – *Засѿанала јасна месечина, Со сонцејто ем сѿреде во неа, И до неа она јасна ѕвезда, Засѿанала на Злајоврв – ѿланина. Не ми била јасна месечина, Со сонцејто ем сѿреде во неа, И до неа она јасна ѕвезда; Ами било светѿа Богоројца Со Исуса в раце го држала, И до неа анџел од небеси, Засѿаналѿа на Злајоврв – ѿланина Да ми ѿраиј чесна манасѿира*. Бидејќи паганите ѿ се спротивставуваат, таа ги повикува (повторно преку ангел) светците, да дојдат на помош. На тоа место се појавува и мотивот *Делба на светѿци* (кој е споменуван и во другите песни погоре), со примерот на св. Јован – *Од Рај Божѿи крѿта ми диџнале, Му го дале на светѿи Јоана, Да го носи, светѿци да си води*. Светителите ја вршат својата работа, го христијанизираат паганскиот храм, а потоа Дева Марија ги праќа во околината на манастирот и пошироко, да го христијанизираат просторот – *Ми сѿанале седумдесетѿ светѿци, шѿо ми слеѓле, боѓме, сѿше в ѿоле, И оѿишле во Вароша ѳрада, Наѿраиле цркѿи, манасѿири; Друзи светѿци ошле Светѿа Гора, Наѿраиле цркѿи, манасѿири И денеска ушѿе сѿше сѿојатѿ, Рисјани се во нив Боѓа молаѿи, Чесѿ му ѿраиј на сѿше светѿи, Славаѿ Боѓа и Богоројца*.

Во песната *Шѿо ми белеет долу во ѿоле* (Китевски 2007: 184, песна 120) – *дали је ине, ал бела маѓла? Ниѿу је ине, ни бела маѓла, ѿуку ми била цркѿа Марија* – Бела Марија е идентификувана од народниот творец со црква

на неа посветена, што е силен израз на сензуалност на народниот македонски менталитет во кој е вкоренета слика на светилиштето како куќа на дадена света фигура, местото каде што светителот навистина живее или дури и не правење разлика помеѓу местото и светителот.

ПРОФИЛИТЕ НА СВЕТА ДЕВА МАРИЈА СПОРЕД ЕТНОЛИНГВИСТИЧКИ МЕТОД

Резимирајќи го експлицираниот материјал и сè погоре кажаното, можам да составам македонски јазично-културолошки профили¹⁴ на Богородица според традиционалната обредна и религиска лирика. И така Богородица се јавува како светлина, Света Дева Марија, Чиста, Пречиста, Богородица, со дете Христос во раце, негова дадилка и негувателка, Мила Мајка, осамена Мајка, леунка, која ја придружуваат само овчарите, козарите, терзиите или Аламанка девојка.

Тоа што е многу интересно и карактеристично за тие песни, што морам да го подвлечам, е дека ликот на Богородица во македонската „христијанизирана“ изворна народна лирика никогаш не се појавува со св. Јосиф, што е типична претстава на Светото Семејство во Католичката Црква, но туѓо за православието. Сепак најдов песна со ликот на св. Јосиф (Стојчевска-Антиќ 1987: 98), која се изведувала за време на извршување на оби-

чајот *одење со верџеј*, кој најверојатно бил преземан од Католичката гардиција. Јазикот на таа песна содржи елементи на црковно-словенскиот (додека изворните песни се во локални дијалекти) и најверојатно таков тип на песни се појавил под влијание на свештенството.

Таа е убава Марија, Бела Марија (бела како магла, снег, лебед), во чудесна кошула, си прави кума од самовилата или кумот ѝ е св. Јован. Самата личи на вила, таа е владетелка на природата. Престојува на онаа страна, во друг свет, во влажни места (река¹⁵, море, кладенец), шета по земјата. Освен покрај реката, најчесто се појавува горе, на небото, планината, во рајот, на зелена ливада или под зеленото дрво¹⁶, на трпезата или на мека постела. Таа, заедно со св. Илија и св. Никола, се тројцата најважни светители. Таа посредува помеѓу световите (и светците). Држи клучеви

¹⁵ Во контекст на честата појава на Богородица кај влажните места, посебно во реката Јордан и нејзина потрага по св. Јован Крстител, а исто така во врска со мотивот на грешните души кои треба да поминат низ мостовите правени од Христос, многу значаен е податокот од полскиот фолклор, дека постои верување дека чистилиштето (пеколот) е жешка пустелија а рајот вечно зелен крај. Ги разделува пеколна река, преку која може да се премине само по тенок мост. Во секоја среда и сабота Мајката Божја во придружба на светците се приближува до чистилиштето од каде зема една душа (Grabczewski 1984: 158).

¹⁶ Дрвото е стар симбол на оската на светот, која го врзува горниот и долниот свет, посебно дабот се смета за такво дрво (Петреска 1997: 270). Зеленото дрво го симболизира горниот свет. Во македонскиот фолклор постојат и „самовилски дрва“ (Исто: 268) - каде што се собираат *самовилиџе*.

¹⁴ За методот на профилите и на когнитивната дефиниција во етнолингвистиката види повеќе во: Bartmiński, 2009: 89–105.

од рајот¹⁷. Посебно интересно во контекст на моите истражувања е верувањето, утврдено од Топоров и Иванов, дека во подножјето на дрвото на светот (дабот) живее Велес¹⁸ - богот на подземјето, а во неговиот врв Перун, и за борбата помеѓу нив (Петреска : 271)¹⁹. Тоа, заедно со моите анализи, докажува дека ликот на Света Дева Марија со Детето, која се наоѓа во придружба на св. Илија и св. Никола (*Рајскиите софри сџавени, Најгоре свети Никола, До него свети Илија, Меѓу ним сесџира Мариа Со Ристија бога на р'це Со златно кайче на глаа*), е посредничка помеѓу светови, исто како и хероината која ѝ претходи (Сончевата Невеста), која можеби е причина за борбата за двајцата херои-антагонисти (за врските на св. Никола со Волос/Велес, и на св. Недела и св. Богородица со Мокош, види кај: Uspienski 1985. Спореди и со култот на свети близнаци во јужнословенската традиција).

Таа исто така е сестра на светителите, ктиторка и игуменија на манастирот. Самата е црква. Добродетелка за луѓето. Благословува, но и казнува. Управува со светителите и ангелите, им определува функции. Самата личи на ангел - лета²⁰. Христијанка е, (се исповедува и се причестува), го шири христијанството, заштитничка е на христијаните, но и

чуварка за исполнување на Божјите заповеди. Има карактеристики и на човек – плаче, се жали, наредува (но во лириката не ја гледаме среќна или весела – пак во приказната *Боѓородица и жабата* заради тоа што се насмеала за време на жалбата по Христа, ѝ излегле бубачките од уста²¹).

Таа се јавува и како Огнена Марија – Сончева невеста на св. Илија („наследник“ на светиот громовник Перун), ја карактеризира силен оган. Треба да се забележи дека Огнена Марија православните Јужни Словени ја именуваат и св. великомаченица Марина, во католичката црква позната како св. Маргарита Антиохиска, така што богато застапениот лик на Огнена Марија во македонската народна лирика е контаминација на христијанските светители (може да се каже и за три свети Марии – Света Богородица, св. Марина и св. Марија Магдалена) со огнената невеста од сижето за *Женидбајта на Сонцејто* или невеста/жртва на Перун или змеј од други слоеви на словенската и балканската митологија.

Можам да заклучам дека ликот на Богородица не е директна, едноставна христијанизирана „маска“ на божици, вили и други митолошки суштества од старо време. Впрочем, обратно, синкретички „собирајќи“ ги во себе старите верувања, преземејќи ги функциите и соединувајќи во себе ликови од предхристијанските митологии (па и од јудаизмот), православната личност на Богородица внесува нов, неповторлив квалитет. Од оваа кратка

¹⁷ Спореди со бугарскиот фолклор кај: Седакова 2013: 138-139.

¹⁸ Да забележам дека во македонскиот фолклор функциите на Велес/Волос ги преземал св. Никола, во полскиот филклор - Гавол, спореди со: Tomić 1975.

¹⁹ Види повеќе: Tomić 1975, Лафазановски: 2000.

²⁰ Спореди со анализа на бугарски фолклор кај: Walczak-Mikołajczakowa, Ivanova 2016: 181-183.

²¹ Види ја интерпретацијата на оваа приказна кај Wrocławski, 2009.

студија за Богородица во македонската народна лирика секако можам да заклучам дека таа, Богородица, има огромно значење за македонската култура и религија и зазема важно место во неа. Иако центар на христијанството е Господ Исус Христос, во вернакуларната религија²² на православните Македонци, но слично и кај други православни Лужни

Словени, Света Дева Марија има многу значајна улога. Исто така таа има важна улога во спојување на небото и земјата. Како што и ја најавува Стариот завет и ја слави *Неседалнаѿа химна*, таа е Јакововата скала – *Радувај се, лесѿвице небесна, ѿо која слезе Боѿ!*²³

²² Терминот „вернакуларна религија“ го разбираам не во опозиција на универзална религија, туку како локална верзија на втората, перципирана, апсорбирана и преработена врз основа на локалната традиција, давајќи нов квалитет. Спореди со: Bowman, Valk 2012: 1-10; Niedźwiedz, 2014.

²³ Види Макурат 2018.

Литература

- Atanasova Škrinjarik', Nina. 2009. Folklor macedoński - monumentalny dialog z przodkami, *Żeglarze pamięci. Antologia współczesnej literatury macedońskiej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 95-109.
- Bartmiński, Jerzy. 1986. „Bóg się szerzy”. Przykład chrystianizacji noworocznej kolędy ludowej, *Biblia a literatura*, Lublin: WYDAWNICTWO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO KATOLICKIEGO UNIwersytetu LUBELSKIEGO, 479-497.
- Bartmiński, Jerzy. 2004. Matka Boska w polskiej tradycji ludowej (I), *Przegląd Powszechny* 5, 271-281.
- Bartmiński, Jerzy. 2009 a. Ludowe kolędy apokryficzne, *Wieczór Trzech Króli. Szkice o kolędach i zwyczajach bożonarodzeniowych*, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia, 17-35.
- Bartmiński, Jerzy. 2009 b. *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bowman, Marion, Valk, Ülo. 2014 (2012). Introduction: Vernacular religion, generic expressions and the dynamics of belief, *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, New York: Routledge, 1-10.
- Цепенков, Марко К. 1972. Македонски народни умотвроби 1, Скопје: Македонска Книга.
- Charkiewicz, Jarosław. 2015. *Najświętsza Bogarodzico zbaw nas*, Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Florowski, Jerzy. 1991. Matka Boża - zawszwe Dziewica, *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie I*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 174-189.
- Grąbczewski, Jacek. 1984. Postać Matki Boskiej w ludowych przekazach językowych, *Polska sztuka ludowa*, nr 3/XXXVIII, 157-166.
- Hann, Chris, Goltz, Hermann. 2010. *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press.
- Икономов, Васил. 1988. *Стијаронародни њесни и обичаи од зајадна Македонија*, Скопје: Институт за фолклор 'Марко Цепенков'.
- Китевски, Марко. 2007. *Македонски народни умотвроби I. Миџолошки и обредни њесни*, Скопје: Камелеон.
- Лафазановски, Ермис. 2000. *Македонскиџе космоџонски леџенди*, Скопје: Институт за фолклор 'Марко Цепенков', Култура.
- Lubańska, Magdalena, Ładykowska Agata. 2013. Prawosławie - "chrześcijaństwo peryferyjne"? O teologicznych uwikłaniach teorii antropologicznej i stronniczości perspektyw poznawczych antropologii chrześcijaństwa, *LUD*, t. 97, 195-219.
- Луческа, Ели. 2010. *Кулџоџи на хрисџијанскиџе свејџи во Македонија. Исџорија и Традиција*, Прилеп: ИНСТИТУТ ЗА СТАРОСЛОВЕНСКА КУЛТУРА.
- Луческа, Ели. 2013. „СТИГНАЛА МИ СЕ БЕЛА МАРИЈА“ – помирувањето на християнството и паганството, Зборник *105 ГОДИНИ ОД РАЃАЊЕТО НА ЈОЗЕФ ОБРЕМБСКИ*, Прулеп - Познањ: ИНСТИТУТ ЗА СТАРОСЛОВЕНСКА КУЛТУРА, ИНСТИТУТ ЗА СЛОВЕНСКА ФИЛОЛОГИЈА УАМ, 145-154.
- Макурат, Мирела. 2018. БОГОРОДИЦА СПОРЕД БИБЛИЈАТА, *Православен Паџи*, број 44/XV, (1-7) (во печат).

- Marjanić, Suzana. 2008. Ognjena Marija kao Agni u Nodilovoj re/konstrukciji "stare vjere" Srba i Hrvata; Natko Nodilo, *Kodovi slovenskih kultura (vatra)*, broj 10, 115-137.
- Миладиновци, Димитри и Константин. 1962. Зборник (*Български народни ѝесни*), Скопје: 'Кочо Рацин'.
- Minczew, Georgi. 2003. *Święta Księga - Ikona - Obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
- Naumow, Aleksander. 1976. *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Niedźwiedz, Anna. 2014. *Od "religijności ludowej" do "religii przeżywanej"*, манускрипт , 1-17.
- Петканова, Донка. 2001. *Българска средновековна лиџерату̀ра*, Велика Търново: Абагар.
- Петреска, Весна. 1997. Македонските народни верувања за свети дрвја и свети води, *Еџно-кулџуролошки Зборник*, књ. III, Сврљиг, 267-274.
- Петровски, Блаже. 1991. Поетскиот мотив Богородица (св. Недела) ја проколнува врбата, *Македонски фолклор* 48 XXIV, Скопје: Институт за фолклор 'Марко Цепенков', 17-21.
- Речник срџскохрватскоџ књижевноџ и народноџ језика*.1959. Београд: Институт за српскохрватски језик САНУ.
- Седакова, Ирина. 2013. *Балкански моџиви в езика и кулџураџа на българџиџе. Раџдане и сџдба*, София: Академично Издателство 'Проф. Марин Дринов'.
- Simiczijew, Kole. 1976. *Macedońska liryka ludowa*, Warszawa-Wrocław: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Срџски диалекџолошки зборник LVII*. 2010. Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Стојчевска-Антиќ, Вера.1987. *Меџу књижевен џексџи и фолклор*, Скопје: НИО 'Студентски збор'.
- Стојчевска-Антиќ, Вера. 1996. *Аџокрифи*, Скопје: Табернакул.
- Шапкарев, Кузман А. 1976. *Избрани дела*, кн.1, Скопје: Мисла.
- Tomiccy, Joanna, Ryszard. 1975. *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Uspienski, Borys A., 1985. *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin: KUL.
- Walczak-Mikołajczakowa, Mariola, Ivanova, Maya. 2016. Religijne elementy w bałkańskich tekstach folkloru, *JĘZYK. RELIGIA. TOŻSAMOŚĆ*, nr 2 (14), 175-195.
- Велев, Илија. 2014. *Исџиорија на македонската књижевностџ. Средновековна књижевностџ. Том I*, Скопје: Гирланда.
- Вранска, Цветана. 1940. *Аџокрифиџе за Боџородица и българската народна џесень*, София: БАН.
- Вражиновски, Танас. 2006. *Македонска Народна Библија*, Скопје: Матица.
- Вроцлавски, Кшиштоф. 1983. За песната "Јана и Сонцето". *Разглед*, год.XXV, бр.5 (мај), 573-591.
- Wrocławski, Krzysztof. 1984. "O pieśni „Jana i Słońce” ze zbioru Braci Miladinowów". *Живоџиџи и делоџиџо на Браќаџи Миладиновци*, Скопје: Македонска Академија на Науките и Уметностите, 39-53.
- Wrocławski, Krzysztof. 2009. O SPOSOBIE PRZYJMOWANIA INSPIRACJI EWANGELIĄ (NA PODSTAWIE MACEDOŃSKIEJ LEGENDY BOGURODZICA I ŻABA), *Biblia Slavorum Apocryphorum. Novum Testamentum. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej*, Łódź: Wydawnictwo "Piktor", 233-238.

Zowczak, Magdalena. 2000. *Bibla ludowa*, Wrocław: Wydawnictwo Funna.

Ястребов њ, Иван С. 1886. *Обычаи и ѣтъни шуреѣкихъ сербовъ*, С. Петербургъ: Типографія В. С. Балашева.

Mirella Makurat

The Holy Virgin Mary at Traditional Folk Lyrics
Cultural-linguistic (Ethnolinguistic) Images of Holy Virgin Mary in Traditional Macedonian Songs
 (Summary)

The purpose of this article is a cultural-linguistic (ethnolinguistic) analysis of the images of the Holy Virgin Mary, derived from (or - contained in) the Macedonian traditional ritual and religious folk lyrics, texts collected at 2nd half of the XIX and XX centuries. Also, the goal is to answer the question about the character(s) of the Holy Mother of God in those songs, what kind of images the people express by them, how Holy Virgin Mary was perceived and what their genesis is. In addition - and what other characters are "hiding" under the name Mary? As the main method of presentation and explanation of the material I use ethnolinguistic analysis of folklore text, additionally with a diachronic-comparative method. Additionally, my research is based also on Orthodox theology and folkloristics.

Summarizing the analysis of explicit material I compose the Macedonian cultural-linguistic profiles of the Holy Virgin Mary contained in the text of Macedonian traditional ritual and religious songs. And so the Mother of God appears as the light, Holy Virgin Mary, the Purest, Panagia, Hyperagia (All-holy), Mother of God, with child Christ in her arms, his nurse and nursing mother, Dear Mother, single Mother, leeches, accompanied only by shepherds, goatherds, tailor or girl *Alamanka*. What is interesting is that the character of the Mother of God in this "Christianized" Macedonian folk, genuine lyrics never appear with St. Joseph, which is a typical representation of the Holy Family in the Catholic Church, but foreign to Orthodoxy. However I found a song with character of St. Joseph, accompanying the custom of walking with a crib represented Nativity scene (*vertep*), which was most probably borrowed from the Catholic tradition. The language of this song is with Church Slavonic elements (meanwhile traditional songs are in local dialects) and it probably appeared among the people under the influence of the clergy.

She is Beautiful Maria, *Bela* Maria (white, as fog, snow, swan), in a wonderful shirt, makes a godmother from the fairy (*vila*) (in more archaic, close to mythological songs), or the godfather of Child Jesus is St. John the Baptist. She also resembles a villa, she is ruler of the nature. She resides *there* - on that side, in another world, in wet places (river, sea, shrub), walks along the seas. Most often, she appears on the top, in the sky, in the mountain, in par-

adise, on a green meadow or under the green tree, on a table or in a soft bedclothes. She mediates between the worlds. Keeping keys from heaven. She (with the Child), together with St. Elijah and St. Nicholas are the most important saints.

She is the sister of the saints, the founder and the abbess of the monastery. She is a church itself. Benefactor for the people. She is blessing but also punishing. Manages the saints and angels, defines them functions. She is Christian woman (she confesses and receive the Eucharist), spreads Christianity, is a protector of Christians, but also a guardian of the fulfilment of God's commandments. She has characteristics of a human being - she cries, complains, orders (but we do not see her happy or cheerful in the folk lyrics).

It also appears as *Ognana/Ognena Maria* - the Sun Bride of St. Elijah ("successor" of the god of thunder and lightning, Perun), she's characterized by a strong fire. It should be noted that *Ognena* Mary, among the Orthodox Southern Slavs tradition also named Saint Marina the Great Martyr, in the Catholic Church known as Saint Margaret of Antioch (*conquering the dragon*). Thus strongly represented in the Macedonian folk lyrics the character of *Ognena Maria* is the contamination of the Tree Christian saints (Tree Marias - the Holy Mother of God, St. Marina and St. Mary Magdalene) with Sun Bride from the topic of *Marriage of the Sun*, or bride / victim of Perun or a dragon from other layers of Slavic and Balkan mythology.

I can conclude that the image of the Virgin is not a straightforward, simple Christianized "mask" of goddesses, villas and other mythological creatures from the old days. Syncretistic "gathering" the old beliefs, assuming the functions and matching characters of pre-Christian mythologies and the Christian Orthodox of the Mother of God, introduces a new, unique quality. Although the centre of Christianity is the Lord Jesus Christ, in the vernacular religion of the Orthodox Macedonians, but similarly with other Orthodox Southern Slavs, the Holy Virgin Mary also plays a very important role in their culture and religious life.

Key words: Theotokos, Macedonian folk songs, Slavic mythology, Three Marias, *Bela Marija* (White Mary), *Ognana/Ognena Marija* (Fiery Mary, Saint Marina)



РЕФЛЕКСИИТЕ НА КУЛТУРНО-ИСТОРИСКИТЕ ПРЕМРЕЖИЊА ВО МАКЕДОНСКАТА СОВРЕМЕННОСТ

Клучни зборови: македонски културни икони, А. Зографски, П. Зографски Т. Синаитски, Г. Прличев, Г. Пулевски, културно-историски, премрежиња, македонска современост

Информативно-технолошката револуција нè внесе во еден нов свет во кој брзината на информациите, трансмисијата на топосите и времето, без малку како да ќе ја надминат брзината на светлината. Со едно притискање, на екранот го добиваме сето она што сме го замислиле. Тој свет особено е привлечен за младите што живеат во исклучително глобално виртуелен свет, во дослух со хибридниите култури, со погледот свртен кон културата на другиот, а сè помалку кон својата. Преплавеноста од информации, настани, ликови овозможуваат индивидуата да изгради селективен свет, односно поединечен, свој свет, кој секако дека постоел кај секој млад и во минатото, но бил поставен на друго рамниште. Со глобализмот се издигна индивидуализмот над колективизмот, се овозможи индивидуалната селективна културна меморија да застане наспрема колективната, а која пак не обрзу-

ваше да застанеме пред одредени личности и нивното дело значајни за општеството.

„Учението е голема работа, човек без него е получовек“;

„Учи напред книга на својот јазик, после, ако имаш време, учи и на други јазици“.

„Љуби отечеството си (татковината) и народот свој така, што ако дојдет ред, и душата си да не пожалиш за нив“.

„Много погрешуваат тие, што велат (кажуваат) ки не требало и не било прилично жените да се учат книга. Тие не знајат, што кога мајката е учена и образована, тога и децата нејзини можат да научат и настават на доб’р пат; зашто прв и всекогашен учител на децата е мајката, за тоа блазе тому, што имат’ учена и образована мајка“.

„Ако сакаш да си совршен човек и да имаш почет од другите учи се книга на младо време, имај страх Божиј и љуби правдата“.

Ова се само неколку мисли од „Нараво-учителни совети“ (1858) од нашиот преродбеник Партенија Зографски, кој пред **200 години**, во **1818 година**, се родил во с. Галичник, Македонија. Јубилеј достоин за почит, за втемелувачот на македонската лингвистика, борецот за еднаквиот третман на македонскиот со другите „славјански јазици“, човек кој му подари учебници на македонскиот народ. Партенија се вбојува во групата македонски просветители што ја започнаа културната, националната и револуционерната преродба на македонскиот народ. Во таа група, а воедно за кои и оваа година треба да се приспомене, се и Теодосија Синаитски со **175-годишнината** од неговата смрт, Анатолиј Зографски со **170-годишнината**, како и **125-годишнината** од смртта на нашите вертикали по кои се одвиваа македонската национална и револуционерна преродба – Григор Прличев и Горѓија Пулевски. За жал поминувајќи низ нашите современи премрежиња, особено оваа година, овие наши културни великани како да ги подзаборавивме, а да не речам дека почнуваме и да се откажуваме од нив.

Всушност, оваа година – 2018 – во која имаме толку јубилеи од нашата национална култура, ќе остане забележана во македонската историја како година на преговори и договори, кои коинцидираат со годините од пред **150 години**, односно од **1868 година**, која ја одбележуваат масовни протести против грчките фанариоти; година во која започнало масовното отфлање на наметнатиот грчки јазик во црковните служби и во училиштата (по укинувањето на Охридската архиепископија 1767 г.

била забранета употребата на старословенскиот јазик во образованието и богослужбите). Па така во Солун и во низа околни места општината успеала да ја словенизира богослужбата во градовите; Солунската црковно-чилишна општина била призната од османлиската власт и под нејзина надлежност поминало и женското училиште во Солун, кое дотогаш работело во куќата на Држиловци. Истата година целосно било отфлено грчкото влијание и во Прилеп, во Скопската црковно-чилишна општина, во Кривопаланечката општина, во Велес, Битола, во Сереско итн. (*Македонски девейнаесеттии век* 2007: 117–120). За истата година имаме податок дека во месец октомври Рускиот синод пратил *Послание* до цариградскиот патријарх Григориј VI во кое го советува да го прифати предлогот за обнова на Охридската и Трновската црква, бидејќи тамошните народи со векови имале свои самостојни цркви. Цариградската патријаршија допуштила да ѝ се даде автономија на Бугарската црква, но одбила секакви преговори за македонските епархии и за обнова на Охридската архиепископија, бидејќи ги сметале за грчки. *Посланието* било упатено во време кога Високата порта подготвувала проект за решавање на црковното прашање кај Јужните Словени, поточно за основање на заедничка македонско-бугарска црква (исто, 118). Но, за македонскиот народ тоа било неприфатливо за што сведочи и записот од еден анонимен автор во весникот „Право“: „Браќата Македонци се против создавањето единствена бугарска црква, туку бараат две – една за себе, а другата за Бугарите и се жалат

што нивните молби завршуваат во чекмецињата на Руската амбасада или на Бугарската црковна општина во Цариград... (исто, 119). Токму и годината 1868, Никола Поп Филипов истакнал:

„Мнозина од нашите сограѓани – Македонци, исфрлувајќи го елинскиот јазик од црквите во богослужбата го заменија со црковнословенскиот, од кој малку се ползуваа или подобро да речеме ич не се ползуваа: зашто толку го разбираат него колку елинскиот ... Учебниците што се преведувале на бугарски, наречен балкански јазик, досега малку ни беа поразбирливи нам, на Македонците, од оние на црковнословенскиот јазик: затоа и полза сосема мала имаме придобиеено од нив“ (*Сведоштва за македонскиот идентитет (XVIII–XX век)*, 2010: 21–22).

Во тој период токму Партениј Зографски, Анатолиј Зографски и Теодосиј Синаитски веќе ги имале поставено основите за културна и национална преродба на македонскиот народ. Во 1868 г. основата за ваков цврст отпор веќе била поставена со објавените учебници и речници, со отворањето на печатницата, и со веќе воведениот народен јазик во училиштата од страна на Димитар Миладинов, кој во **1848 година** бил поставен за учител во Охрид, а во Скопје било отворено првото световно училиште на настава на народен јазик во кое предавал Јордан Хаџи Константинов Цинот. Всушност, тоа е годината кога починал Анатолиј Зографски, архимандрит, управник во манастирот „Зограф“ на Света Гора, припадник на првата генерација македонски просве-

тители, кои ја започнале културната преродба, кои го овозможиле побрзиот проток на интелектуалната мисла во Македонија, и кои ги започнале дипломатските мисии во однос на решавање на македонското прашање (кое е отворено со укинувањето на Охридската архиепископија). Образованието на Анатолиј Зографски му овозможило додека престојувал во Русија, контакт со царот Николај, по што станал кум на неговиот син, на идниот руски цар Александар II. Воедно тој бил и воспитувач на царските деца. Во **1838 година** цар Николај го назначил Анатолиј за руски духовен дипломатски претставник во руското дипломатско претставништво во Атина, каде што останал пет години (Смилевски-Брадина 1998: 242). Во 1843 г. се вратил во Зографскиот манастир и останал до крајот на својот живот, 1848 година.

Неговите патувања по Молдавија и Влашко (1819–1838) биле со цел да се обезбеди самостојноста, односно да се заштити манастирот „Зограф“ од заканите на коишто бил изложен (грчки, српски, бугарски и турски), а кој дотогаш бил главниот книжевен и образовен центар за Македонците, а тенденцијата на туѓите асимилаторски пропаганди била да ја попречи неговата значајна улога за развојот на македонската просвета. Втората цел на оваа негова мисија била да го реши проблемот со кој била загромена егзистенцијата на манастирот, поради што Анатолиј испраќал дописки до најугледните руски првенци: Николај I, царицата Ана Матвеевна, министерот Каподистрија, војсководачите Дабич, Булгаков и други. Преку овој негов ангажман тој успеал сите

имоти во Молдовија и Влашко, коишто припаѓале на манастирот „Зограф“, да ги врати (исто, 256–259). Ангажманот на Анатолиј за манастирот произлегол наспрема бугарската политика која интензивно работела околу присвојувањето на манастирот. Образованиот Анатолиј знаејќи кон што води бугарската политика, од една страна, и од друга, сакајќи да го сочува македонското културно наследство што имало непроценлива вредност и за идните генерации, максимално преземал мерки, пишувајќи писма, апелирал, молејќи, поради што во 1843 г. ја напуштил дипломатската должност во Атина и се вратил во манастирот „Зограф“. Тој успеал да му ги врати имотите од Кипријанскиот манастир; им помогнал на многубројните македонски идни просветители и преродбеници, како на пример на Натанаил Кучевишки и Партениј Зографски да се школуваат во Атина и Русија; бил иницијатор за отворање на Светогорското словенско духовно училиште во Кареја; бил иницијатор за отворањето на посебни зографски и копаничарски занаетчиски училишта во манастирот „Зограф“ и за формирањето на архива и библиотека за потребите на манастирот. Сакал да отвори печатница и препишувачка школа, но не успеал во тоа па затоа го поддржал отворањето на печатницата на Т. Синаитски во која го отпечатил својот учебник во 1838 година.

Па, како што истакнавме, годинава се одбележува и **175-годишнината** од смртта на Теодосиј Синаитски, првиот печатар, преведувач, архимандрит, и **180 години** од отворањето на неговата печатница во Солун, 1838 г. (со точност не е утврдена годината на отворањето,

претпоставките се дека се случило во период од 1835 до 1838 г.), но затоа со сигурност може годината 1838 да ја сметаме за јубилејна бидејќи била отпечатена првата книга *Началное учение со молиџви уџиренија* од Анатолиј Зографски. Книгата претставува еден вид буквар, со потребните молитви од тоа време. Подоцна ова дело било преработено од Партенија Зографски и преобјавено во 1858 година. Условите за национална и културна преродба на македонскиот народ, односно за отфрлање на грчкиот јазик од црквата и училиштата и за воведување на словенски јазик биле поставени. Во овој контекст би сакала да ја истакнам врската на овие наши преродбеници, кои покрај отсуството на какви било технолошки комунакации, работеле синхронизирано, притоа со меѓусебно длабоко почитување, со надоврзување во работата поради што биле видливи резултатите што биле за општонародно добро.

Теодосиј Синаитски не само што ја отворил печатницата туку тој се занимавал и со преведувачка дејност што ја започнал на полуостровот Синај, во манастирот „Св. Катерина“ каде што стапил во калуѓерски ред, бил избран за старешина, архимандрит, каде што го совладал словенското писмо и започнал да преведува од грчки на словенски, односно на македонски јазик, разни молитви и потребни богослужбени текстови. Преводите им ги испраќал на своите синови и пријатели со цел да се шират меѓу македонскиот народ за да ја започнат борбата против елинската доминација. За време на престојот во Ерусалим се здобил со титулата хаџи и се стекнал со правото

да ги посети тамошните манастири и богатиот фонд на словенски ракописни книги, по што се застапувал за нивна афирмација и доминација на нашите простори. По враќањето од таму, Синаитски служел словенска богослужба во солунската црква „Св. Мина“ за македонската колонија (1831). Како застапник на Синајскиот манастир и како негов таксидиот патувал по Македонија, собирал милостина за манастирот и остварувал средби со просветните дејци од што произлегла согледбата од потребата за отворање на печатницата. Во неа биле отпечатени 5 книги и разни други помали работи, огласи итн. Покрај гореспомената прва книга, во неа биле отпечатени *Крайко описание двадесјат манастиреј обретијајушиесја во Свѣтој Гору Аѣонској* (1839), практичен патоводич со описи на светогорските манастири, за која Х. Поленаковиќ смета дека автор на книгата е даскал Камче. Јазикот на описот е црковнословенски, додека описот на манастирот „Зограф“ е на народен македонски јазик, што претставува негово лично дополние. Трета отпечатена книга била *Служение еврејско и все злоѣворение нивно* (1839) од романскиот монах Неофит, во превод на прилепскиот учител Ѓорѓи Самуркаш и Натанаил Охридски (Георгиевски, 1972: 68). Четвртото дело, кое било отпечатено во оваа печатница е *Уѣешение грешним* (1840) од Пејчиновиќ, кој ја помогнал обновата на опожарената печатница. Во знак на благодарност Синаитски го напишал предговорот на книгата во кој ја истакнал главната цел на културната преродба, на просветителската идеологија, на заложбите на првите просветители за воздигнувањето на

народниот јазик: „Еве кључ што отворуејт срдцето ваше: не кључ от злато или от сребро, но кључ от железо и чилик, што да не се виѣ. Оти среброт и златото ест меко и се виѣ скоро, но железото со челик не се виѣ... Еве лјубезни православниј христијани, со оваја книжица што поучава преподобниј отец Кирил не можете да речете оти не можеме да познаеме. Еве все се познава от начало до конец!“ (Пејчиновиќ 1974: 51–52). Со овој предговор Синаитски се открива како даровит мислител истакнувајќи дека човекот од века сакал да остави траги, „некое вечно“ како доказ на своето постоење, па царевите и другите благородни мажи граделе градови, споменици со цел да им се споменува името, од кои не останувало ништо, бидејќи тие биле градени од „тлено и всуетно“. Тој истакнал дека тие не го правеле тоа со цел некого да спасат „от растроен ум, сиреч от гордост да го приведат на смирение, от среброљубие на милостиња, от завист на љубов“, туку дека тоа го правеле учителите со поучение и со други милости (исто, 52). Всушност, Синаитски ја напишал најубавата ода за народниот јазик, го напишал похвалното слово за Пејчиновиќ, кој подарил книга напишана на јазик за кој не можеле да кажат „не можеме да го знаеме оти ест по славјански или по росијски јазик“. Петтата книга што ја издал печатарот Теодосиј е практична книга со наслов *Книга за научение ѣрих јазиков* (1841), во која се препечатени делови од речничкиот дел од најстариот печатен македонски текст *Чѣѣиријазичникои* на Данаил Москополецот.

Неприкосновена е нивната грижа за јазикот, за културниот напредок на народот. Затоа имаме голема обврска да се потсетиме на заложбите на нашите културни дејци во оваа 2018 година, кога сме опфатени од евроцентризмот, како што и тогаш тие биле под влијание на европските просветителски тенденции, за воведување на народниот јазик во печатена форма и во образованието, за образование на широките маси, за формирање на литературен јазик. Но наспрема тоа, ние, пак, како сè повеќе да се откажуваме од нашиот јазик, лесно усвојуваме туѓи термини, па така деновиве често го слушам зборот „таргет“ наместо едноставно кажано „цел“. И не е само тоа, во современите премрежиња од нас се бара одрекувања од нашата културно-историска традиција, се актуализира македонското јазично прашање, односно се бараат негови преформулации, фуснотизации итн.

А токму Партенија Зографски пред **160 години** се залагал за негова афирмација, за неговата гласност во светот. Во 1858 г. Партенија истакнал дека „славенистите“ не го познавале македонското наречје, „немаат за него никакво основно и определено познавање“, бидејќи во писмена форма бил афирмиран бугарскиот јазик за сметка на македонското наречје, за да не се извади на свет, па поради тоа „мие имаме намера да составиме на него граматика во паралела со другото“.

Тоа се зборовите на Партенија Зографски роден пред **200 години**, епископ Кукушко-пелагониски, митрополит Нишавски, учител, учебникар, собирач на народни умотворби, филолог, еден од најистакнатите културни и

црковни дејци на македонската преродба, автор на црковни и историски текстови, соработник на неколку весници. Партенија со стекнатото образование од манастирот „Св. Јован Бигорски“; од Д. Миладинов; од Солун, Атина, Киев, Москва; со знаењето на старите јазици: старогрчкиот, латинскиот, еврејскиот и старохалдејскиот; од шестмесечниот престој во Париз, бил учител на царските деца во Петербург; вршел проповеди во Цариград и учителувал на Света Гора. Тој бил активен во ширење на словенството, се борел против елинизмот, против српската пропаганда, го вовел црковнословенскиот јазик во богослужбата и мајчиниот јазик во училиштата. Партенија е токму човекот, кој по барање на кукушани, во 1859 г. бил ракоположен за епископ Кукушко-пелагониски, кој одржувал врски со видните македонски трговци во Солун, како браќата Паунчеви, Држилович, со кои, како и со Д. Миладинов, иницирал отворање печатница за печатење книги и учебници на македонски јазик за да се дистрибуираат низ Македонија. Киријак Држилович отворил славјански оддел при својата печатница, но грчките власти ја затвориле печатницата. Поради активноста – ширење на словенството и поддржувањето на народниот јазик, Партенија бил прогонуван од фанариотите, па за да го отстранат неговото влијание, бил назначен за митрополит на Нишката (Пиротската) епархија (1867–1874). Но Партенија не мирувал, таму се борел против српската пропаганда во Македонија, поради што во 1874 г. бил принуден да даде оставка, а набргу потоа умрел. Бележито е што неговата книжевна продукција

била најплодна во периодот од 1857 до 1859 година, кога се преселил во Цариград. Во тој период ги објавил своите учебници *Крайќа свештена историја* и *Началное учение за деца* и *Крайќа славенска грамајќика*. Учебниците на Партенија Зографски биле напишани на неговиот роден мијачки говор, а правописот бил заснован на стариот руски јазик.

Партенија Зографски прв се обидел теоретски да го постави прашањето за тоа каков треба да биде македонскиот литературен јазик, со западно-македонската основа. Во однос на овие негови научни согледби Блаже Конески забележал: „Партенија е прв наш човек со извесна научна концепција за јазикот, со една система од погледи за народните говори и нивниот однос кон литературниот јазик, човек што навистина во тоа време можеше да придонесе за разработка на македонската граматика, кој владеејќи го историскиот поредбен метод му помогнал правилно да го согледа прашањето за заемните врски меѓу јазиците на нашиот Полуостров, како концепција за т.н. балкански јазичен сојуз, специјалната гранка во денешната лингвистика, т.н. балканистика“ (Конески 1981: 253).

Партенија своите размисли за јазикот ги објавил во „Цареградски весник“ (1857) во статијата „Прв дел на граматиката за членовите“ и во „Бугарски книжици“ (1858) статијата „Мисли за бугарскиот јазик“. Притоа Партенија на теоретска основа го поставил прашањето за создавање среден, општ јазик на македонскиот со бугарскиот. Всушност Партенија под заеднички јазик подразбирал компромис на „братски и христијански“ јазик, при

што тој бил свесен за негативното расположение во Македонија за проникнувањето на бугарскиот литературен јазик. Тоа било времето кога сè уште биле со верба во сесловенството, кога и Бугарија се наоѓала во истата состојба како и Македонија, кога веќе бил потпишан договор за зеднички јазик меѓу Србите и Хрватите (1850, Виена). Затоа и Партенија ја истакнал идејата: „за да может да се составит еден општ писмен јазик прво е потребно да излезат на јаве сите месни наречја и идиотизми на јазикот ни, преку кои општиот јазик ќе се сида. Додека не се направи тоа никој нема право да седи и да реди општ писмен јазик.... Нашиот јазик како што е познато се дели на две главни наречја, едното се говори во Бугарија и Тракија, а другото во Македонија“. Партенија во текстот нагласил дека македонското наречје не треба и не може да биде исклучено од општиот писмен јазик, бидејќи е полнозвучно и постројно, а во многу работи пополнио и побогато, притоа посочувајќи го југозападниот дел од Македонија. Во продолжение тој ја истакнал разликата меѓу двата јазика. Најпрвин ја истакнал разликата во акцентот: „Македонското наречје обично сака да удри во начелото на словата, а напротив другото на крајот“, а потоа се задржал уште на 13 разлики. На крајот од текстот приложил неколку народни песни на македонско наречје (Зографски 1858: 35–42).

Партенија цврсто стоел на мислењето дека Македонците не треба да примат писмен јазик далечен од нивниот народен јазик. Бидејќи неговите ставови оделе против едностраниот развој на бугарскиот литературен

јазик, неговите статии и учебници биле пречекани со остра критика од бугарската страна.

Сестраноста на Партенија е одразена преку: собирачката активност, тој прв печател македонски народни песни во „Бугарски книжици“; пишува научни и историски трудови; напишал книшка со триесет и четири морално-поучителни слова, „Наравоучителни совети“ (1858); песните „Слонцето ми е на заод“, „Се пофали жолта дуња“, „Од гора идат сејмени“ (1858); „Предговорот кон Климентовото житие од Теофилакт“ напишано е во словенски дух, во кое најпрвин ја истакнал потребата и значењето на просветата под која подразбира образование, наука, училишта, весници и списанија. Потоа, тој истакнал дека први виновници за нашето првоначално умствено и духовно просветување биле светите Кирил и Методиј и нивните соработници, „бесмртни и незаборавни мажи, и големи, наши благодетели и просветители ...“, а на крајот Партенија ги афирмирал просветителските тенденции: „Љубезен народе! оди, оди напред! Ти многу си назад од другите народи...“, па го повикувал да ги удвои или утрои своите трудови, ништо да не жали „за да се просветиш себе“ и да тргне кон напредок.

Во таа далечна 1858 година повикот на Партенија за напредок бил базиран на нашата културно-историска традиција. Денеска по 160 години, 2018 г., повикот за напредокот на македонскиот народ е спротивен, тој се базира на идејата од откажувањето на културно-историската традиција, од заложбите во минатото, со свртеноста на погледот единствено кон економскиот просперитет, за кој не велам

дека треба да имаме изградено имунолошки систем, но дека треба добро да се проследат и проучат и генетските кодови и причините за нивната појава.

Па ако погледнеме наназад само некои јубилејни години ќе забележиме, всушност, дека погледот на големите сили е свртен токму кон историски настани, одосно прашањата што биле отворени во тие години и преку кои ги решаваат своите денешни геополитики. Па нели е парадоксално нивното барање, ние да се откажеме од минатото, а тие своите политики да ги засноваат врз него.

Пред **140 години** во **1878 година** бил склучен Санстефанскиот договор меѓу Русија и Отоманската Империја за формирање на Голема Бугарија со приклучување на територијата на Македонија, Одринска Тракија и Источна Румелија. На ваквото решение се спротивставиле Австро-Унгарија, Британија и Франција, кои сметале дека со тоа на Русија ќе ѝ било овозможено да има силно влијание на Балканот, особено преку излезот на Егејското Море (Солун и Кавала). Истата година, набрзо, бил одржан мировен состанок, односно Берлинскиот конгресот, на кој била извршена ревизија на Санстефанскиот договор и биле донесени одлуките: на Отоманската Империја да ѝ се вратат во владение териториите на Македонија и Одринска Тракија; се определило Бугарија да се простира на територијата што се наоѓа само северно од Стара Планина, при што добила статус на вазално кнежевство во рамките на Отоманската Империја; Источна Румелија потпаднала под Империјата и се здобила со статус на автономна област; на

Србија, Црна Гора и Романија им било овозможено да добијат независност; Кипар ѝ бил доделен на Велика Британија; Босна и Херцеговина ѝ била доделена на Австро-Унгарија. Со ваквата територијална распределба, влијанијата на Отоманската Империја во Европа и Азија, како и на Руското Царство на Балканот биле намелени за сметка на зголеменото влијание на Австро-Унгарија. Но ваквата поделба на Балканот не ги решила аспирациите туку испровоцирала понатамошни тензии што кулминирале со Балканските војни, а подоцна и со Првата светска војна.

Значи точно пред 140 години на македонскиот народ му се дала можност да верува дека конечно ќе ја добие слободата и автономијата!!! Тоа го гарантирал членот 23 од Берлинскиот договор со кој се предвидувало Македонија, како провинција, да добие свој статут, поточно – устав, да добие посебен државно-правен статус, како оној на Крит, во рамки на Отоманската Империја, со свој гувернер и главен командант, при што територијата на Македонија требало да биде поделена на санџаци, односно територијално-административни единици со кои би управувале мутасарифи, и тоа половината би биле христијани, а половината муслимани, при што помошници на христијаните би биле муслимани и обратно. Според овој член Македонија требало да добие политичка автономија во рамките на Отоманската Империја во која македонскиот народ би можел да ја изрази својата национална самобитност и на тој начин Македонија би станала субјект во меѓународните односи и би се здобила со приз-

навање како „етнички територијална единица со елементи на своја самобитност и самоуправање“. Но, спротивно од тоа, Македонија наместо да започне да ја ужива слободата, таа станала поприште на туѓите пропаганди, од чии интереси подоцна избувнале Балканските војни и Првата светска војна.

Во продолжение ќе се навратам повторно на Санстефанскиот договор бидејќи сакам да го искажам и незадоволството во однос на овој договор и од македонскиот народ. Можност за тоа ми дава еден од главните борци за македонската самобитност, Ѓорѓија Пулевски, за кого годинава ја одбележуваме **125-годишнината** од неговата смрт, а доколку се земе и годината на неговото раѓање, 1838 година (во науката се наведуваат 1822/1823, но со најголема веројатност 1838) се одбележуваат **180 години** од неговото раѓање. За Пулевски, кој бил учебникар, поет, лексикограф, етнограф, историчар, граматичар, собирач на народни умотворби, револуционер, доброволец во Српско-турската војна (1876), војвода во Руско-турската војна (1877–1878), војвода и член на Главниот штаб на Кресненското македонско востание (1878–1879), ја формирал Словеномакедонска книжевна дружина во Софија (1888), можам едноставно да кажам дека е вертикалата на македонската национална и револуционерна преродба.

За тоа говорат и самите наслови на неговите објави: граматиката *Славјанско-населениски-македонска слоџница речовска за исправање ѝравословски-јазическо-ѝисание* (1880); патриотско-политичката поема *Самовила Македонска* (1878); стихозбирката

Македонска ѝеснарка (1879), која е составена од два дела: од актуализирани народни песни и од неговите лични песни: „Плачење македонско“, „Македонци ув прилог“, „Жалост македонска“; прирачникот за македонскиот литературен јазик и *Славјанско-македонска оѝиѝа исѝорија* (2003). Неговата револуционерна и литературна дејност се воделе од единственото мото: Македонија на Македонците, јазикот е македонски. Неговиот лик е израз на свесен македонски патриот. Тој отворено говорел за историјата на својот народ и ја афирмирал потребата од создавање македонски литературен јазик. Пулески пишува на македонски јазик, базиран главно врз неговиот роден галички говор, при што присутни се зборови и од другите македонски говори, како и примеси од српскиот јазик. Тој ја истакнувал потребата за создавање на еден општомакедонски литературен јазик, при што „се трудел во областа на речникот или да создава нови зборови по народски начин или на некои зборови што ги земал од другите словенски јазици да им дава завршоци живи од нашиот народен говор“ (Конески 1986: 321). Тој објавил еден речник од четири јазици и еден од три, кој е од типот на т.н. разговорници. Тријазичникот (с. македонски, арбански и турски јазик) напишан е во форма на прашања и одговори, на што упатува насловот „Разговор“ наместо Предговор. Во него тој ја нагласил потребата од познавањето на повеќе јазици, но и од тоа дека било потребно доста време да се изучи сопствениот јазик: „Па затоа и ја напишав на с. македонски јазик, зашто во овој крај не се разбира јазикот

бугарски, но овој јазик си има свое наречје мијачко, што значи чист разговор, на кое и црковните книги ги превеле од грчки Кирил и Методиј за нашиот народ“ (Пулевски 1974: 35). Во него Пулевски дава одговори на прашања за општо образование на својот народ: објаснува поими за науката, за воспитанието и верата, за чувствата и телото, за векот и земјата, географски поими, за климата во Македонија, за тоа што вирее итн. Во однос на прашањето за јазикот Пулевски забележал:

„Пи. Мије каков јазик зборуваме и како го велѝат нашево зборување од Македонија? Од. Мије Славјани, кои се наодиме од Македонија, на јужноисточниот крај (на) Јевропа, од Шар до Доспат, Старославјани сме и нашијов јазик се велит мијачки, кое значи чист разговор“, при што истакнал: „македонскиот јазик се именува с. македонски, дека с. македонски је најсроден со црквено-славјанските книги и тој је старо-славјански“ (исто, 98).

Во *Македонска ѝеснарка* со болка истакнува дека во Македонецот се гледа помалку од човек: „Каква кривда учинихме – само мије да робуваме? Сви Македонци једеј друго довикуват, на гласу се одзваје, след гласот – потрчаје македонски ратници“ (исто, 201). Во *Македонска ѝеснарка* неговите песни „Плачење македонско“, „Македонцим ув прилог“ и „Жалост македонска“ се јасни идентитетски одредници на македонскиот народ. Во „Македонцим ув прилог“ тој бележи:

Татковина је ово место мило Македонцим,
Кралевина била под краљом Филипом,
Старо царство јесте од цара Александра,
Наш цар, македонски, познат Александар
Велики ув

вселену.

Он је наше царство в Полостров Балкански
Је го оставил все горским Славјанам.

...

Да се собереме, сви да се сложиме
И све да чиниме да се избавиме!
Хајте, браќа, сви христијани, наши
Македонци,
Јазик с јазиком, род с родом сви једно да
бидеме!

...

Чујте, браќа наши јевропски христијани,
Да је наша судба нами досадила
И мије хоштеме нашу домовину.
Ево днеска в македонскеј кралевини наши
браќа тужат
Зашто само назе под ропство оставајет,
Зато и мије хоштеме своју домовину!

Братије наши Македонци од православну
веру,
Да се сви сложиме, јуначки бориме,
Како наши стари под цар Александром,
Повтор спомен своим имјам по нас оставиме!

Историју стару да ју оживиме,
Мије глејте сега да ју исполниме.
Прадедовци наши стари македонски
Тије нами добор спомен оставиле;

...

Македонската самобитност, односно историјата на македонскиот народ тој најдобро ја проследил во неговата епохална книга *Славјанско-македонска ојшѝа истѝорија*, која ја завршил во 1892/1893 г., а за првпат е објавена во 2003 година. Во неа тој бележи дека Македонците се старомесни полуостровски жители, кои имале своја сопствена држава и свои владетели, пишува за славјанските просветители Кирил и Методиј, за кои истакнал дека пишувале на чисто македонско-славјанско наречје; информира за македонските граници, за карактеристиките на старите Македонци, за кои вели дека биле помажествени, похрабри и дека не се плашеле од никого – па затоа Грците ги нарекле Варвари и Авари. Во продолжение наведува три преданија за потеклото на името Македонија, пишува за крал Филип, за Александар и неговите походи, за неговата епистоларија, за неговото убиство и тестамент, по што следуваат информации за владеењето на Пердика и другите владетели на Македонија, за периодот на Римското Царство, за опстојбата на христијанската црква до Константин и неговото владеење, за одделувањето на Источното и Западното царство, за влашката историја, за основањето и разрувањето на „Егзархатот охридски“, за српската историја. Во петиот дел е забележан временскиот период откако дошле Турците во Европа (1360 – 1889), наведувајќи ги сите турски владетели на Балканот и нивните походи, бележи за Руско-турската војна, за ослободувањето на Грција, за востанието на Пелопонез и Шумадија, пишува за политиката и

интересите на големите сили, за Париската конференција, Санстефанскиот договор, Берлинскиот конгрес. Историјата завршува со книга XI во која го дава потеклото на името на старословенските племиња на Балканскиот Полуостров, а преостанатиот дел е посветен на македонското јазично прашање. Пулевски и овде ги приложува своите граматички видувања за нормирањето на македонскиот литературен јазик.

Македонскиот историографски труд напишан на македонски јазик со бројни историски и етнографски податоци, во кои се застапени разни научни извори и литература, народната традиција и сопствените видувања, во кој македонската историја е поставена во контекст на балканската и европската историја што била напишана од сознанието: „Заре нашите стари Славјани не се занимавале со пишење, та да ни забележиле старината им да ја знојеме, токо силата и сногата нихна на бојно поле ја полагаале, а во нивните жилиша никому тугинцу пристап не му допуштале, а нито им приступил никој. А заради небележенето старчишата наши сета слава нихна во темница закопана и за нив и за нас останала“ (Пулевски 2003: 10).

Па по новите стандарди за исписот на историјата дали треба славата да ја закопаеме? Дали не треба да се потсетиме на Пулевски во чие име се сублимирани најпотребните ентитети за опстојбата на македонската самобитност. Неговиот јасен став за себеопределувањето е непобитен, не го криел својот идентитет, своето потекло, во ниеден момент, дури и кога неговата егзистенција била

доведувана во прашање. Пулевски не се откажал од својот идентитет, тој не ја фрлил народната мијачка облека: „Ако вие сакате да си го фрлам народното облекло, со коешто сум пораснал и толку време сум работел за својот народ, тогаш јас не ви ја сакам ни службата ни платата“.

Но, еве да излезам од тој тесноград, ретрограден поглед на 19 век и да се префрлам во модерниот 20 век. И да ги заборавам Кресненско-разловечкото востание, да го заборавам и Илинденското востание, но не можам а да не се потсетам на 1913 година, па да се потсетам дека годинава (2018) се одбележуваат **105 години** од Лондонскиот договор, со кој се мислело дека ќе се стави крај меѓу завојуваните страни од Првата балканска војна (1912–1913), со кој на Албанија ѝ се дала независност (28 декември 1912), додека предлогот за независноста на Македонија не бил прифатен. Секако дека блокадите за нејзината пристапност кон независните држави биле поставени од политичките сателити на големите сили: Грција, Србија и Бугарија, со што дополнително на тоа бил создаден конфликт меѓу нив. Бугарија ги заострила односите со Грција, особено откако грчката војска го зазела Солун; Србија и Грција склучиле договор за пријателство и одбранбен сојуз против Бугарија, а воедно Србија добила право на слободно користење на пристаништето во Солун во траење од 50 години. Јасна била поделбата на влијанијата на Западот и Истокот врз Западниот Балкан (со денешна терминологија), нешто што многу коинцидира со денешната состојба. Тогаш биле во прашање

пристаништата, денеска гасоводите. И тогаш големите сили штитејќи ги своите интереси развиле широка дипломатска активност. Русија го поддржала сојузот наспрема австро-германското продирање на Балканот, а Австро-Унгарија тежнеела да го разбие и ја поддржувала Бугарија да не попушта во своите барања. Русија ги повикала сојузниците да го решат спорот по мирен пат и ги предупредила Србија и Бугарија на руската арбитража предвидена со Српско-бугарскиот договор. На рускиот апел двете страни одговориле условно: српската влада дека ја прифаќа арбитражата на Русија, доколку се прифати нејзиното барање за ревизија на договорот, а бугарската влада арбитражата ја прифаќа доколку се почитува договорот, односно воспоставената поделба на територијата. Со оглед на тоа што двете влади не отстапувале од своите барања, Русија се откажала од натамошна арбитража, па набрзо започнала Втората балканска војна, по што следувала и поделбата на Македонија.

Во овој контекст морам да се навратам само на податокот дека корените на овие војни, покрај низата интереси на големите сили, лежат во укинувањето на Охридската архиепископија во 1767 година. Тоа е период кога им била одземена автономноста на сите православни цркви на Балканот и кои потпаднале под управа на Цариградската патријаршија, на грчките фанариоти, од каде потекнува и моќта за ширење на елинизмот во Македонија, Србија, Бугарија. Со текот на времето во 19 век на Пеќката патријаршија ѝ била вратена автономноста, а со политички акт

била формирана Бугарската егзахија, по што започнала поделбата на епархиите од Охридската архиепископија и поделбата на територијата на Македонија меѓу Грција, Србија и Бугарија, која резултирала со Балканските војни. А токму на овој чин предупредил Григор Прличев во песната „Песна за пропаста на Охридската патријаршија“, која станува, ако можам да кажам, народна национална химна на македонскиот народ. Тој во неа не само што го опејува неканонскиот, политичкиот чин со кој на македонскиот народ му се скратува можноста во периодот кога сите народи ги формирале своите држави тоа да го стори и тој, туку Прличев во неа и предупредува:

„В хилјада и седемстотин шездесет и второ
лето
В Охрид од Цариграда дошел Салаор.
Се претставил пред Арсенја, наша патрика
чеснаго,
И му рек'л слово горко, слово жалосно:
,Царска волја е да тргнеш денеска за в
Цариграда,
На тебе од врли Грци голем поплак е.
Собрал Патрик свое стадо в црква свјатий
Климентова
Благослов му дал последен, р'це заплетил.
Д'лго време липал старец во м'лчанје
всенародно
И по бела брада ронел с'лзи горешчи
,Слушајте ме мили чеда, јас ќе ида в
Цариграда:
На мене од врли Грци голем поплак е.
Грцкиј Патрик ќе ни строши славна охридска
столица
И мене до смрт ќе држи в заточение.

Ќе прати владици Грци, лицем светци, срцем
в'лци.
Ќе ве дават, ќе ве стрижат, ќе м'лзат до крв
Меѓу народа ќе сејат несогласје и раздори,
Да се мрази син со татка и со брата брат.
И ќе викнете до Бога и крило не ќе најдете,
Смирени ќе наведете глави доземи.
Ќе ми бидете сираци; така било написано.
Елате ми да ви гушна за последен п'т.
Чрна т'га поразила старо, младо, м'жи, жени,
Вси со р'це заплетени с'лзи проливат.
Тој ги гушка, тие т'жни му целуват десна р'ка,
И од р'ка как од извор с'лзи се лејат.
Вјахнал Патрик брза коња и неволно уп'тил се.
Тога грмкиј плач народен небо процепил.
Умилил се чесниј Патрик, свалил шапка
навезана,
Погледнал на сино небо, лјудо прок'лнал:
"Ох! послушај, милиј Боже! Хаир никога да
немат
Стамче беј и Бујар Лигдо, Нејко челеби!'
Милостивиј Бог послушал патричка горешча
клетва;
Слава нихна, семе нихно погубил со шум.
И сега во куки нихни ткае пајак пајачина
И на пусти стрехи нихни хукат хутове“.

Животот на Григор Прличев, нашиот голем преродбеник, поет, прозаист, есеист, просветител, класицист, преведувач, учител, преродбеник, втемелувач на детската литература, критичар, жесток борец против елинизмот, поборник за обнова на Охридската архиепископија и за воведување на народниот јазик во училиштата и црквите згаснал пред **125 години**. Неговата поетска реч му го придаде прекарот „Втор Хомер“, додека по неговите општествени, просветни и културни

ангажмани Гане Тодоровски го означил како „најизвишената духовна вертикала на македонскиот 19 век“. Григор Прличев образованието го започнал кај Димитрија Миладинов, таткото на македонската преродба. Желбата за образование го одвела во Атина од каде што се вратил во родниот крај со поетската награда Ловоров венец, откако ја одбил понудата од страна на грчката власт за понатамошно школување во Англија во име на сочувување на својот идентитет (стипендијата ќе ја добиел како грчки студент). По враќањето Прличев ја продолжил учителската дејност во родниот крај и се приклучил кон борбата за обнова на Охридската архиепископија. Во 1861 г. со своите сограѓани ја започнал најтешката борба, подвигот на епохата: борбата против елинизмот. Прличев бил „гласноговорник на охриѓани“, секоја недела држел проповед, кажувал „слово огнено и пламено“ (Спространов 1892:22). Во 1866 г. тој застанал како тврд лост, железен „ја отворил устата, и, словата, зборовите и проповедите потекле како оган и лава“, многу псалми преведени на македонско наречје се читале по црквите. Неговите слова биле главниот подвижник на преродбата, бидејќи тој камшикувал и напаѓал бездушно, кога и каде што требало. Тој бил душата и енергијата на борбата во тој момент, поради што во 1868 г. кога започнало масовното отфлање и спротивставување на елинистичката политика бил затворен. Но не се откажал, па во 1869 г. учествувал во преземањето на грчкото училиште и притоа била пеена неговата песна „Бегајте, Грци не ве сакаме“.

Прличев опстојувал бидејќи се водел од мотото: „Зборот Господов е еден – чувај се себеси“. Тој сметал дека човекот треба да знае како да живее, кои морални норми да ги спроведува, дека мора сам да се чува, а не да очекува дека некој друг ќе го чува и дека ако човекот знае да се чува себеси, ќе ја чува и татковината: „Господ ти даде разум, и ти рече чувај се. А ти се нечуваш, та тргаш. Ех! Кој ти је кабаелиа; Та ние, господари не можиме да речиме оти сме ја закрепиле старата слава Охридска, не можиме да речиме оти сме љуге неможиме да речиме оту сме живи. Ние уште на животта сме мртфи“ бидејќи „У нас чувајне немаат. Европјаниот се чуват“.

Григор Прличев бил врвен интелектуалец, познавач на класицистичката филозофија, на античката литература и на просветителската идеологија. Како литерат тој бил отворен, директен, на моменти немилосрден со своите зборови, искрен па честопати избликувале неговите интимни чувства и духовните страдања. Есејот „Мечта на еден старец“ (1883) претставува негова кратка исповед во која наведува повеќе причини поради кои се откажал од пишувањето спротивставувајќи му се на духот што сакал да го наговори да пишува: „Сакаш ли да ме натераш да грачам како гавран, кога на младини сум пеел толку убавичко?“. „Ја замразив пишувањето“ и при тоа го обвинил духот зашто наместо Атина не му ги посочил Киев или Прага. Следна причина што ја навел е необјавувањето на негови три статии, потоа грубата критика „Мразам необразована критика; Ловоровиот венец беше пред сè свежо-зелен, несвенлив; грубата кри-

тика се обвитка околу него како змија, го истури отровот врз неговите лисја, и тие овенаа, се исушија“ (Прличев 2002: 227), како и од тоа што бил лишен од секаков бугарски речник, дека бил стародревен во правописот, неслободен да ги посетам селата, каде што би пронашол богат за книжнината материјал, природно слаб во телото, а уште повеќе ослабен од многугодишното и јалово елинско учење, од деноноќни напори, од судски препирки со несвештени свештеноначалници, од ужасни заздани, од тежината на годините и веригите, огорчен од груби критики, поради грижата за напредокот на 117 ученици, поради посветеноста на професијата за која сметал дека е многу посериозна од секоја друга. За неговата метаморфоза од поет во беседник и учител Прличев истакнал дека веќе пред сè му биле спокојството и напредокот на неговите ученици; како и „секое чкртање со перо на многустрадните Македонци, имено поради тоа што во нивното наречие наоѓам многу првобитни форми“. Додека во есејот „Критик и преведувач“ Прличев полемизира со Нешо Бончев, бугарски литературен критичар и елинист кој за објавените фрагменти од преведената *Илијада* во списанието *Чиџалишиџе* (1871) напишал остра критика поради што Прличев го изгорел својот превод. Всушност, во есејот преку дијалогот што го водат критичарот и преведувачот, Прличев му ги дава сите свои одговори на забелешките од страна на Бончев; како во однос на потребата од кратење на оригиналниот текст на *Илијада*, бидејќи Прличев сметал дека имало многу страници коишто и најзапалените љубители на поезијата не ги

читаат; развикот на литературата не прифаќа дотаму големи книги; немало никаква полза од долги и празни разговори, кои ја сочинуваат пола *Илијада* итн. (исто, 257). Посебно интересна е дискусијата за пристапот на преведувачот на делото, поради што Прличев запрашал дали преводот треба да се прави по верност по буква или по верност по дух, за што истакнал дека најважна била верноста по дух (исто, 258). Прличев бил одличен познавач, т.е. критичар и на грчката историја, на омировската традиција, на правниот поредок и на филозофијата на правото, на законодавството на Ликург и на Солон, на Есхил, Еврипид, Софокле, Аристофан, на ораторската уметност, т.е. на Демостен, Исократ, Питагора, Талес, Платон, Аристотел, Зенон, Епикур, Плутарх, Ксенофон, Тукидид, Дионисиј, Хипокрит.

Воедно, тој преку овие критики ни го покажува начинот на кој тој се борел против грчката пропаганда, со основниот закон на дијалектиката – негација на негацијата. Тргувајќи од грчката теза дека „сè што не е грчко е варварско“ започнал да ги критикува и најкрупните придобивки на античката Елада, да го оспорува правото на современите – Грци да се нарекуваат потомци на старите Елини, наведувајќи ги карактерните разлики меѓу старите Елини и Грците, ја оспорува неукоста на грчката историја и на грчките филозофи поради нивната пристрасност и моќта за фалсификување и романтизирање, и тоа пред „заслепените западноевропски историчари“. Според него Херодот, „таткото на грчката историја“, бил субјективен и ја заборавил

вистината, бидејќи Македонија и Тракија никогаш не биле населени со Грци, ниту за времето на Александар, ниту за времето на Римјаните итн. Прличев при изнесувањето на своите ставови се служел со антитези, а единствено позитивно се произнел за Демостен, бидејќи бил варварин, не бил Грк. Прличев истакнал: „да ја сакаш својата татковина тоа е природно и потребно, но тоа не значи дека треба да ја мразиш татковината на другите народи. Да се гордеш со својата историја, гордоста не ти дава право да му го оспоруваш на другите народи тоа истото. Секое потценување или негирање на заслугите на другите народи води кон шовинизам. Старата максима: Сè што не е грчко е варварско не е ни научна ни човечка“ (Камилов 1955: 903).

Прличевата острина не изостанува ни во неговиот поетски исказ. Па така за незадоволството од одлуките на Берлинскиот конгрес тој повикал на битка: „под камшик на туѓинци не можеме да живееме“ за што било потребно и единство на Македонците („Водач ме праќа татковината“). Единство што ни е потребно и денеска.

Годинава се одбележуваат и **105 години** од поделбата на Македонија со Букурешкиот мировен договор од 10 август 1913 година. Годинава се одбележуваат и **100 години** од крајот на Првата светска војна со потпишувањето на Версајскиот договор. Но и овој договор не донел траен мир во Европа.

Било формирано Друштвото на народите (по чија иницијатива бил отпечатен Абецедарот за употреба на македонскиот народ во Егејска Македонија), кое било претходник на

Обединетите нации. Воедно ќе истакнам дека се чини дека функционирањето на тоа друштво е одбележано со низа активности од многу значајни прашања, додека денеска функционирањето на ОН како и да не го чувствуваме. Во овој контекст ќе го надоврзам и овогдинешното (2018 год.) одбележување на **70-годишнината** од прогонот на Македонците од Егејска Македонија. Гореспоменатите јубилеи

Литература

- Георгиевски, Михајло. 1972. *Печатнициите во Македонија*, Скопје: Мисла.
- Конески, Блаже. 1981. Кон македонската преродба Македонските учебници во 19 век, во *За македонскиот литературен јазик*, Скопје: Култура, Македонска книга, Мисла, Наша книга.
- Конески, Блаже. 1986. *Македонскиот XIX век, Јазично и книжевно-историски прилози*, Скопје: Култура.
- Македонски деведесетти век 1800-1902*. 2007. Редактор Јован Павловски, Скопје: МИ-АН.
- Мироска-Христовска, Валентина. 2005. *Просветителството во Македонија*, Скопје: ИМЛ.
- Мироска-Христовска, Валентина. 2013. *Преродбата и македонското национално прашање*, Скопје: ИМЛ.
- Пејчиновиќ, Кирил. 1974. *Собрани текстови*, приредил Блаже Конески, Скопје: Македонска книга.
- Поленаковиќ, Харалампие. 1989. *Никулциите на новата македонска книжевност*, Скопје, Македонска книга.
- Прличев, Григор. 1956. „За културата на Елада“, *Современост*, год. VI, јан.-февру. бр. 1-2, Скопје.
- Пулевски, Ѓорѓи. 1974. *Одбрани страници*, избор, редакција, Блаже Ристовски, Скопје: Македонска книга.
- Пулевски, Ѓорѓија. 2003. *Славјано-македонска оштита историја*, подготовка Блаже Ристовски, Билјана Ристовска-Јосифовска, Скопје: МАНУ.
- Сведоштва за македонскиот идентитет (XVIII-XX век)*. 2010. Скопје: ИНИ.
- Смилевски-Брадина, Кузман. 1998. *Антологија на Мијачкиите великани*, Скопје.
- Спространовъ, Евтим. 1896. *По възражданетию въ градъ Охридъ*, Отдленъ отпечаткъ отъ *Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина*, кн. XIII, Софија.
- Тодоровски, Гане. 2002. Книга за Прличев, Скопје: Штрк.
- Камилов, Киро. 1955. „Григор Прличев како критичар на грчката историја“, *Современост*, год. V, ок.-ное., бр. 10-11, Скопје.

Valentina Mironska-Hristovska

Reflections of Cultural and Historical Disruptions in Macedonian Contemporaneity
(Summary)

This year Macedonia is going through numerous disruptions that remind us of the past. The argument for such an opinion is that in 2018 we celebrate several jubilees of Macedonian cultural iconic historic persons - 200 years since the birth of Partenia Zografski, 175 years from the death of Teodosij Sinaitski and 170 from Anatoli Zografski, 125 years from the death of Gjorgijija Pulevski and Grigor Prlichev. They were the enlighteners who: had written the first textbooks on the mother tongue, had opened a printing offices, had fought against Hellenic cultural dominance, and for the restoration of the Ohrid Archbishopric and had directly participated in several uprisings. This year are marked 140 years from the San Stefano Treaty and Berlin Treaty, than 105 years from the Bucharest Treaty, with which Macedonia was divided, 70 year of the persecution of Macedonians from Aegean Macedonia etc. That's why it looks like that all these questions reach us today.

Key words: Macedonian cultural icons, A. Zografski, P. Zografski, T. Sinaitski, G. Prlichev, Dj. Pulevski, cultural and historical, disruptions, Macedonian contemporaneity



MICHAIL BAKUNIN, TWO BASES OF ALIENATION: GOD AND STATE

Key words: Bakunin, human, God, state, alienation

In the most general sense; alienation dealed concurrent with human, alienations's root and its emergence refers to the environment in which people live and disintegration, disassociation of human with people and society. However, it is beyond the bounds of this article examining alienation that emerging in different forms on many different basis such as economical, social, political and individual. In this direction of our study alienation of the thought of Mikhail Bakunin (1814-1876) who is one of the leading representative of democrat thought and Russian anarchism will be evaluated in terms of his approaching to this phenomenon in the frame of God faith and machinery of state.

During the forties of the 19th century; like many other thinkers of that time, Bakunin who is one of the names acts efficiently in Russian thought of his time is obliged to spend his life overseas on the shadow of exile and death

penalty. At the end of forties Bakunin who left Russia struggles in various European countries sometimes in the theoretical field and sometimes directly in the revolution squares. In fact, this condition takes place as being one of the first appearances in the life of Bakunin. Bakunin who can not find an opportunity to struggle for his beliefs and telling his thoughts in his own homeland, both alienated to his own country and also wanders in European countries as a foreigner. Alienation of the mind of Bakunin arises in this individual dimension as well as mainly in religious and political considerations. According to Bakunin, alienation is a phenomenon formed in the framework of beliefs and institutions such as God faith and state mechanism that encompasses all the humanity.

Because that Bakunin deals with emergence of state in connection with the faith of God, first of all what God means for Bakunin needs to be

examined. The first relationship between God and the phenomenon of alienation arises in phenomenon of worshipping of the icons. Mankind has fallen into an alienation by attributing a divine power and importance to inanimate objects as the contemporary thinker Eric Fromm stated.(Fromm; 2004:21) The relationship between God and the phenomenon of alienation reaches the most distinctive appearance with Christianity in the Middle Ages. The Christianity's doctrine of the first sin evaluates man as an entity alienated to his own essence as a result of first sin, therefore God and man are being interpreted in the frame of phenomenon of the alienation. The thoughts of Bakunin about God and alienation resemble thoughts of German thinker L.Feuerbach. Like Feuerbach that describes God as an alienated essence of human by associating with attributing qualities of human's essence to God, also Bakunin alleges in fact that there is no God, nothing but human's essence and creation. Bakunin alleges that there is no God and also God should not be. Firstly, Bakunin who criticised existed understanding of God describes God as being the most jealous God of all the Gods, the most boastfull, the most unjust, the most sanguinary, the most despotic, and also the most hostile to honor and freedom of human in the study of his God and State:

"Jehovah, who of all the good gods adored by men was certainly the most jealous, the most vain, the most ferocious, the most unjust, the most bloodthirsty, the most despotic and the most hostile to human dignity and liberty" (Bakunin;1882:5).

Bakunin who explains his thoughts of God faith by associating it with the myth of first sin sees that thought of committing first sin and being alienated to essence is a beginning of liberty of humanity on the contrary of Christian thought. According to him, by obeying the devil, man eats the fruit of knowledge tree that is forbidden and this is a mark of liberty that devil offers to man. Because the only thing God wants to do is to make man a slave and an unconscious entity.

By taking the path of God's absence, Bakunin criticizes theology of Christianity as a whole and respectively evaluates the process of development of the thought of theology. Bakunin expresses that God dismisses the man from heaven after man committed the first sin and man gets alienated to his divine essence; Bakunin evaluates that state as shameful, unjust and nonsense and then Bakunin remembers that God should be a good God and sending his son to death for men's penances in the hands of men again. However Bakunin expresses all of these thoughts as being nonsense stories and strange doctrines, he also sees them as poisoning masses of people under the name of civilization of them and he writes his thoughts with that:

"Such are the absurd tales that are told and the monstrous doctrines that are taught, in the full light of the nineteenth century, in all the public schools of Europe, at the express command of the government. They call this civilizing the people! Is it not plain that all these governments are systematic poisoners, interested stupefies of the masses?" (Bakunin;1882:6)

According to Bakunin, the thought of God created by man himself is an obligatory and

historical mistake in the development of mankind. It needs man has to ask himself that why and how thought of God happens and why the vast majority of mankind admits it as reality. According to Bakunin, this query is an obligation because it can have effect on beliefs of the masses only after such an inquiry and with its findings to be obtained. Bakunin finds this inquiry necessary in terms of individual mental health as well. According to him; without a comprehensive and logical explanation, the human mind will always be in danger of losing its way under the influence of mysterious thoughts:

“It is not only in the interest of the masses, it is in that of the health of our own minds, that we should strive to understand the historic genesis, the succession of causes which developed and produced the idea of God in the consciousness of men. In vain shall we call and believe ourselves Atheists, until we comprehend these causes, for, until then, we shall always suffer ourselves to be more or less governed by the clamours of this universal conscience whose secret we have not discovered; and, considering the natural weakness of even the strongest individual against the all-powerful influence of the social surroundings that trammel him, we are always in danger of relapsing sooner or later, in one way or another, into the abyss of religious absurdity.” (Bakunin; 1882: 12)

Bakunin alleges that all religions are created by people's fantasies. According to him the sky that man lives under is excited by ignorance and faith. Man sees his own image magnified and reversed, namely in the form of deification.

“The religious heaven is nothing but a mirage in which man exalted by ignorance and faith, discovers his own image, but enlarged and reversed-that is divinized” (Bakunin;1882:12).

As seen in the above quotation, the state is defined by Bakunin as apotheosis and it is present in the philosophy of Feuerbach. This is a state in which man transfers his own essence to another entity so it is a condition of alienation of himself. Hence Bakunin explains that the thought of God emerges under the name of humanity and human became the slave for the thing that he created himself thus Bakunin explains this state as a process of man's alienation of himself.

“Heaven has grown rich with the spoils of the earth, and, by a necessary consequence, the richer heaven became, the more wretched became humanity and the earth. God once installed, he was naturally proclaimed the cause, reason, arbiter and absolute disposer of all things: the world thenceforth was nothing, God was all; and man, his real creator, after having unknowingly extracted him from the void, bowed down before him, worshipped him, and avowed himself his creature and his slave.” (Bakunin; 1882: 12)

Because God is accepted as everything, the real world and man become nothing at all. However God is characterized by concepts of reality, justice, goodness, beauty, power and life; man is characterized by concepts such as injustice, evil, ugliness and death. God being truth, justice, goodness, beauty, power and life, man is falsehood, iniquity, impotence and death. God being master, man is the slave (Bakunin;

1882:13). According to Bakunin, official doctrines imbue that man can not find justice, reality and immortal life on his own and man does not have power to find it only through divine revelation. Secular justice is being trivialized against divine justice. These thoughts are accepted as absolutely true by the state and the church. But the real reason of this acceptance is the enslavement of man. As long as this thought is accepted as sacred by the state and the church. Men have to first become the slaves of God. Then as a natural consequence of this slavery, men have to become slaves of church and state. However by refusing official acceptance, Bakunin expresses that if there is a God, man is a slave; but man can be free and should be. Consequently he alleges that there is no God. Bakunin who declared the liberty of the alienated man in the face of divinity reverses the sentence of Voltaire one of the principal representatives of the enlightenment period. Voltaire says that "If God did not exist, it would be necessary to invent him" and on the contrary of this sentence Bakunin says that if there was God, he would have to be removed. "If God really existed, it would be necessary to abolish him" (Bakunin;1882: 14). Bakunin explains existence of God and disappearance of man, in other words, the alienation of man, with that sentences:

"God appears, man is reduced to nothing; and the greater Divinity becomes, the more miserable becomes humanity. That is the history of all religions; that is the effect of all the divine inspirations and legislations. In history the name of God is the terrible club with which all divinely

inspired men, the great "virtuous geniuses," have beaten down the liberty, dignity, reason, and prosperity of man" (Bakunin;1882: 14).

According to Bakunin, what the things that sky stole from the earth by God faith are indeed the freedom of man, his honor and strikes on his property. Man that should be free and creative alienates to his own essence and because of this alienation man loses his own essential qualities. Therefore, Bakunin expresses that the things sky stole from the earth should be taken back. "On behalf of human liberty, dignity and prosperity we believe it our duty to recover from heaven the goods which it has stolen and return them to earth". Thus it is seen that Bakunin explicitly establishes a relationship between existence of God and slavery of man directly. According to Levitsky, Russian researcher, Bakunin thinks that there is an uncompromisable contraction between liberty of man and God's being mighty to everything and he solves this contradiction by ignoring existence of God and being side of man's liberty (Левицкий; 1996:100).

As we mentioned above, Bakunin alleges that all religions are formed by people's fantasies. God is a notion that man reversed himself and seeing himself as a form of apotheosis. However, this state named by Bakunin as apotheosis is nothing but light play. The consequence of the thought of God in the name of human is only that man becomes slave for a thing that he created thus he alienates himself. As God is a meaning of giving up human mind, justice and liberty; the state which is shaped by the desire of justice and period of liberty is synonymous with God thought

for Bakunin. In this framework, one of the main reasons of phenomenon of alienation for Bakunin is mechanism of state. The connection between state and alienation is being associated with thoughts of community contract that belongs to J. Locke, T.Hobbes, J. J.Rousseau. According to Locke, men have established the state in order to protect their natural needs, such as freedom and property. This process is called the social contract. Thus in addition to being a product of the social contract, state is an alienation in the context of transferring their will to an institution of their own creation.

According to Hobbes social contract arising from the transfer of men's own rights is compulsory because the impulse that dominates men in their natural situation is egoism. Each individual struggles for his own satisfaction. In this case one's efforts absolutely conflict with the others. In this case one's efforts absolutely conflict with the others, as a result of this bullying emerges. In this context, in natural situation, basic character of mankind is a situation that man is man's wolf.(homo homini lupus est) In this context waiving the right or alienation is the guarantee of human safety. The state emerges on this basis. In this direction, alienation is the loss of a part of human freedom in order to protect social welfare and individual existence (Петрошина; 2010: 30).

Bakunin sees state or even any secular or humanitarian authority as directly spiritual or men and institutions born from authority. However, according to him, authority is denial of freedom, Bakunin alleges that state is an institution that fools people by using power, violence and state's

authority. The first stage of social order based on freedom will begin with the destruction of the thought of the God alienating man to his creative essence. In this new social order, there will be not government but willpower, not law but obligation, not punishment but rehabilitation (Carr; 2009:139). Bakunin has great hopes that there will be the days when the states will completely disappear. And he explains about the ideal of a new society to be formed by the disappearance of states with that words:

“The time will come when states will exist no more – and all the efforts of the social revolutionary party in Europe are being bent to their destruction. The time will come when on the ruins of political states there will be created, in complete freedom and organized from below upwards, a voluntary fraternal union of voluntary productive associations, communes, and provincial federations, embracing without distinction, because they embrace freely, people of every language and nationality” (Bakunin;1990: 321-322).

Bakunin criticizes the social order that is alienated with the state and the thought of God and this social order's men, giving a leading role in the ideal society and he identifies this ideal with people in generally Slavic especially Russian people. According to him the ideal social order overcoming alienation can only be accessible by public. However the people need to have a deep confidence to change. Bakunin does not see misery and despair are enough phenomenons for social transformation. According to him it is a passionate belief that is necessary for this

transformation, just as it is in the form of religious faith and the combination of this belief with misery and despair:

“When such an ideal and such a belief are found in a people together with a poverty that drives them to desperation, then a social revolution is inevitable, it is imminent, and there is no force that can prevent it” (Bakunin; 1990: 178).

Bakunin thinks that Slavic people have historical and social characteristics and enough power to realize this idea. According to Bakunin the reason why Slavic people do not have alienation is that their first characteristic is not having a statist side in their nature and their existence, this first feature allows them to realize the social ideal that gives people freedom.

“By their very nature and in their very being the Slavs are absolutely not a political, that is, state-minded, people. The truth is that no Slavic nation of its own accord ever created a state” (Bakunin;1990: 192).

Bakunin associates that Slavic people not setting up a state on their own with not being a conquering nation. According to him only conquering people established states and then annihilate the people who submitted to themselves.

“Thus it is unquestionable that the Slavs, on their own initiative, never formed a state. They did not do so because they were never a conquering nation. Only conquering peoples create states, and they create them purely for their own benefit,

at the expense of the peoples they have subjugated”(Bakunin;1990: 193).

Bakunin sees the power that identifies with God and state in the age of lived and will abolish total alienation public. He emphasis on three positive and also three negative features special to Russian public. Bakunin explains the ideal three characteristics of Russian people with that words:

“Its first and principal feature is their universal conviction that the land, all the land, belongs to the people, who have watered it with their sweat and fertilized it with the labor of their own hands. Its second major feature is the belief that the right to use the land belongs not to the individual but to the whole commune, to the mir, which temporarily distributes it to individuals. The third feature, equal in importance to the preceding two, is the quasi-absolute autonomy and self-government of the commune, and hence its categorical hostility to the state” (Bakunin;1990: 604-605).

However Bakunin emphasis on these three positive features as well as three negative features and defines these traits as the obstacles for realizing ideal of the people. 1-patriarchalism; 2-the swallowing up of the individual by the world; 3-faith in the tsar (Bakunin;1990: 606). Bakunin alleges that three elements in history or three basic principles constitute the main conditions of all human development. These are human animality, thought and rebellion. Social and private economy is equal to fist one and science to second one and freedom to third one.1-human animality; 2-thought; 3-rebellion. To the first

properly corresponds social and private economy, to the second, science; to the third, liberty (Bakunin;1882:6).

In this context, Bakunin's ideal in the name of humanity is the period of rebellion with the dominance of the liberation principle. Bakunin thinks that it is not possible to set universal laws that includes all the peoples of the world. However there are some absolute conditions valid everywhere in order to realize true freedom and Russian researcher Letnikov summarizes these laws in thought of Bakunin in that way:

- 1-Abolishing any official church and religion*
- 2-The abolition of monarchs and privileges of any class*
- 3-Abolishing of all institutions representing the state structure and application of the federalism principle (Летняков; 2012: 92-95).*

Bakunin thinks that the concept of society in which people live must be totally destroyed and he explains this disappearance with the thought of passion of destruction is a creative passion. This idea is generally defined as anarchism. Bakunin defines anarchy with that words: "Anarchy, meaning the free and independent organization of all the units and parts of the community and their voluntary federation from below upward, not by the orders of any authority, even an elected one, and not by the dictates of any scientific theory, but as a result of the natural development of all the varied demands put forth by life itself (Bakunin;1990:587).

Another representative of Russian anarchism P. Kropotkin defines anarchy as a desire for

freedom and underlines phenomenon of freedom that does not get along with any government's existence. Bakunin's anarchism that may be the subject of another study, according to Russian thinker Berdyaev can be defined with the words "declares a rebellion against all kinds of sovereignty and state on behalf of the individual. He proclaimed revolt against the State and all authority, but this revolt was not made for the sake of human personality (Berdyaev;1948:148).

As a result although religion, God and state are among the greatest obstacles on the way of human's liberty, at the same time, both the main causes of human alienation and the products of the alienated human nature. The thought of that man -the creator of God- became the slave of his own creation is a basic thinking of Bakunin in the context of alienation and God. In the context of state and alienation the basic idea of Bakunin is that state machinery takes its roots from God and also state is a mechanism of human creation just like God. Bakunin sees state as the God faith destroying man out of creation, by alienating him to his essence and as phenomenons that makes man slave. State inevitably founded on the exploitation and enslavement of masses, with this trait it is a threat to all kinds of justice and freedom and inevitably has to be a rough robber and a conqueror. Whether Monarchy or Republic any state without distinction is the denial of the freedom and humanity. In this context, Bakunin puts freedom of flag to be built with the passion of destruction in front of person, institution and authorities that symbolize by divinity cult in the new social order which overcomes alienation. According to Bakunin the two fundamental

powers that take the liberty of oppressing the man and alienating him are God and the state and man is able to escape these two powers as long as he can overcome alienation thus obtains his real essence and freedom. The subject of this study can be extended and discussed throughout the pages and books however, irrational human nature, being non-state and uncompromising antinomy of the thought of integral individualization make us think that this discussion goes round in circles. Thus we think that it is proper to

finish our study with that sentences about irrational human nature from Dostoevsky's *Notes from Underground* known as Underground Man."Men walk on the way that their soul desire on the contrary the path shown to them and they have resisted to walk in tough, almost dark roads. (Dostoevsky; 2010:36) We, like underground man, think that this idea is incompatible with irrational human nature by admitting that welfare of Bakunin's social ideal is a humanist ideal for the freedom and overcoming the alienation.

References

- Bakunin, Michail (1882): *God and the State*, New York: Published by Mother Earth Publishing Association.
- Bakunin, Michail (1990): *Statism and Anarchy*, Cambridge texts in the history of political thought, New York: Cambridge university press.
- Berdyayev, Nicolas (1948): *The Russian Idea*, Printed In The United States Of America, New York The Macmillan Company.
- Carr, E. Hallett (2009): *Michael Bakunin*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dostoyevski, Fyodor (2010): *Yeraltından Notlar*, (Notes From Underground) Çev. Mehmet Özgül, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Fromm, Erich (2004): *Çağdaş Toplumların Geleceği*, Çev. Aydın Arıtan, Kaan Ökten, İstanbul: Arıtan Yayınları.
- Кроткин, Pyotr (2015): *Anarşi-Felsefesi İdeali*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Kaos Yayınları.
- Летняков, Д.Э. (2012): *Очерки истории русской политической мысли*, (Essays on the history of Russian political thought), Москва: изд. Летний сад.
- Левицкий, Сергей (1996): *Очерки по истории русской философии*, (Essays on the history of Russian philosophy), Москва: изд. Канон.
- Петошина, Игоревна (2010): *Ойчуждение как социокультурный феномен и понятие социально-философского анализа*, (Alienation as a socio-cultural phenomenon and the concept of a social philosophical analysis) Мурманск.

Назан Чошкун Каратас

**Михаил Бакунин, две основи за отуѓување – Бог и државата
(Резиме)**

Феноменот на отуѓување, кој подразбира изолираност, дистанцираност, повлеченост, апстракција, и уште попознат како осаменост, очај и конфликт со околината, е карактеристичен за целото човештво. Човекот, кој не може да почувствува дека припаѓа на реалноста во која живее или не се согласува со луѓето во општеството и институциите на кои им припаѓа, применувал различни методи низ историјата за да го надвлее тоа чувство. Предмет на оваа студија е евалуацијата на верувањата и институциите како што се Бог и државата во филозофијата на Михаил Бакунин, кој е еден од водечките мислители на 19 век. Причина за изборот на овие два феномени е истоименото дело од посочениот филозоф во кое се толкуваат овие феномени. Во тој контекст, Бог и државата се проценуваат како фактори на свеста на човекот, кои истовремено отуѓуваат и се отуѓени.

Клучни зборови: Бакунин, човечко, Бог, држава, отуѓување



**ПАТРИЈАРХАЛНАТА ДОМИНАЦИЈА ВРЗ СЕЛИ И
ИЗЛЕЗОТ ОД НЕА ВО РОМАНОТ „БОЈАТА НА ПУРПУРОТ“
ОД АЛИС ВОКЕР**

Клучни зборови: патријархална доминација, психолошко, физичко и сексуално насилство, маргинализација, субординација, воманизам

1. Вовед

„Бојата на пурпурот“ (Walker 1982) е најрепрезентативниот роман на американската писателка со црнечко потекло, Алис Вокер. Наратолошкиот заплет е фокусиран на Сели, сиромашна Афроамериканка која се обидува да се ослободи од рекурентните стеги на насилството, злоупотребата и деградацијата во даден контекст и време. Додека, пак, наратолошките ракурси се свртени кон проблемите на субординираната жена, наспроти доминантните политики на мажот. Битката на Сели за истрајност го отвора диегичкиот свет за проследување и анализа на битката за стекнување на нејзината самостојност како жена, постигнување независност и животен успех низ контекстуалните координати на сестринството, религијата и сексуалноста.

„Бојата на пурпурот“ на почетокот отвора значајно политичко-културолошко прашање: „Што значи да си сиромашна црна жена во руралниот Југ на Америка, во 1930-тите години“? Период доминиран од патријархатот, во кој повеќето жени се необразовани и се држат во подредена состојба, а мажите доминираат во секој сегмент на општественото живеење.

Жените од црната раса се на дното на општествените скалила – тие се и „жени и црни и сиромашни“. Вокер со овој роман покажува дека и покрај исклучително тешката и незавидна ситуација во која се наоѓаат жените од оваа категорија, преку единството, сестринството и меѓусебната помош и поддршка, обединети и здружени можат да се спротивстават на оваа надмоќ и да се избораат за еднаква позиција со мажите во општеството.

Ликот на Сели – црна, сиромашна и необразована жена, тука е централен. Таа е фигу-

ра околу која се кондензира процесот на трансформација и развој на жената од маргинализирана и обесправена до успешна. Но, покрај тоа, делото се занимава не само со борбата на афроамериканските жени во Америка туку и со жените во Африка заради стекнување на сопствен идентитет и заради нивно признавање како индивидуи што заслужуваат еднакви права како и мажите. Машката доминација е присутна во сите аспекти на животот на црните жени и таа има повеќе облици. Еден од облиците на машката доминација е сексуалната агресија, која се среќава на многу места во романот. Исто така, не помалку застапена е и физичката агресија од страна на мажите врз жените, а воедно како дел од оваа надмоќ присутни се и психолошката и вербалната агресија.

„Бојата на пурпурот“ е еден вид „вомагистички“ роман, што според дефиницијата на Вокер значи дека тој се занимава со црните, или обоените жени, на кои, преку вомагизмот (Womanism) им се претставува една нова перспектива и решение за стекнување на еднаков статус со мажите во општеството (Walker 1983: 9). Романот е исто така и епистоларен, напишан во форма на писма, а воедно е и роман на воспитување (Bildungsroman), односно роман во кој е прикажан развојниот пат на хероината. Во случајот на Сели, ова прозно дело ни го прикажува развојот и трансформацијата на една субординирана обесправена и маргинализирана црна жена од степен на крајна подреденост, сиромашност, злоупотребеност и маргинализираност, до степен на

стекнување економска независност и осамостојување.

2. Патријархалната доминација врз Сели

Во овој труд „потчинетоста“ се поставува во однос на перспективата на неколку концепти и теоретски размислувања на релација со методите на извршување на моќта. Овие методи на дисциплинирање и репресија се сопоставуваат низ дискурзивните механизми на норвешкиот психолог Берит Ас. Причината за користење на ваквиот пристап е поради фактот што „техниките на владеење“ се значајни и корисни алатки, кои ни помагаат подлабоко да го разбереме функционирањето на потчинувањето во врските помеѓу мажите и жените. „Техниките на владеење што се прикажани овде се, пред сè: бесмисленост, апсурдност, невидливост, двојна казна, задржување на информациите и присилно наметнување на чувството на вина и срам“ (Berit 2007: 78).

Критичарката Герда Ледер во својата книга „Создавањето на патријархатот“ ја дава следнава дефиниција за патријархатот: „Патријархатот – во пошироката смисла на зборот, или по дефиниција, значи манифестација и институционализација на машката доминација врз жените во општеството. Тоа имплицира дека мажите ја имаат моќта во сите битни институции во општеството и дека на жените им е одземен пристапот до таквата моќ – мажите се моќни, а жените немоќни, луѓето од белата раса се моќни, а луѓето од црната раса и од сите други раси се немоќни“ (Gerda 1986: 118).

Во контекст на тоа се надоврзува и Викторија Робинсон, која ја дава следната дефиницијата за патријархатот: „Патријархатот е моќта на татковците: семејно општество, идеолошки и политички систем во којшто мажите, преку сила, директен притисок или преку ритуал, традиција, закон или јазик, обичаи, етикета, образование и поделба на трудот, одлучуваат која улога ќе ја толкува жената или нема да ја толкува и каде сè жената ќе биде потчинета под мажот“ (Robinson 1997: 70).

Во романов што го анализираме, патријархалната опресија врз жените може да се согледа преку доминацијата врз Сели, која е претставена и преку физичката и преку моралната и духовната злоупотреба врз неа, од страна на нејзиниот очув и од страна на нејзиниот сопруг. Исто така оваа опресија може да се види и од односот на Харпо кон Софија. Но, пред да навлеземе во подлабока анализа на романов, прво да се осврнеме на две реченици со кои започнува ова прозно дело, а се надвор од писмата: „Да не си зуцнала никому ништо, само на Господ Бог. Тоа би ја убило мама“ (Walker 1982: 1). Ова се тешки зборови на забрана и уцена. Зборовите никогаш (never), никому (nobody) и не (not) се упатени кон Сели од моќен маж – човекот што таа мисли дека е нејзин татко, Алфонсо. А тие се однесуваат на чиновите на силување, кои таа ги претрпела од него во многу наврати, од кои и два пати останала бремена, а тој ѝ ги одзел децата и ги дал на посвојување. Сели треба да остане безгласна и од таа реченица па натаму, таа сфаќа дека не смее никому да му ги

искажува своите болки, своите чувства, мисли, желби, стравови и тешкотии. Таа треба како покорна жена да ги проголта сите неправди што ѝ ги нанеле мажите и понатаму да продолжи да ги слуша и да им се покорува.

Поради забраната и уцената, таа започнува да пишува писма што му ги упатува на Бога, бидејќи Нему може да му се довери и тој е сè што таа има. Нејзините први писма се приказ на нејзината осаменост и беспомошност. Таа пишува како е силувана и продадена на друг маж, Г. __ (Mr. __), кој таа не го именува по име. Во нејзината продажба за цената што Г. __ ја дава за неа, Алфонсо додава и една крава како само Сели да не е доволна, а со овој чин се нагласува нејзината безвредност. „Акреп е“, вели тој. „Но, многу е вредна. И чиста. А Господ Бог ја суредил. Можеш да правиш што сакаш со неа, а таа нема да те спречи“. „Всушност“, вели тој, „треба да се отарасам од неа“ (Walker 1982: 8).

Коментарите што ги дава Алфонсо за Сели му оставаат простор на Алберт да процени дека Сели не само што не е вредна за почит туку и дека тој може да прави со неа сè што сака и дури како нејзин маж дека има право да ја малтретира на секаков можен начин, а таа е должна да се покорува на неговата волја. Тој ја зема за жена само за да му ги врши домашните работи, да ги чува неговите деца и да го слуша. Поимот „машка доминација“ е разгледуван во теоријата на Џефри Виск. Според Виск: „Моќта не преставува единство што е контролирано од една група луѓе, туку тоа е процес што се воспоставува преку низа општествени активности“ (Weeks 1986: 37). Најпо-

веќе тој го разгледува родовиот модел на доминација и доаѓа до заклучок дека родовите разлики ја претставуваат основата на машката доминација врз жените.

3. Патријархалната доминација врз Сели од страна на нејзиниот очув

Приказната во романот започнува со писмото на Сели упатено до Господ: „Мили Боже, имам 14 години. Секогаш сум била – добро девојче. Можеш можеби да фрлиш некој знак и да кажеш што бидува со мене“ (Walker 1982: 1). На почетокот се гледа дека Сели ја измачува нешто сериозно. Таа на свои четиринаесет години не е во можност да се справи со проблемот. Веднаш потоа таа објаснува дека е силувана многупати од својот очув од кој двапати останала бремена, а тој ѝ ги одзел децата. Сели е премногу исплашена за да му се довери некому за овие константни силувања. Сите овие константни малтретирања и злоупотреби оставаат голема лузна врз психата и карактерот на Сели. Покрај сексуалната злоупотреба, Сели исто така трпи и физичка тортура од страна на Алфонсо. Тој ја тепа без никаква причина. Во следниов цитат читаме: „Ме тепаше денеска, зашто вели сум му намигнала на некое момче в црква. Сигурно нешто ми влегло в око, но не сум намигнала. Јас дури и не гледам мажи. Вистина е така. Јас гледам жени, можеби затоа што немам уплав од нив“ (Walker 1982: 5).

Под стегите на патријархалната доминација наложена од Алфонсо, Сели нема право на глас за ништо, таа е морално и духовно

потштена и длабоко во себе силно страда. Кога таа забременува од него за првпат, тој ја отпишува од училиштето, никогаш не земајќи предвид дека таа е уште многу млада и дека сака да учи. Тој не води сметка за нејзините желби и потреби туку само за своите. Кога Сели ќе му здодее и кога за него таа нема да претставува ништо друго освен финансиски товар, тој решава да се ослободи од неа. Решава да ја омажи. Неговиот избор е Алберт, вдовец со четири деца, кој всушност доаѓа да ја побара за жена нејзината сестра Нети. Алфонсо смета дека Нети е уште премногу млада за мажење, бидејќи ја посакува за себе, а за Сели не е воопшто заинтересиран, ниту пак веќе има некаква корист од неа, па затоа таа му е понудена на Алберт. Но, за Сели овој брак претставува само договор меѓу двајца мажи во којшто таа е само нем сведок без право на сопствен глас и избор.

4. Патријархалната доминација врз Сели од страна на Алберт

Во својата докторска дисертација, *Сексуална полииџика*, Кејт Милет пишува: „Под терминот политика, јас подразбирам односи на структурирање на моќта, односно целокупно подредување каде што една група луѓе е под власт на друга група, односно едната група е доминантна, а другата подредена. Како што вели Макс Вебер – Herr Shaft, што значи доминација и субординација, односно правото на доминација на една група врз друга – мажите доминираат, а жените се подредени. Жените се поставени во позиција на минорен

статус во текот на целата историја, а мажите уживаат права на привилегирана група што врши доминација над нив. Како и секој систем на опресија, машката доминација се базира врз закани, сила, силувања, навреди и физичко насилство. Но, стравот од употреба на физичка сила е секогаш присутен кај жените, исто така присутен е и стравот од одбивање, развод и економска пропаст. А економската пропаст е само дел од „тоталната“ опресија. Опресијата е присутна и во умот на жената, а тоа е психолошка опресија. Поставени се стереотипи за жената, таа е покорна, послушна домаќинка, а за мажите стереотипен маж е оној што е супериорен врз неговата жена, а доколку не ги ужива правата врз својата жена, тогаш тој е предмет на исмејување. Секој член во привилегираната група знае колку е тешко да се одржи илузорната фасада на супериорност врз оние што се по природа еднакви со вас“ (Millet 1970: 39).

Најдобар пример за погорното искажување е ликот на Харпо, кој по секоја цена сака да прикаже дека е супериорен над Софија, но таа не дозволува да биде подредена на Харпо. Софија му возвраќа нему на ист начин – со тепање кога тој ќе се обиде од неа да направи покорна и послушна жена, како што е Сели. А бидејќи е многу силна и горда, таа успева да се спротивстави, но и своеволно го напушта Харпо. Следната конверзација меѓу Сели и Харпо е илустрација за неговиот однос кон Софија: „Кога тате ќе ти каже да направиш нешто, ти го правиш тоа. Кога ќе ти каже не, ти не го правиш тоа. Ако не направиш како што ќе ти рече, тој те тепа. Понекогаш и така ме тепа“,

вела, „без разлика дали правам како ќе каже или не“. „Да, така е“, вели Харпо. „Но со Софија е поинаку. Таа си прави што си сака, мене ич не ме ферма. Пробам со котек, добивам цигер модри очи. Оф леле“, плаче тој на глас. „Оф леле, леле“ (Walker 1982: 68).

Во „Бојата на пурпурот“ има и физичко и психолошко насилство врз женските ликови од страна на машките. Сели, како млада и сиромашна жена од црната раса, нема речиси никакви опции во животот. Таа е принудена да влезе во брак во кој нејзината улога е однапред одредена. Таа треба да биде подредена, покорна и послушна жена, која нема право на глас, нема право да живее и да функционира според волјата и желбите на својот сопруг. „Постојат многу начини на злоупотреба на жената преку психолошко насилство. Едниот начин е вербалната злоупотреба, преку која со навреди жената се претставува како неинтелигентно, безвредно суштество и како сексуален објект. Другиот начин е изолирање на жената од контакти со нејзините блиски пријателки и од институциите на општеството и ова е форма на насилство што ја спречува жената да воспостави врска што ќе ѝ даде поддршка и помош. Третиот начин е финансиската зависност од мажот, во која жената е сосема финансиски зависна од него“, објаснува норвешкиот психолог Берит Ас (Berit 2007: 78).

Сите овие критериуми на психолошко насилство се вршат врз Сели. Спречен ѝ е контактот со Нети, поради тоа што Алберт ги крие писмата што стигнуваат од неа од Африка. Сели е сиромашна и како таква е сосема зависна од Алберт и во материјална смисла.

Во една таква поставеност на нештата, таа дури станува жртва и на сопствениот ум. Чувството на безвредност и чувството дека е грда и несакана ја држат во стегите на доминацијата на Алберт. За Сели бракот не значи ослободување од патријархалната доминација туку, напротив, само се менува опресорот – првично тоа беше нејзиниот очув, сега тоа е нејзиниот маж. И двајцата мажи се еднакви во односот кон жените. За Алберт, Сели е само предмет за задоволување на неговите сексуални потреби.

Сексуалната злоупотреба е присутна и многу изразена во животот на жените од црната раса. Сексизмот врз жените од црната раса датира уште од ропството, период во кој тие биле силувани и малтретирани од страна на нивните господари од белата раса. Сексизмот по дефиниција е став, дејство и институционална структура која систематично ја подредува единката, или пак групата на луѓе поради нивниот пол. Жените со црна боја на кожата се на дното на ова скалило и нивниот целокупен статус е најнизок од која било друга група.

Критичарката Бел Хукс во својата книга „Феминистичка теорија: од маргините до центарот“ објаснува: „Црните мажи можат да бидат жртви на расизмот, но сексизмот им овозможува да се однесуваат како експлоататори и опресори врз црните жени. Белите жени можат да се жртви на сексизмот, но расизмот им овозможува да се однесуваат како опресори врз црните луѓе. Црните жени немаат институционализирани 'други' врз коишто

можат да вршат дискриминација, експлоатација или опресија“ (hooks 2000: 65).

Во контекст на гореспоменатото би се надоврзале на дел од романот „Нивните очи го гледаа Бога“ од Зора Нил Харстон во кој таа пишува: „Па белиот човек го фрли товарот на земјата и му нареди на црнецот да го крене. Тој го крена, затоа што мораше, но не го носеше. Го предаде на неговата црна жена. Црната жена е магарето на светот, како што може да се заклучи“ (Hurston 1937: 67).

Вокер се согласува со Харстон и во нејзината книга „Во потрага по градините на нашите мајки“, таа вели: „Бидејќи нам (жените) ни се доделени сите товари, коишто сите други одбиваат да ги носат“ (Walker 1983: 86). Магарето на светот – ова е улогата на црната жена во семејните, општествените и политичките збиднувања, како што е и прикажано во „Бојата на пурпурот“. Освен психолошката тортура и сексуалната злоупотреба, присутна е и физичката тортура. Алберт ја тепа Сели и нема никаква грижа на совест поради тоа, бидејќи смета дека тоа е сосема нормално и дека едноставно тоа му е доделено, со самиот факт дека е маж.

Алберт учи од својот татко како во домот да се однесува со својата жена и деца. Тој своето искуство му го пренесува и на Харпо, неговиот син. Кога Харпо го прашува зашто ја тепа Сели, тој одговара: „Жените се како деца. Треба да им дадеш на знаење кој е главен. А тоа најдобро се постигнува со добар ќотек“ (Walker 1982: 21).

Патријархатот е во срцевината на општественото уредување во кое живее Сели. Маш-

ката доминација е неприкосновена, а за да ја задржи својата неприкосновеност, неопходно е да се негува. А како поинаку, ако не со котек. И Алберт, како и другите мажи од неговото време, ја практикуваат оваа метода. Во неговата свест е врежано сознанието дека „мажот е главен“ и дека му е дадено од Господа да управува со животот на жената. А таа за да биде понизна и покорна, треба да се тепа. Целиот живот на Сели е контролиран од двајца мажи. Уште од најрана возраст таа страда од физичка, сексуална и психолошка злоупотреба, прво од страна на нејзиниот очув, а подоцна и од страна на нејзиниот маж. Со ваквата поставеност на нештата, сосема е разбирливо зашто таа сосема го губи својот идентитет. Таа е едноставно тоа што од неа го очекуваат мажите. Покорна, понизна, безвредна. Сели пишува: „Ме тепа како што се тепаат деца. Само што нив никогаш не ги тепа. Ми вели, Сели донеси го ременот. Децата се во другата одаја и сиркаат низ дупките. Едвај успевам да не заплачам“ (Walker 1982: 22).

Во очите на Алберт, Сели нема никаква вредност и таа го опишува тоа преку примерот кога сестрата на Алберт му предлага да ѝ се купи нова облека на Сели. „Купи ѝ на Сели алишта“, му вели на Г. _____. „И требаат алишта?“, прашува тој. „Па погледни ја“. Тој ме погледнува. Ко да гледа воздух. Откога сестрата на Алберт гледа дека таа страда ѝ вели: „Мораш да се бориш со нив, Сели. Јас не можам место тебе. Мораш самата да се избориш за себе“ (Walker 1982: 24). Но, Сели ја прифаќа ситуацијата таква како што е, бидејќи само така умее и знае да преживее.

Таа вели: „Не се борам, си седам таму кај што ќе речат. Но, затоа сум жива“ (Walker 1982: 2). Критичарот Трудиер Харис вели: „Сели преживува со тоа што е жртва, со тоа што препознава дека возвраќањето на тепањето не го решава проблемот“ (Trudier 1984: 155).

Од самиот почеток Сели е жртва на физичко злоупотребување, како и ментална суровост и го започнува својот развој наспроти сите вообичаености, како што објаснува и критичарката Елизабет Абел: „Развојот е релативен концепт обоен со многу испреплетени фактори, вклучувајќи ја класата, историјата и полот“ (Абел 1983: 3). Г. _ ѝ вели на Сели: „Црна си, сиромашна си, грда си, ти си жена. По ѓаволите, ти си никој и ништо“ (Walker 1982: 204).

Алберт ја гледа Сели како другост. Тој ја гледа Сели како поразлична од него и ја пренесува нормата на доминација на белците врз Сели, кога ѝ вели дека е никој и ништо, црнkinка која е сиромашна и е жена. И во контекст на поставеноста на романот тој е во право. Жена со сите овие карактеристики не вреди многу, но Сели наоѓа сила и надеж во пријателството со Шуг, далеку над сè друго, изразувајќи воманистички квалитет за вреднување на другите жени. Како и да е, силата кај жените е нешто што Сели почнува постепено да го почитува. Оп्रेसијата на Алберт врз Сели се состои од мешавина на нештата поврзани со класата, расата и полот. Таа е деградирана, бидејќи е категоризирана како сиромашна црна жена. Тоа е пример дека постои дискриминација и помеѓу црниците. Во текот на целиот роман присутно е и праша-

њето на расната дискриминација. Сите ликови во романот што се од афроамериканско потекло и живеат во руралниот Југ на Америка се во незавидни услови и едвај се со некакво образование. Исклучок е Нети, која има среќа да замине како мисионер во Африка. Повеќето Афроамериканци се занимаваат со работа на полињата со памук, Сели и Харпо по цели денови работат на полињата. Во романов, на експлицитен начин се протега идејата дека подредената и потчинетата улога на жената во минатото фактички била наметната и од самото општество. Од неа се очекувало доследно и безпоговорно прифаќање на таквата улога, која значи целосна покорност и послушност кон мажот. Џефри Викс во својата студија „Сексуалност“ објаснува дека: „Индивидуите ги прифаќаат и ги практикуваат нормите наметнати од општеството. Во целиот тој процес на наметнати улоги од општеството, само семејството останува единствена 'форма' во кое се добиваат прецизно утврдени општествени улоги“ (Weeks 1986: 88). А во тој процес, на жената ѝ е наметната улога на маргинализирана и безгласна единка.

Меѓутоа, подоцна се дознава дека Сели е всушност ќерка на имотен и успешен црнец, сопственик на продавница, кој е линчуван од страна на белците само заради неговиот финансиски успех. Повеќето ликови се сиромашни и живеат во супстандардни услови, одделени од белата популација. Тие имаат сопствена црква, сопствени гробишта, училиште и мораат да чекаат на ред во продавница, први треба да бидат услужени белците. Исто така, мораат да толерираат и безброј

навреди и погрдни зборови само поради бојата на кожата. Нормално е да бидат лошо третирани и тие мораат да останат глуви на навредите и на лошото однесување на белците кон нив.

Во контекст на ова критичарката Мери Ен Фергусон забележува: „Оние жени што се борат против потчинетоста и подреденоста на жената и кои се залагаат за нејзин подостоинствен третман во општеството се сметаат за непријателски и неприродни елементи во средината во која живеат. За својата дрскост мораат да платат висока цена, а поради својата смелост да се спротивстават на утврдените општествени норми во односите маж – жена, тие се осудени да бидат несреќни, да полудат па дури и да умрат“ (Ferguson 1983: 229).

Софија е пример за тоа како завршува една црна жена што се осмелила да му вратити на еден белец. Таа одбива да биде слугинка на жената на градоначалникот кому му вратува со удар, поради што поминува многу години во затвор каде што едвај преживува. Дури и машките ликови од црната раса вршат расна дискриминација, но врз жените од сопствената црна раса чувствувајќи се супериорни од нив. Затоа за црните жени може да се каже дека се двојно репресирани, бидејќи кај нив е изразено присуството и на сексуалната и на расната дискриминација.

Постојат многу начини и методи коишто служат да се воспостави и да се одржи власта преку патријархатот, а коишто можеме да ги споредиме со заемните односи помеѓу Сели и Алберт. Берит Ас има дефинирано пет техники поставени од феминистичка гледна точка. Еве

како таа ги нарекува овие техники: „техника на исмејување, техника на невидливост, техника на двојна казна, техника на задржување, односно таење на информации и техника на наметнување на чувство на вина и срам“ (Berit 2007: 70).

Сите овие техники ги наоѓаме во однесувањето на Алберт кон Сели. Тој ја исмејува, прави да биде невидлива (таа нема право на глас во одлуките од заеднички интерес), ѝ ги крие писмата од Нети, ја навредува и прави да се чувствува виновна и да се срами од себе. Меѓу другото, на Сели ѝ е забрането да носи панталони, иако при полската работа би било многу попрактично и поудобно таа да е облечена во панталони отколку во фустан. Не ѝ е дозволено да ја зема поштата од поштенското сандаче, заради што таа го губи контактот со својата сестра Нети цели четириесет години. Алберт е тој што ја зема поштата, што одлучува кое писмо ќе ѝ го даде на Сели, а кое не. Забрането ѝ е да оди в град, па дури и да носи алишта со нејзината омилена боја – пурпурната.

Алберт е типичен претставник на патријархатот. Тој е доминантен во семејството, независен во одлучувањето и може да прави сè по своја волја. Тоа е живот на кој тој е научен и навикнат, па може да се каже дека е едноставно зависен од патријархалниот начин на живот. Но, во моментот кога Сели му се спротивставува и му соопштува дека ќе замине со Шуг за Мемфис, неговиот живот се руши. Неговата позиција е драматично разнишана, па од овој момент натаму нема да постои некој кого тој ќе го тепа и навредува, едноставно ќе

ја изгуби својата моќ, сила и индивидуалност и тој повеќе нема да биде тоа што бил дотогаш – моќен патријарх. И токму поради тоа во моментите кога Сели си заминува нему не му преостанува ништо друго освен за последен пат да ја навреди и омаловажи. Тој вели: „Ќе се вратиш назад“. „Нема ништо на Север за некој ко што си ти. Шуг има талент“, вели тој. „Таа знае да пее. Таа има храброст“, вели тој. „Таа знае да зборува со секого. Шуг е убава“, вели. „Таа е истрајна и забележителна. А, што имаш ти? Грда си. Коска и кожа си. Чудно си градена. Премногу си страшлива, не се осмелуваш дури и да зборуваш со луѓето. Во Мемфис можеш да ѝ бидеш само слугинка на Шуг. Да ѝ готвиш. А и за тоа не те бидува многу. Не си којзнае каква готвачка. А оваа куќа не била добро очистена уште од смртта на мојата прва жена. А и никој не е толку улав, ниту толку глупав да се ожени со тебе. Што ќе правиш? Ќе работиш ко аргатка на поле?“, се смее. „Можеби некој ќе ти дозволи да работиш на пругата“ (Walker 1982: 216).

5. Заклучок

Алберт набрзо открива, меѓу првите од многуте сознанија во животот, дека личноста за која што мислел дека е најнемоќна, односно Сели, дека всушност таа е способна и силна да ја промени својата маргинализирана позиција. Овој пат Сели се спротивставува на навредите од мажот, упатени заради нејзината одлука да го напушти и да си замине со следниов одговор: „Проклет да си“, вела. „Што ти значи тоа?“, вели тој. „Сè додека не бидеш правичен

кон мене, да ти се искрши сè што ќе фатиш со рака. Сè додека не бидеш правичен кон мене“, велам, „ниеден сон да не ти се исполни. За секој ќотек што си ми го удрил, дупло да ти се врати“, велам. „Да би да скапуваш во занданата што ми ја токмиш“, велам. „Што и да ми сториш веќе ти е сторено. Време е да те оставам и да тргнам во нов живот. А твоето мртво тело ќе ми послужи ко чергиче за бришење нозе. Сиромашна сум, црна сум, можеби сум грда и не знам да готвам. Но, тука сум“ (Walker 1982: 204).

На крајот на романот Сели го предизвикува ова патријархално однесување и на тој начин се ослободува од ограничувањата. Таа повеќе не е изолирана во домашниот простор и ѝ се отвораат можности за повеќе опции во

животот, како што е бизнисот. Многу успешно таа го прави својот избор да прекине со уништувачкиот и понижувачки брак и да си овозможи исполнување на желбите. Целиот роман може да се протолкува како потрага на Сели по сопствениот идентитет. Таа успева од маргинализирана и подредена жена да стане успешна и самостојна, а тоа во најголем дел се должи на сестринството со жените околу неа. Таа успева да направи една синтеза на телото, умот, срцето и душата и да започне да живее живот под сопствена контрола. На крајот на романот Сели се ослободува од традиционалните родови улоги наметнати од општеството, низ контекстуалните координати на сестринството, религијата и сексуалноста.

Литература

- Abel, Elizabeth. (1983). *The Voyage In Fictions of Female Development*. Hanover: UP of New England
- Berit, As. (2007). <http://kilden.forskingsradet.no/c16881/artikkel/vis.html> Retrieved on June 19th 2016
- Ferguson, Mary Anne. (1983). *The Female Novel of Development and the Myth of Psyche*. The Voyage In: Fictions of Female Development. Ed. Elizabeth Abel, Marianne Hirsch and Elizabeth Langland. Hanover: UP of New England
- Gerda, Leder. (1986). *The Creation of Patriarchy*. Oxford University Press, Oxford
- hooks, bell. (2000). *Feminist, Theory: from Margin to Center*. Cambridge. MA: South End Press, [http://en.wikipedia.org/wiki/Feminist_Theory:From Margin to Center](http://en.wikipedia.org/wiki/Feminist_Theory:From_Margin_to_Center)
- Millet, Kate. (1970). *Sexual Politics*. <http://www.cwluherstory.com/CWLUArchive/millett.html> Retrieved on June 19th 2016
- Robinson, Victoria. (1997). <http://www.women.it/cyberarchive/files/robinson.htm> Retrieved on June 5th 2016
- Trudier, Haris. (1984). *On the Color Purple, Stereotypes and Silence*. Black American Literature Forum 18
- Walker, Alice. (1982). *The Color Purple*, Harcourt Brace Jovanovich, publishers, New York, San Diego, London
- Walker, Alice. (1983). *In Search of Our Mothers' Gardens*, Women's Press, London
- Weeks, Jeffrey. (1986). *Sexuality*, Routledge, New York
- Zora Neale Hurston (1937). *Their Eyes Were Watching God*. J.B. Lippincott

Marijana Klemenich

**The Patriarchal Dominance on Celie and the Way Out of It, in the Novel „The Color Purple“
by Alice Walker
(Summary)**

The goal of this article is to present the patriarchal dominance of men over women in the period of the 1930's in the American South, through the example of Alice Walker's heroine Celie in the novel „The Color Purple“, 1982. The patriarchal dominance in the novel is present in all the aspects of Celie's life, from her childhood, where the dominance was imposed by her step father, to her middle age through her domineering husband's physical and psychological violence and sexual harassment. Due to the constant humiliations and her imposed subordinate position, Celie's self-worth and self-appreciation are on the lowest possible level, until she grasps for Shug's and Sofia's sisterhood and manages to break free from the male dominance through sisterhood, religion and sexuality.

Key words: patriarchal dominance, psychological and physical violence, sexual harassment, marginalization, subordination, womanism



КУЛТУРАТА И ЗНАЕЊЕТО И ОДНОСОТ НА ЗНАЕЊЕТО И МОЌТА

Клучни зборови: култура, знаење, моќ, комуникација, дискурс

Поаѓаме од сознанието дека културата е комплексна и функционира во современото општество како *чагор-термин* (Willis 2000: XX) и во овој труд ќе се обидеме да ја активираме нејзината повеќезначност, односно мултидискурзивност барајќи ги допирните точки помеѓу културата и знаењето, како и во односите на знаењето и моќта.

Културата и знаењето

Културата може да се дефинира како севкупност на човековите знаења, верувања и однесувања, кои се пренесуваат од генерација на генерација, што покажува дека културата неизбежно е поврзана со создавањето на знаењето и неговиот трансфер и влијание низ генерациите. Ова не претставува еднонасочен однос, а до која мера знаењето ќе влијае на општествените вредности зависи од достап-

ните начини на комуникација. Всушност, културата е колективна меморија, чие создавање, зачувување и развој зависи од комуникацијата.

Во речникот на Меријам Вебстер (Merriam Webster), меѓу другите, се наоѓа и следнава дефиниција за културата: интегриран модел на човечко знаење, верување и однесување кое зависи од способноста за учење и пренесување на знаењето до следните генерации. Оваа дефиниција се однесува на знаењето и неговото пренесување, односно на комуникацијата и ја дефинира културата како комуникациски феномен. Уште Клод Леви-Строс (Claude Lévi-Strauss), втемелувачот на структуралистичката теорија на општеството, размената на знаење ја согледал како начин да се воспостави социјален контакт и сметал дека контекстот во кој настанува размената е вграден во нашите когнитивни обрасци (Бошковеќ 2009: 264–265).

Од друга страна, информацијата и комуникацијата може да се дефинираат како културни феномени. Хамелинк информациските содржини ги одредува како културни производи и наведува дека информацијата е дел од културната основа на општеството што вклучува и аспекти на размена на знаење и културен идентитет, а начинот на којшто се однесува општеството кон информациите – нивната достапност и обработка – е одреден, меѓу другото, и од гледна точка на културата. Комуникацијата, исто така, не е само технички процес на пренос на пораката, туку тоа е основен општествен процес, човечка потреба и основа на општествената организација. Овој поим има пошироко значење кое вклучува создавање на заедници преку комуникацијата, во смисла на размена и заедничко споделување, а со тоа и создавање заеднички значења (Hamelink 2003). Оттука станува јасно дека **комуникацијата и информациите овозможуваат тесна поврзаност на културата и знаењето**. Самиот процес во кој од обработка на информации се доаѓа до знаење претставува културен и креативен чин, како што е и примената на тоа знаење. Денес интернетот дава многу можности за комуникација, творештво и ширење на нови знаења, поместувајќи ги границите на сопственото окружување.

Културата ги поврзува луѓето во заедници, во чии рамки тие соработуваат. Поединецот од заедницата го презема „знаењето“ или вредностите на заедницата и ги менува и ги приспособува низ своето лично искуство создавајќи на тој начин сопствен идентитет и комуницирајќи со изменети вредности повтор-

но во заедницата, придонесувајќи за одржување и развој на културата на својата заедница. Оттука, културата е неизбежно динамична и променлива. Денес културата во многу аспекти е навистина светска или глобална. Преку влијанието на медиумите – телевизија, музика, интернет и сл., ние сме изложени на културни влијанија од сите краеве на светот. Преку можностите на глобалната комуникација го прошируваме нашиот поглед на светот и ги менуваме сопствените културни обрасци на однесување. Така и уметниците сè почесто учествуваат во меѓународната културна соработка, користејќи ги можностите на комуникациската технологија. Поимот култура во себе содржи иновациска и развојна димензија. Новините во процесот на уметничкото творештво можат да станат дел од културната заедница во која настанале и така тие придонесуваат за процесот на културни промени и културен развој. Може да се каже дека уметноста е обид да се разбере окружувањето од една нова перспектива и дека уметничкото творештво е чин на индивидуално творештво кое рефлектира општествен контекст.

Што се однесува до поврзаноста на културата и културниот развој, таа може да се согледа двостепено, каде што културата може да биде средство или цел на развојот или може да биде како општествена основа и мерка на развојот.

Културата може да се дефинира како трансмисија на однесувањето, како извор на промените, креативноста и слободата или како енергија, инспирација и моќ, како знаење (или повеќе како мудрост). Современите глобализа-

циски трендови се неизбежни. УНЕСКО нагласува дека распространувањето на културните процеси на меѓународно ниво е подеднакво важно како и влијанието на економските процеси и при тоа опасноста од глобалната, популарна култура ја гледа во намалувањето на културната различност во многу аспекти на нашиот живот, што се прави најмногу по пат на медиумите и комуникациските системи воопшто. Во контекстот на глобализацијата тесно дефинираниот развој како економски развој, кој не ја вклучува културната димензија, доведува до губење на идентитетот и чувството на припадност кон заедницата. Оттука, не сме изненадени што културниот идентитет се наметна како важна тема на истражувањата и расправите во научните кругови. Објавени се бројни прилози за темата на културниот идентитет и организирани се повеќе конференции и собири на оваа тема. Сите овие истражувања покажаа дека традицијата и културниот идентитет треба да бидат појдовна точка за конкретни развојни стратегии за да може секоја заедница да биде препознатлива во глобализациските трендови. Она што е својствено за овие конференции е дека расправите отвораат многу различни теми за кои се прави обид да се усогласат во една широка визија на културен развој.

За оние што активно соработуваат во културната размена, културата е процес во кој нивните културни идентитети се среќаваат со другите култури на динамичен начин и се менуваат одвнатре без присила.

Културата опфаќа различни подрачја и вклучува општествени аспекти, како полож-

бата на жените и младите, мултикултурализам, положбата на малцинствата, културно окружување, каде што е вклучен медиумскиот простор, културното наследство, уметничкото творештво итн. Во услови на информатичко општество, одредена култура повеќе не може да се сфаќа како јасно ограничен систем што со другите такви системи (култури) го сочинува културниот мозаик, туку како процес и како отворен и динамичен систем што се темели на комуникација, особено преку интернетот и преку медиумите и што се наоѓа во состојба на постојани промени поради брзиот технолошки развој.

Во светските културни извештаи може да се идентификуваат три теми поврзани со новите медиуми и културата во информатичкото општество:

- одржување на културната и јазичната различност во виртуелниот простор;
- улогата на јавните и приватните иницијативи во развојот на културните ресурси на интернет;
- нови облици на „културно знаење“ (Cultural Knowledge).

Последната тема – културното знаење вклучува информации што служат да објаснат зошто луѓето се однесуваат на одреден начин. Запознавањето со економските, политичките, општествените и историските информации на одредена култура ќе ни помогне да ги разбереме причините за однесувањето на луѓето. Културата е динамична и учењето за другите култури, за мултикултурализмот никогаш не завршува.

Со културното знаење е поврзан и терминот **културна компетенција**, кој претставува способност да се разбере важноста на интеркултурната комуникација и ефективно да се комуницира со луѓето низ културите. Културната компетентност значи да се биде свесен за сопствениот поглед на светот, да се развиваат позитивни ставови кон културните разлики и да се стекнуваат знаења за различните културни практики и ставови. Развивањето на културната компетентност е динамичен и комплексен процес кој бара тековна самопроценка и постојано проширување на културното знаење. Таа еволуира со текот на времето, почнувајќи од разбирање на сопствената култура, продолжувајќи преку интеракции со поединци од различни култури и проширување преку сопственото доживотно учење.

Поимот култура во себе подразбира два различни процеси – процес на интеграција и процес на диференцијација, односно спојување и раздвојување. Во својата интегративна функција, културата обезбедува предуслови за живот во согласност со заедничките општествени рамки и правила, додека со функцијата на диференцијација обезбедува меѓусебно разликување на различни групи/заедници. Овие два аспекти на културата се неразделни и се условени еден од друг. Интегративната функција дејствува преку процесот на разликување од другите и обратно. Кога говориме за културната различност, битно е да се одредат разликите и совпаѓањата помеѓу различните културни нивоа и оттука македонската култура е дел од европската култура,

балканската култура и истовремено дел од јужнословенската култура. Повеќекратното дефинирање на културите, географски и историски, просторно и временски, ни дава покомплексен увид во културната различност на поединечни култури.

„Културата и културната различност може да инкорпорираат различни фактори, вклучувајќи, но не ограничувајќи се на возраст, инвалидност, етничка припадност, родов идентитет (опфаќаат родово изразување), национално потекло (ги опфаќаат сродните аспекти, на пример, потекло, култура, јазик, дијалект, емиграциски статус), раса, религија, пол, сексуална ориентација и статус на ветеран. Јазичната разновидност може да ја придружува културната разновидност“ (ASHA 2017).

Културното знаење и културната компетентност се посебно важни за институциите од областа на културата, особено што вработените во овие институции често патуваат во странство и се среќаваат со луѓе од различни култури, реализираат меѓународни маркетиншки кампањи, потпишуваат договори со други сродни институции и уметници од други земји, а и во работењето во нашата земја соработуваат со колеги од различни културни или етнички средини.

Значи, културата на многу начини е поврзана со знаењето, а од поважните аспекти ќе ги потенцираме комуникацијата и информациите како предуслов за знаењето, градењето на дигитална култура, унапредувањето на организациска култура на споделување знаења, културната компетентност итн. Културните про-

изводи и ресурсите на институциите и на креативните поединци, сите заедно придонесуваат за градење на корпусот на знаење.

Културата и односот на знаењето и моќта

Прашањето на моќта и односот на знаењето и моќта се неразделно поврзани со културата и затоа ќе отстапиме должно внимание на авторите што се преокупирани со овој предизвик. Роберт К. Мертон смета дека деловите на системот можат да бидат и дисфункционални и го промовира принципот на алтернативни вредносни ориентации – создавање поткултури во рамките на владејачкиот систем на културата (Merton 1998). Понатаму, Луис Козер настојувал да ги утврди функциите на конфликтите во општествениот систем, што според него извираат од нееднаквата распределба на ретките вредности и добра како што се статусот, приходот и моќта, кои не мора секогаш да бидат дисфункционални, особено ако постои еластична општествена структура (Kozer 2007).

Френсис Бекон (Francis Bacon, 1561–1626), англискиот филозоф, правник и државник, е познат по неговата кратка изрека „Знаењето е моќ“ (Bacon 2016: 37). Тој сметал дека со помош на знаењето човекот треба да се врати на местото на кое му припаѓа, односно како „господар на природата“ и нејзините закони да ги сврти во своја корист (Bacon 2016: 118, 271–272). Целта на науката ја гледал во зголемување на човековата моќ над природата и доаѓање до откритија што ќе го унапредат секојдневниот живот. Како најпри-

фатлив метод за остварување на оваа цел, односно за добивање такво корисно знаење ја предлагал индукцијата, која ќе овозможи постапно изведување на теоријата преку набљудување и експерименти. Овој метод го сметал за ново „орудие“ за работа или „Нов органон“, како што се вика и неговата книга. Позната е неговата теза дека „природата може да се победи само покорувајќи ѝ се“ и најголемото Беконово достигнување е воспоставување врска помеѓу науката и технологијата. Тој и научниот метод го споредува со еден вид машина што ќе овозможи осознавање на природните закони (Bacon 2016: 32). Пред да се примени индуктивниот метод, Бекон сметал дека разумот треба да се очисти од предрасуди (заблуди, „идоли“) што се наталожиле:

- **Предрасуди на племето:** тие се во човековата природа, бидејќи сите луѓе се несовршени и се склони кон грешки.

- **Предрасуди на пештерата:** тие се заблудите на поединецот, затоа што човекот суди според себеси и мисли дека како тој што доживува нешто така тоа го доживуваат и другите, заборававајќи дека секој човек е посебна „пештера“.

- **Предрасуди на улица (плоштад):** тие се од недоразбирање (погрешно разбирање на зборовите). Настануваат при разменување на зборовите и може да предизвикаат различни значења, со што доведуваат до недоразбирања.

- **Предрасуди на театарот** – произлегуваат од почитување на авторитети. Ги сметал за најопасни предрасуди, бидејќи прифаќајќи сè што авторитетот мисли и работи, се прифаќаат и неговите грешки. Бекон ова го

споредува со театар каде што авторитетот на актерите создава атмосфера за која публиката мисли дека е вистинска, а всушност таа е вештачка (Векон 2016: 45–48).

Францускиот филозоф **Мишел Фуко** (Michel Foucault, 1926–1984) предавал на катедрата на College de France, која ја нарекол „историја на системот на мислење“. Неговата работа имала огромно влијание врз хуманистичките и општествените науки во втората половина на 20 век и е поврзана со областите на филозофија на историјата, културолошките студии, социологијата, образованието, теоријата на литературата, филозофија на науката и многу други. Фуко се спротивставува на континуитетот, сфатен како една одредена нужност и сукцесивност, од кој тој толку енергично сака да отстапи (Vranicki 2003: 431). Тој ваквото поимање на континуитетот на одредени места го нарекува *менталистички, традиција*, како ритуално повторување што нема надворешна логика, што нема основаност, туку повеќе се повторува бидејќи „така се работело“. Времето, кое е проблематизирано од Фуко, е појдовна точка за толкување на историјата и тоа, според него, во историјата на континуитетот е заробено во *истиност*, во идентичност како тоталитет (Damjanović 2016: 534). Во неговото дело „Археологија на знаењето“, објавено во 1969 година, археологијата ја подразбира како поим што значи разоткривање на структурата на моќта и знаењето (Фуко 1998: 54).

Фуко првенствено ќе „раскрсти“ со историјата, не поради самата историја, туку затоа што „не го интересира анализата на минатото

само по себе, но е заинтересиран за откривање на она што тој го опишува како траги од сегашноста“ (Viks 2011:20). Тој тврди дека историјата на минатото е во терминот на сегашноста и ова е транспарентен пример за влијанието што го имал Ниче врз него. Фуко има голем порив кон плурализмот и тој не познава една историја, туку мноштво истории, тој не познава еден систем на знаење, туку мноштво на знаење, тој не познава една моќ, туку мноштво моќни влијанија, бидејќи „целата Фукоова филозофија претставува прагматика на мноштвото“ (Delez 1989: 88). Тој си поставил за задача да ја објасни „смирувачката форма на идентичното“ и тоа објаснување ќе го доведе до дисконтинуитетот како основа, бидејќи Фуко ги предочува „острите дисконтинуитети во историјата на знаењето“, кои не се уништувачи на знаењето, туку се показатели на вистинската спонтаност, што е невозможно да се замаскира со синтези на идентитетот и континуитетот, или со субјективноста (Фуко 1998: 17). Фуко извршил ревизија на хуманистичките науки и покажал како науките коишто би требало да се занимаваат (по дефиниција) со човекот, го исклучуваат и го игнорираат самиот човек.

Научното знаење не е единствено, но системски може да се прикаже како единствено во својата уредност и сеопфатност. Се отфрла сличноста, периодизацијата, сортирањето, бидејќи класификацијата се врши врз принципот на сличност, што според Фуко не е одржлив, бидејќи секоја ствар сама по себе е автономна, неправилна и различна од друга. Знаењето, кое се базира на принципите на

сличност или „сличното со слични се осознава“, мора да се отфрли бидејќи тоа имплицира субјективност, подразбира континуитет, линеарност, кои во епохата на несуспендирање (т.е. во постмодернизмот) не се добредојдени. Знаењето е расфрлано и слоевито, но не исчезнало, но затоа исчезнале сознанијата, можеби и осознавањето, бидејќи подразбирало интроспекција (самоанализа), а времето на оваа епоха е време на надворешност. Знаењето има свој послушен дел што ќе ги окупира системите и тоа е неговото тело, односно дискурс, кој ќе стане предмет на моќ, манипулации, итн. Знаењето ќе се претстави како она за што можеме да зборуваме во рамките на еден дискурс (Фуко 1998: 155–156).

Мишел Фуко верува дека знаењето секогаш е облик на моќ, но и чекор понатаму, бидејќи може да додаде моќ, тоа ја произведува моќта, но не ја спречува. Тој моќта и знаењето не ги гледа како независни ентитети бидејќи нивните цели се нераскинливо поврзани, а знаењето е секогаш остварување на моќта, а моќта е секогаш функција на знаењето. Во својата книга „Знаење и моќ“ („Znanje i moć“, 1994) Фуко испитува како моќта се регулира во општеството, односно на кој начин прашањето на моќта влијае на обликувањето на дискурсот во рамките на општеството. Државата сама по себе не ја сметал за автономен извор на моќ. Моќта за Фуко не означува група на институции, државни апарати и механизми, туку таа е *назив штио се йридава на некоја сложена стирайтешка ситуација во ойределено ойштество* (Foucault 1994: 65). Моќта како таква станува видлива

во рамките на константното поле на борби, кои се резултат на нееднаквите општествени односи. Една од битните одлики на моќта е нејзината сеприсутност и длабока вкоренетост во сите аспекти на општеството. Таа е сепроникнувачка, се случува во секој момент. Моќта е насекаде, тоа не значи дека таа сè опфаќа, туку дека од секаде доаѓа и во ниту еден момент не се локализира (Foucault 1994: 65).

Моќта за Фуко не доаѓа одозгора и не е одредена со бинарните опозиции на подредените и надмоќните, туку е повеќекратна и хоризонтална, ги опфаќа сите општествени односи и не постои позиција или состојба што не е определена од односите со моќта. Секаде каде што постојат нееднакви општествени односи, постојат идеи и обиди за отпор што се конструирани слично како и самата моќ и се плурални исто како и моќта. Тој наведува четири правила на моќта, а со цел да се согледа нејзината сложена структура (Foucault 1994: 70–71).

Правило на иманентност – се однесува на самата конструкција на знаењето. Знаењето како оправдано вистинито дејствување е одредено од културни и општествени влијанија во одреден временски период. Фуко врз основа на историски архивски записи истражува како се менува погледот кон одредени појави и процеси во зависност од актуелното знаење. Според него ниту едно знаење не е објективно или неутрално и не постои знаење што не е инфицирано од моќта.

Правило на константни промени – моќта е динамична и нејзиниот однос со знаењето варира и зависи од актуелната состојба во

општеството. Значи и тука како и во претходното правило е значаен контекстот на ситуацијата.

Правило на двократна условеност – се однесува на меѓузависноста на локалните центри на моќ (пр. семејството) и генералните стратегии на државата.

Правило на поливалентност на дискурсот – ова се однесува на артикулацијата на знаењето и моќта преку дискурсот, нивното соединување во рамките на дискурсот. Фуко го разгледува дискурсот како тактичко поле што зависи од односот на знаењето и моќта. Преку дискурсот владејачкиот апарат ја пренесува и ја репродуцира моќта, ја зајакнува и со тоа ја обезбедува својата позиција на моќ. Но, тој дискурс може да послужи и како меч со две острици и да предизвика неочекуван контраефект и да има различни крајни исходи. И не постои дискурс кој не е одреден со позициите на моќта во општеството.

Знаењето, според овие правила на Фуко, е иманентна моќ и се заснова на дискурзивните формации што одлучуваат за вистинитоста на одреден збир на тврдења, а токму дискурсот зависи од одреден историски и општествен момент и културен контекст. Протоколот на моќта се остварува преку сите општествени апарати и институции и со тоа се обезбедува привилегираната положба на малцинствата што поседуваат моќ. Фуко е познат заговорник на знаењето „одоздола“, односно на знаењето на секојдневните луѓе што се стекнуваат со искуство, што го прави знаењето веродостојно и вистинито.

Жан-Франсоа Лиотар (Jean-François Lyotard 1924–1998), значаен француски филозоф на XX век, во својата книга „Постмодерна состојба: Извештај за знаењето“ (*La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, 1994) ќе подвлече дека знаењето и моќта се „лицето и опачината на едно исто прашање: кој одлучува што е знаење и кој знае што треба да се одлучи? Прашањето на знаењето во добата на информатиката, повеќе од кога и да е, е прашање за власта“ (Лиотар 2007: 18). Ги наведуваме размислувањата на Лиотар за институцијата, дека „таа секогаш бара дополнителни ограничувања за да бидат прифатени исказите во нејзината закрила“, дека одредени искази преовладуваат во дискурсот на институцијата, дека таа има свои специфични начини на кои се кажуваат нештата и оттука тој прави разлика помеѓу образовните институции, државната управа, армијата, црквата, претпријатијата (Лиотар 2007: 36–37).

Во рамките на менаџментот како наука, моќта се разгледува како способност да се оствари влијание, независно од формалната позиција. Влијанието е акција што доведува до промена во однесувањето на другите поединци или групи и може да биде позитивно – остварување на влијанието во име на заедничките цели или негативно – манипулација заради остварување на сопствените цели. Битно е да се знае дека организациите функционираат врз основа на формалниот авторитет. Тој е заснован на легитимитетот, односно на со закон пропишана основа за спроведување одредено влијание (произлегува од уставот и законите). Формалниот авторитет всушност значи право

да се изврши влијанието и произлегува од формалната позиција во организацијата. Но, постои и неформален идентитет, кој е последица на знаења, искуства, стручност итн. Во современите организации сè повеќе се практикува делегирање – пренесување на формалниот авторитет (легитимната моќ) од повисоко на пониско ниво (од надредените на подредените). Делегирањето не доведува до намалување на одговорноста на повисоко ниво, но доведува до зголемување на надлежноста и одговорноста на вработените на пониско ниво. Всушност, последица на делегирањето е партиципативниот менаџмент – поголем степен на вклученост на пониските нивоа во процесот на донесување на одлуки. Тоа се смета за холистички пристап во донесувањето на одлуките со „иницијатива одоздола“. Имајќи ја предвид специфичноста на институциите од областа на културата ќе го истакнеме значењето од пренесувањето на неформалниот авторитет (експертската моќ), што се прави индиректно преку менторство.

Фактори што влијаат врз делегирањето се културата на организацијата, личните карактеристики на менаџерот, капацитетот и компетентноста на подредените, специфичноста на областа, дејноста на институцијата, стратегијата и окружувањето итн. Тука неизбежно ќе ги споменеме поимите на **децентрализација** (поголем степен на делегирање авторитет на пониските нивоа) и **централизација** (авторитетот и одговорноста се задржани на врвот на организациската структура). Предностите на децентрализацијата се растоварување на менаџерските нивоа, подобро донесување одлуки

(пошироко согледување), подобра деловна клима, иницијативност, флексибилност, реактивност итн. Но, целосната децентрализација може да претставува и опасност, доколку имаме ослабена контрола и лидерство од врвот, слаба координација и сл. Затоа менаџментот заговара децентрализација во донесување на одлуките, а централизација во нивното спроведување.

Во современото окружување само промените се константни (императив на промените). Институциите се основаат за да обезбедат стабилност во функционирањето, но постојано се изложени на промени на кои тие **реагираат** заради окружувањето или ги **иницираат** промените заради спроведување на одредени стратегии. Тисен и др. сметаат дека тезата „знаењето е моќ“, при што знаењето се користи како алатка за успех и напредување само на поединци, треба да се замени со тезата „моќта е во размената на знаењето“ во насока на постигнување на успех на целата организација преку поттикнување на атмосфера на соработка и тимска работа, како и правилен однос кон вработените како професионалци (Tissen, Andriessen, Lekanne Deprez 1998: 28–32).

Книжевниот теоретичар **Деан Дуда**, осврнувајќи се на цела плејада автори од областа на културолошките студии, го објаснува општеството како комплексна мрежа во која се наоѓаат различни интересовни групи. Нивните меѓусебни односи се јавуваат како односи на моќ, како структури на доминација и потчинетост, како место на постојана борба и конфликти. Моќта во општеството дејствува така

што интересите на една класа или група се наметнуваат и притоа настојуваат да се покажат како општи интереси. Во културата овој судир се одвива како судир околу значења. Тоа е обид на доминантната класа или група значењата што одговараат на нејзините интереси да ги направи природни и здраворазумски, односно прифатливи за општеството во целина. Притоа доминантната структура ги има на располагање сите дискурзивни стратегии, сите семантички практики со кои во

интеракцијата најопшто се испишува рамката на партикуларниот начин на живеење (производствен процес, медиуми, воспитни и школски установи, здравство, законодавство, спорт, слободно време итн.). Секако, ова привилегирано запоседнување на значењата, надзорот над нивното производство и употреби наидува на отпор од спротивставените потчинети класи или групи. А штом сме влезени во подрачјето на нееднаквост и ограничувања, вклучени сме во просторот на политиката (Duda 2001: 248–249).

Литература

- Бошковиќ А. 2009. „Век Леви-Строса“, во: *Гласник Етнографској институции*, САНУ LVII (1), Београд, стр. 261–268. <http://www.etno-institut.co.rs/files/gei/57_1/boskovic.pdf>.
- Лиотар Ж. Ф. 2007. *Посмодерна состојба* – Извештај за знаењето, Скопје: Аз-Буки.
- Фуко, М. 1998. *Археологија на знаење*, Београд: Плато и Издавачка књижевница Зорана Стојановиќа, Нови Сад, 226 стр.
- Bekon, F. 2016. *Novi organon*, Beograd: Bukefal E.O.N.
- Damjanović, D. 2016. Problem arheologije znanja u filozofiji Mišela Fukoa, MATICA, br. 69, пролеће 2016. 547. <<http://www.maticacrnogorska.me/files/69/21%20dragisa%20damjanovic.pdf>>.
- Delez, Ž. 1989. *Fuko*, IK ZS, Sremski Karlovci, 88.
- Duda, D. 2001. Nadziranje značenja: Što je kultura u kulturalnim studijama, *Reč* No. 64/10, decembar 2001, 236–253.
- Foucault, M. 1994. *Znanje i moć*, Zagreb: Globus.
- Hamelink, C. J. 2003. Human Rights for the Information Society. In S. O’Siochru and B. Girard (eds.). *Communicating in an Information Society*: 121–163.
- Kozer, L. 2007. *Funkcije društvenog sukoba* (prevod sa engleskog). Mediterran publishing, Novi Sad
- Merton, R. 1998. *O teorijskoj sociologiji*. Beograd: Plato.
- Tissen, R., Andriessen D., Lekanne Deprez F. 1998. *Value-based Knowledge Management: Creating the 21st Century Company: Knowledge Intensive, People Rich*, Amsterdam: Addison-Wesley Publishing Company.
- Vranicki, P. 2003. *Filozofija historije III*, Golden marketing, Zagreb, 431.
- Viks, Dž. 2011. *Fuko za istoričare*, во: *QT*, godina II, broj 5-6, januar-april, FOD Srbija, Beograd, 20.
- Willis, P. 2000. “Foreword” во: *Cultural Studies. Theory and Practice*, ur. C. Barker. London: Sage, XIX–XXII.

<https://www.asha.org/practice-portal/professional-issues/cultural-competence/>
<https://www.merriam-webster.com/dictionary/culture>

Sarita Trajanova

Culture and Knowledge and the Knowledge-Power Relation
(Summary)

Culture is complex and it works in modern society as an umbrella term (Willis 2000: XX). In this paper we try to show its multidimensionality, i.e. multidisciplinary, pointing the tangible points between culture and knowledge, as well as the relation between knowledge and power. The transmission of knowledge is associated with communication and culture is considered as a communication phenomenon. In the books of several theoreticians (Francis Bacon, Michel Foucault, Jean-François Lyotard), the articulation of knowledge and power through discourse is perceived.

In this paper the relation between knowledge and power is perceived through the management and functioning of the institutions. We agree with Tissen et al. that the thesis "knowledge is power" for the advancement of individuals should be replaced by the thesis "power is in the exchange of knowledge", which achieve the success of the entire organizations and the society at whole.

Key words: culture, knowledge, power, communication, discourse



СТАРОГРАДСКАТА АРХИТЕКТУРА ВО ПРИЛЕП

Клучни зборови: архитектура, македонска куќа, чардак, градска куќа

ВОВЕД

Староградската македонска архитектура поради својата специфика и квалитет има голема вредност во рамки на општата архитектура. Македонската архитектура низ историјата претпрела големи промени, а она што е сега нејзин белег во голема мерка се потпира врз промената што се случила во текот на 19 век. Едноставната логична урбанистичка поставеност, заедно со програмската оформеност и обликовната доследност, како и начинот на употреба и јасната дефинираност на конструкцијата и градежните материјали, недвосмислено укажуваат на една исклучителна градба вредна за постојано внимание. Инвентивните и креативни решенија на македонските градители се богата ризница на информации што заслужуваат големо внимание и особено истражување. Градителските искуства на 19 век остваруваат забележителна динамика и

континуитет кои се манифестираат со промените од локалните ориентални модели на градба преку инкорпорирањето на западно-европската архитектура и култура. Токму ова модернизирање и уникатно креирање на нови градби имало тенденција на ширење и облагородување на самата архитектура, но и наметнување на македонските градители на мапата на успешни, професионални и уникатни мајстори во својот занает. Друг значаен фактор што имал влијание врз македонската архитектура е влијанието на романтизмот врз уметноста и архитектурата во западноевропските и балканските земји. Романтизмот всушност ја покажал тенденцијата за ослободување на уметничките можности во насока на поголема субјективност, суптилноста и стилска имгинација. Токму овие квалитети ги поседувале македонските неимари кои успеале да создадат градби што денес имаат историско, културно, духовно и архитектонско значење.

Квалитетот на народната архитектура на Македонија се состои од изразити архитектонски дела и типски куќи со скалести нијанси. Токму овој нивен впечатлив израз, обликот и местоположбата, многу говорат за уникатната перцепција на неимарите од Македонија, но и за односите помеѓу луѓето и нивниот стил на живеење. Градскиот живот отсекогаш бил богат и единствен, а добар пример за тоа е Прилеп, јавниот живот во Прилеп и архитектурата во градот.

1. Историски развој на традиционалната куќа во Македонија

Периодот на 19 век во Македонија заокружува комплексен, специфичен и суптилно креиран културен феномен токму како резултат на преродбата што се случила на овие простори. Забележлива е сложеноста на општата ситуацијата и особено тежината на сите општествени трансформации како на културен така и на политички план. Токму овие трансформации придонесуваат за развојот на архитектурата, урбанизмот и градежништвото со што постепено се развива и карактеристичен архитектонски стилски израз. Обновата на градбата во Македонија започнува во првите децении од деветнаесеттиот век. Многу важно е да се напомене дека со Ѓулханскиот хатишериф од 1839 година и подоцна со Хатихумајунот од 1856 година¹ македонскиот народ

добива одредени верски и економски права што претставувале искра што го разгорела пламенот на промени од општествен и политички карактер. Токму 19 век е периодот во кој се создава македонската национална буржоазија и период во кој доаѓа до зајакнување на занаетчиството и трговијата. Во овој период се забележани и првите поголеми чекори во областа на културата и просветната дејност, со што во литературата започнува употребата на народниот јазик, а почнале да функционираат и училишта во кои се учело на македонски јазик. Со оглед на промените што настанале во општеството се зголемил бројот на христијанското население во градовите, со што се јавила и потребата за интензивна изградба на христијански објекти со функционални, конструктивни и естетски решенија. Промените се забележуваат токму со фактот дека од град со јадро на монументални општествени згради, како што се тврдина, цамија, амам, ан и конак, доаѓа до момент во кој просторот се претвора во град со развиена архитектура, станбена зона на високо архитектонско ниво и, најважно од сè, со христијански општествени функции, како што се цркви и училишта. Во тој период во градската структура доминираат цамиите и црквите, јавните анови, но и куќите на богатите граѓани од различно етничко и религиско потекло. Куќите во градовите се приземни, еднокатни, двокатни или трикатни, со убава надворешност и удобни за живеење. Покрај ваквите куќи има и мали неугледни и неваросани куќи. Економската и финансиската моќ постепено се концентрира кај христијанското македонско население, богатите трговци вле-

¹ Реформски акти што прокламираше целосна рамноправност на населението пред законот без разлика на верската и етничката припадност.

гуваат во официјалната аристократија, а еснафите добиваат повеќе законски права со кои влијаат врз општествениот и политичкиот живот.

2. Македонската куќа како традиционално културно наследство и нејзиното значење

Подемот во материјалната и духовната култура на македонскиот народ се забележува во 18 и 19 век. Како резултат на вековните борби и различни владеења, останале оскудни можностите за соодветен развој на народниот гениј. Креативноста, знаењето и умешноста на народот била со генерации потиснувана, но сепак, творечкото богатство може да се забележи во народните носии, иконографијата, црковната резба, како и во облиците и функцијата на градбата.

Промените во поглед на градбите, архитектурата и уметноста се случиле во текот на 19 век, веднаш по ослободувањето од Османлиската Империја. Токму тоа бил моментот кој македонските мајстори долго го чекале и успешно ги преточиле креативноста и знаењето во создавањето на куќа за своите потреби. Мајсторите имале одлично познавање и искуство во работата со најразлични материјали, па така веќе познатите конструктивни системи лесно и брзо им овозможиле да ја развијат програмата на куќата преку една логично оформена, длабоко хумана и високо естетизирана архитектура. Мијачките тајфи биле најбарани и најмногубројни. Нивната работа се забележува насекаде низ Балканот,

но и на територијата на Мала Азија. Карактеристичните градби што тие ги создавале биле целосно приспособени на условите во кои биле градени. Физиономијата на овие дела била секогаш автентична, посебена и низ неа се проткајувала почитта кон локацијата во која овие градби биле создадени, со карактеристичниот личен печат на мајсторите на овој занает.

Една од главните особености на македонската архитектура е просторната пластичност. Просторот е подвижен, создавајќи ја внатрешноста на самиот објект со непрекинат тек од самиот влез, преку дворот, тремот па сè до чардакот. Токму таа пластичност се забележува низ разиграноста со различните нивоа во дворот, изместени тремови и фактот дека архитектурата зависи единствено од замислата на просторот, хармонијата и ритамот што го има тој простор. Македонската архитектура на дело ни покажува дека секој материјал на свој начин го пополнува и обликува просторот. Македонските куќи се комплетно функционални творби што се креирани според тековите на движење и пред сè според потребите што ги носи животот со себе. Ова се забележува во целината на градбата, распоредот на просториите и нивната поврзаност, како и намената.

2.1. Спецификите на македонската куќа

Македонските куќи во текот на 19 век имале своја специфична градба и вредност којашто за многумина архитекти е неспоредлива со градбите од кој било друг период и

стил. Сличност единствено е можна со архитектурата на старите Грци, и тоа не многу, туку единствено во мотивот и идејата да се гради нешто квалитетно, со сопствен и уникатен карактер, а да ги содржи елементите од портикот². Општите карактеристики на македонските куќи во овој период се: масивно приземје налик на високо цокле; горен кат лесен и воздушен простор со разиграност во површината и боите; сидовите на горниот кат се рамни и излегуваат од тие на приземјето; прозорци меѓу кои има дрвена маса или столб, а нивните рамки ги оделуваат светлите од темните површини. Кошињата се нагласени со штици во висина на прозорците и тие изгледаат како столбови, а над нив има долга светла површина која го претставува архитравот. Над архитравот се наоѓа венецот на куќата, односно стреата. Секоја куќа претставувала складна и хармонична композиција, а за да не се случи монотонија, неимарите вешто правеле уникатни разлики во куќите што, пред сè, биле резултат на географската положба и карактеристиката на релјефот. Кон крајот на 19 и почетокот на 20 век доаѓа до одредени промени во градбата на куќите при што воочуваме доближени прозорци, застаклени чардаци и искористување на таванските простори за живеење.

За тоа колку била специфична и вредна градбата на македонската градска куќа зборува и податокот дека познатиот словенечки

архитект и публицист Душан Грабријан (1899–1952) сметал дека токму македонската куќа како градба е неспоредлива со другите и дека токму таа го претставува идентитетот на куќите во тогашна Југославија³. Тој ја напишал книгата „Македонска куќа“ во која ја опишал градбата на современата градска куќа од 19 век. Во неговата книга стои дека при изградбата на куќата клучен фактор била климата што наложувала двојна градба на куќите. Така куќите се состоеле од камено масивно приземје на земјата и високо приземје со простории за живеење. Ова подразбира и двојност на куќата во поглед на летен и зимски дел од куќата. Студеното време не дозволувало да се спие во горните катови, па така куќите имале зимска соба која најчесто била сместена заедно со летниот дел од куќата или во меѓукатот. Летните простории, пак, биле главно сместени околу чардакот, кој исто така служел и како дел од летниот дел на куќата затоа што при големи горештини луѓето често спиеле надвор на провев. Во текот на зимата кујната била сместена во долниот дел каде што имало кумбе, додека во лето најчесто се готвело во летните кујни што биле претставени со доградени простории до самата куќа. Овде исто така биле сместени пералницата, котларницата и нужникот. Во центарот на македонската куќа бил чардакот, кој го претставувал срцето на куќата, па токму затоа овде се пречекувале гостите. Чардакот

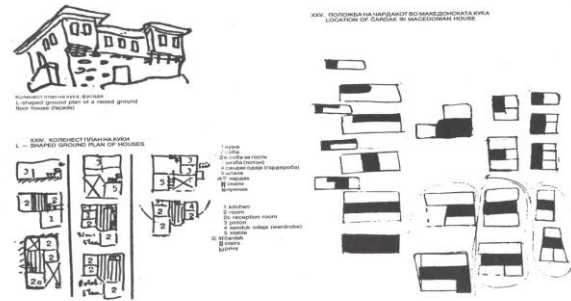
² МАНУ. Макпроект „Историја на културата на Македонија“ – Архитектуријата на почвата на Македонија. Книга 10. Скопје, 2000.

³ Симоноска, Сара. „Македонска куќа од Душан Грабријан.“ *МАРХ-Македонска архитектура* (Скопје), 11 јануари 2018.

имал тројна функција затоа што служел за пречекување на гости и семејни собири, за проветрување во летните месеци и за комуникација. Минософата, пак, е подигнатиот простор над чардакот, покриен и сместен обично во аголот, секогаш со источна ориентација која давала одличен поглед. Во македонската куќа немало повеќе од потребниот мебел, а она што го имало било фиксно вградено во куќата. Така на пример миндерот⁴ бил дрвен и вграден на сите странични ѕидови на собата. Димензиите на вратите биле онолку колку што било неопходно човек да помине. Грабријан забележал дека и Македонците се заљубени во идејата да ја истакнат материјалноста, па оттука јасна е употребата на камен и други природни материјали. Сидовите биле исполнети со плетени дрвени гранки, кои наликувале на птичји гнезда, а овој сид тој го нарекол структурална фасада. Од особено значање за македонската архитектура е фактот дека Грабријан верувал дека славниот Ле Корбизје⁵ црпел инспирација за развој на својот модерен архитектонски стил токму од градбите на македонските куќи.

⁴ Одар за седење покрај сид.

⁵ Навлијателен архитект на модерната уметност, креатор на капелата Нотр Дам во Роншан, во близина на Париз.



Слика 1. Положбата на чардакот во македонската куќа⁶

3. Архитектурата во градот Прилеп

Градската архитектура во Прилеп во 19 век претрпела значајна промена како резултат на зголемувањето на бројот на христијанското население. Типичните ориентални градби што датираат од османлиското време многу брзо биле заменети со нови. Ниските градби од плитари се замениле со високи камени градби на три ката. Бидејќи местоположбата на градот е во долина, куќите биле одделени со високи ѕидови и опкружени со зеленило. На приземјето од куќите се чувале дрвата за огрев, зимницата, алатите, а овде се наоѓала и кујната. Горните катови служеле за живеење.

⁶ Извор:

<http://marh.mk/%D0%B8%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%B6%D1%83%D0%B2%D0%B0%D1%9A%D0%B5-%D0%B7%D0%B0-%D0%BC%D0%B0%D0%BA%D0%B5%D0%B4%D0%BE%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0-%D0%BA%D1%83%D1%9C%D0%B0-%D0%BD%D0%B0-%D1%81%D0%BB%D0%BE>

Доселениците што доаѓале од село имале обичај околу куќата да се занимаваат и со сточарство и земјоделство. Христијанските куќи биле градени една до друга, со помал или поголем двор во зависност од имотната состојба на домаќините. Ориенталната декорација на куќите почнала да се менува во европски барок. Новата градска куќа има многу богата содржина, до крај приспособена на карактеристичниот начин на живеење и односи во семејството. Воедно таа е многу успешно призматично обликувана, со елегантен кров, со целосно осмислено поставени маси на камен и бондручен ѕид, како и естетски обликувани довратници и допрозорници. Традиционалната градска куќа се карактеризира со специфичниот белег карактеристичен за местото во кое што е настаната. Иако се користи истата градителска постапка, па дури и истиот материјал и начин на негово вградување, сепак резултатот се согледува во постојано различни решенија, кои се во потполна хармонија со условите на теренот на кои е градена, климата, како и со потребите и можностите на сопственикот. Меѓутоа, важно е да се напомене дека сите карактеристики што се однесуваат на градската куќа се сосема различни од оние на селската. Ова се должи најверојатно на фактот дека начинот на живот во различни средини во голема мера се разликува, со што и потребите, дејноста и намената на просторот се различни. Селската куќа се карактеризира со нагласена утилитарност, недостиг од декоративни елементи и сопствена програмска содржина различна од онаа на градската куќа. Исто така треба да се

напомене дека условите за градба на селската куќа се во зависност од секој реон во кој живеат луѓето, при што куќите се градат за да се задоволат нивните специфични потреби согласно нивните занимања, во специфични климатски услови, а се земаат предвид условите на теренот и други фактори што влијаат на начинот на живот и потребите. Едни од поубавите куќи во тоа време биле куќите на Бомболовци, Хаџи Илиевци и Димшовци. Денес е останата куќата на Жеревци како симбол на европското градителско влијание во 1900 година. Оваа куќа, гледано од архитектонски аспект, го претставува чувството за ритмичност во формирањето на естетскиот изглед на фасадите на објектите во кои хоризонталното и вертикалното расчелнување ги воведува европските стилови. Кон тоа придонесува и употребата на керамопластични елементи каде што се забележуваат европските стилски придвижувања⁷. Градбата и изгледот на оваа куќа претставува најава за поинтензивно присуство на објекти што се релативно „чисти“ во стилскиот израз, како што е куќата на Бектешовци изградена во 1912 година. Архитектурата на оваа куќа е под доминантно стилско влијание на доцниот европски историцизам што повикува на единечни архитектонски и декоративни елементи од европската барокна архитектура. Објектот е изграден како резултат на специфична соци-

⁷ Грчев, Кокан. *Архитектурата од крајот на 19 век и периодот помеѓу двеите светски војни*. Книга 53. Институт за фолклор „Марко Цепенков“ Скопје, 2003. Стр. 112

јална условеност што е рефлектирана преку раскошните форми, богатите орнаменти, мотивскиот репертоар. Овде се применети основните на стилскиот образец: подигнато масивно цокле, високи прозорци со балустрада⁸, скриен трем со столбови.

Освен куките, во Прилеп има и уште неколку значајни архитектонски градби што сведочат за минатото. Тука се црквите „Свето Благовештение“ и „Св. Преображение“, црквата „Св. Никола“ во Варош, Градскиот часовник или Саат кулата, Чарши џамијата, Куршумлиан, неколку анови, амамот и слично. Црквата „Свето Благовештение“ има големо културно и духовно значење за градот Прилеп и за Македонија воопшто. Изградбата на црквата е поврзана со името на Хаџи Христо Логотет, кој ги искористил своите лични пријателства со високи црковни лица за добивање на дозвола за градење. Земјиштето на коешто е изградена црквата било во сопственост на баба Мита од семејството Мицовци⁹, а таа земјиштето го подарила. Црквата ја граделе познатите прилепски мајстори, Коста Лауцо и Ристо Тасламиче, а локалното население помагало и со пари и со работна сила. Заедно со црквата се градела и камбанаријата, а самата црква била долга 32 метри, широка 26 метри и 9 метри висока. Освен иконостасот, во внатрешноста на црквата доминира и тронот на Хаџи Христо од каде што тој им се обраќал на

присутните за време на празничните денови. Иконостасот го работел Петре Филиповски – Гарката, а изработката траела цели три години. Црквата „Св. Никола“ во Варош потекнува од крајот на 13 век и преставува едноставна, еднокорабна црква со тространа апсида еднадвор засводена со полукружен свод. Градена е од неделкан камен, а горните партии се изведени во богата керамопластична декорација.

Дел од градската архитектура на Прилеп е Саат кулата која е изградена во центарот на Старата чаршија во 1858 година, а е изградена на местото на старата дрвена Саат кула што изгорела во големиот пожар што ја зафатил чаршијата во 1854 година. Саат кулата ја изградиле познатите прилепски мајстори Коста Лауц и Ристе Тасламиче. Кулата е изградена на основа од шест агли со масивни камени блокови во висина од 20 метри, а вкупната висина на целиот објект изнесува 38,7 метри.

Бидејќи забот на времето си го прави своето, скоро сите овие објекти што се од големо културно и архитектонско значење за градот во последниве години претрпеа своја реставрација и како такви остануваат да бидат нем сведок за историјата на прилепскиот народ, нивниот непокор и истрајност под османлиското окупаторство, а воедно и да сведочат за вештината и снаодливоста на прилепскиот градежен еснаф кој создал уникатни дела вредни за анализа и приказ на денешните и идните генерации.

⁸ Калапено столпче, квадратно или кружно, направено од камен, дрво или метал кое го носи ѕидниот покрив.

⁹ Ковиловски, Славчо. *Прилеп и прилепско во XIX век – културно-историски процеси*. Скопје: Современост, 2017. Стр. 179.

4. Заклучок

Македонската архитектура и традиционалните македонски архитектонски градби претрпеле бројни пресврти и промени низ вековите во зависност од историскиот концепт, општествените услови, политичката состојба и културната преродба. Може да се заклучи дека најголемиот чекор кон модерната архитектура на овие простори е направен токму по ослободувањето на Македонија од владеењето на Османлиската Империја. Тоа е време кога народот се свртува кон европските културно-уметнички стилови и вредности и тие, благодарение на својот квалитетен еснаф, успешно ги вградува во својата култура и архитектура. И не само тоа, забележлива е уникатна и препознатлива македонска градба кога има примеси од западноевропското влијание, а која и ден-денес останува да сведочи

за почетоците на современата македонска архитектура. Специфичните градби препознатливи за овие простори биле резултат на бројните географски, релјефни, општествени и економски фактори. Куќите – градските и селските, образовните и црковните градби, бројните конаци и анови претставуваат слика на еден град и на јавниот живот во него. Богатството на луѓето се рефлектирало токму на богатиот јавен живот, чаршијата, градбите, обичаите и традицијата. Прилеп, градот херој, градот под Марковите Кули, изобилува со величествена историја што го става во плејадата на градови што се одраз на едно време што го карактеризираат херојства во секој животен аспект. Прилепската архитектура е значаен дел од целокупната македонска архитектура токму поради својата оригиналност во градењето и живењето.

Литература

- Атанасовски, Бранислав. Резултати од заштитените археолошки испитувања на локалитетот Заград – Варош. *Balkanoslavica*, 19–21. Прилеп, 1997.
- Ачкоска, Виолета. *Лекции од историјата на современата македонска држава*. Филозофски факултет – Скопје 2011.
- Ачкоска, Виолета, Вера Георгиева-Петковска. *Годишен зборник*. Книга 58. Скопје, 2005
- Гласник на Институтот за национална историја* бр.1, 2017.
- Грчев, Кокан. *Аспекти на културните традиции. Архитектура меѓу традициите и модерноста*. Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје, 2005.
- Грчев, Кокан. *Архитектурните стилови во македонската архитектура од крајот на 19 век и периодот помеѓу двете светски војни*. Институт за фолклор „Марко Цепенков“ Скопје 2003.
- Кировска, Ивана. *Смислата на декорацијата во македонското градителство од 19 век*. Скопје, 1999.
- Ковиловски, Славчо. *Прилеп и прилепско во XIX век – културно-историски процеси*. Скопје: Современост, 2017.

- Корнаков, Димитар. *Македонски манастѝри*. Скопје: Матица македонска, 1991.
- МАНУ. Макпроект „Историја на културата на Македонија“ – *Архитектурата на почвата на Македонија*. Книга 10. Скопје, 2000.
- Прилеп – милениумско пулсирање*. Прилеп: Друштво за наука и уметност – Прилеп и локална самоуправа на Општина Прилеп, 2014.
- Ристески, Бранислав. *Маркови кули – Варош, Прилеп. Сектор сред кули и рамнишће*. Македонски археолошки преглед 1, Скопје, 2008.
- Стојчевска-Антиќ, Вера. *Од писмената традиција на Прилеп*. Прилеп: Стремеж, 1972.
- Чипан, Борис. *Македонските зградови во XIX век и нивна урбана перспектива*. Скопје: МАНУ, 1978.

Stefanija Ivanov

Oldtown Architecture in Prilep
(Summary)

The skill of the masons traced the road of our rich and specific traditional construction practices and is still a witness of their undisputable prowess which had been remarkable in the 19-th century. Macedonian builders left their recognizable mark on the buildings of these regions, therefore they were widely respected and sought after. Most famous of them were the masons from the Mijacki region. Their buildings were predominantly located in rural areas, but none of them lacked townhouse attributes. These buildings satisfied even the most refined requests with their perfect function and aesthetics. Characteristic conditions related to site, climate, way of living specific to certain areas have lead to a formation of a building which is spacious enough, as well as able enough to easily facilitate family life. Depending on the basic people activities in various regions, several types of buildings are distinguished. To all types, two spaces around which the conception of the home was developed are essential, i.e. the oriel or loggia and the porch. However, it is difficult to make a complete typology analysis considering the creativity and innovativeness of the Mijacki masons, which have resulted in a vast and rich palette of buildings.

Key words: architecture, Macedonian house, oriel / loggia, town house

CONTRIBUTORS / ЗАСТАПЕНИ АВТОРИ

д-р Иван Цепароски, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Филозофски факултет, Скопје (Македонија) / **Ivan Djeparoski (PhD)** Ss. Cyril and Methodius University, Faculty of Philosophy, Skopje (Macedonia)

Маја Јакимовска-Тошиќ (PhD) Ss. Cyril and Methodius University, Institute of Macedonian Literature, Скопје (Македонија) / **д-р Маја Јакимовска-Тошиќ**, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Институт за македонска литература, Скопје (Македонија)

д-р Анастасија Ѓурчинова, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Филолошки факултет „Блаже Конески“, Скопје (Македонија) / **Anastasija Gjurchinova (PhD)** Ss. Cyril and Methodius University, Faculty of Philology “Blaze Koneski”, Skopje (Macedonia)

Мирела Макурат, докторанд на Институтот за етнологија и културна антропологија на Јагелонскиот Универзитет во Краков (Полска) / **Mirella Makurat (PhD candidate)** Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Jagiellonian University in Krakow (Poland)

д-р Валентина Миронска-Христовска, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Институт за македонска литература, Скопје (Македонија) / **Valentina Mironska-Hristovska (PhD)** Ss. Cyril and Methodius University, Institute of Macedonian Literature, Skopje (Macedonia)

Nazan Coskun Karatas (PhD) Istanbul University (Turkey) / **д-р Назан Чошкун Каратас** Истанбулски Универзитет (Турција)

д-р Маријана Клеменчич, Меѓународен балкански универзитет, Факултет по образовни науки, Скопје (Македонија) / **Marijana Klemencic (PhD)** International Balkan University, Faculty of Education, Skopje (Macedonia)

д-р Сарита Трајанова, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Институт за македонска литература, Скопје (Македонија) / **Sarita Trajanova (PhD)** Ss. Cyril and Methodius University, Institute of Macedonian Literature, Skopje (Macedonia)

Стефанија Иванов, докторанд на Културолошките студии при Институтот за македонска литература, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје (Македонија) / **Stefanija Ivanov (PhD candidate)** Ss. Cyril and Methodius University, Institute of Macedonian Literature, Skopje (Macedonia)

Publisher / Издавач

Institute of Macedonian Literature at Ss. Cyril and Methodius University in Skopje / Институт за
македонска литература при Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје

For the Publisher / За издавачот

Maја Jakimovska-Toshic, PhD / д-р Маја Јакимовска-Тошиќ

Macedonian Language Proofreading / Лектура (македонски јазик)

Katica Trajkova, PhD / д-р Катица Трајкова

Printed by / Печати

MAR-SAZ / MAP-CAЖ

Number of copies / Тираж

150 примероци