

„СПЕКТАР“ МЕЃУНАРОДНО СПИСАНИЕ ЗА ЛИТЕРАТУРНА НАУКА
Институт за македонска литература Скопје



СПЕКТАР	год. XXXI	бр. 61	стр.222	Скопје, 2013
---------	-----------	--------	---------	--------------

Редакција:

д-р Ана Мартиноска (Македонија, главен и одговорен уредник); д-р Намита Субиото (Словенија);
д-р Борислав Павловски (Хрватска); д-р Марија Проскурнина (Руска Федерација);
д-р Лех Мјодински (Полска); д-р Биљана Сикимиќ (Србија)

Стручен рецензент:

д-р Ленка Татаровска

Лектура:

д-р Звонко Танески

Излегува двапати годишно

**Изданието е објавено со материјална поддршка на
Министерството за култура на Република Македонија**



Адреса:

Институт за македонска литература
(за списанието „Спектар“)
Григор Прличев 5, п.фах 455
1000 Скопје
(ракописите не се враќаат)
тел./факс (02) 3220-309
електронска верзија на списанието
<http://iml.edu.mk/index.php/izdanija/megjunarodni-spisanija/spektar>

Скопје, 2013

"SPEKTAR" INTERNATIONAL LITERARY SCIENCE JOURNAL
Institute of Macedonian Literature Skopje



SPEKTAR	Vol. XXXI	№. 61	pp. 222	Skopje, 2013
---------	-----------	-------	---------	--------------

Editorial board:

Ana Martinoska (Macedonia, Editor in Chief), Namita Subioto (Slovenia);
Borislav Pavlovski (Croatia); Mariya Proskurnina (Russia);
Lech Miodyński (Poland); Biljana Sikimić (Serbia)

Reviewed by:

Lenka Tatarovska

Macedonian Language Editor:

Zvonko Taneski

Published twice a year

This issue is supported by Ministry of Culture of Republic of Macedonia



Address:

Institute for Macedonian Literature
(for Spektar)
Grigor Prlichev 5, POB 455
1000 Skopje
Republic of Macedonia
phone/fax ++389 2 3220-309

e-version of journal at:

<http://iml.edu.mk/index.php/izdanija/megjunarodni-spisanija/spektar>

Skopje, 2013

СОДРЖИНА / CONTENT

ЛИТЕРАТУРНА ИСТОРИЈА / LITERARY HISTORY

ПЕРИОДИЗАЦИЈА НА ИСТОРИЈАТА НА МАКЕДОНСКАТА СРЕДНОВЕКОВНА КНИЖЕВНОСТ	9
д-р Илија Велев PERIODIZATION OF THE HISTORY OF MACEDONIAN MEDIEVAL LITEARATURE Ilija Velev	
МАКЕДОНСКИОТ ГЛАС ПРОТИВ ПОДЕЛБАТА НА МАКЕДОНИЈА ВО МИНАТОТО (Сто години од Букурешкиот договор)	26
д-р Валентина Миронска-Христовска MACEDONIAN VOICE IN THE PAST AGAINST THE DIVISION OF MACEDONIA (One hundred years from the Bucharest Agreement) Valentina Mironska-Hristovska	
ЈАНКА КАНЕВЧЕВА И МАКЕДОНСКОТО ЖЕНСКО ДВИЖЕЊЕ (XIX-XX ВЕК)	37
м-р Славчо Ковиловски YANKA KANEVCHEVA AND THE MACEDONIAN WOMEN MOVEMENT (XIX-XX CENTURY) Slavco Koviloski	
СОВРЕМЕНА МАКЕДОНСКА КНИЖЕВНОСТ CONTEMPORARY MACEDONIAN LITERATURE	
ВАМПИРОТ КАКО ДРУГОСТ ВО МАКЕДОНСКАТА КНИЖЕВНОСТ	45
д-р Ана Кечан VAMPIRE AS OTHERNESS IN MACEDONIAN LITERATURE Ana Kecan	

„ОТСЕКОГАШ МИСЛЕВ ДЕКА НЕМА ДА ПИШУВАМ КАКО ЖЕНА “
(Женското писмо во расказите *Мирус* на Оливера Николова и
Варовник во прав на Оливера Корвезирска) 58

д-р Елизабета Баковска

“I ALWAYS THOUGHT THAT I WOULD NOT WRITE LIKE A WOMAN”:
Women’s Writing in the Two Short Stories, *The Smell* by Olivera Nikolova and
The Limestone Powder by Olivera Kjorveziroska
Elizabeta Bakovska

„ПОМЕЃУ“ – АПОРИЈА НА ДВОАГОЛНИОТ ТРИАГОЛНИК
м-р Драшко Костовски 73

„IN BETWEEN“ – APORIA OF THE TWO-ANGLE TRIANGLE
Drasko Kostovski

ЛИТЕРАТУРНИ ВРСКИ – РЕПРИНТ ОД СВЕТОТ LITERARY CONNECTIONS

МАКЕДОНСКО-ХРВАТСКИТЕ КНИЖЕВНИ ВРСКИ ПРЕКУ ДЕЛАТА НА
СОВРЕМЕНИЦИТЕ – ПРОФ. ВАСИЛ ТОЦИНОВСКИ И ПРОФ. ГОРАН
КАЛОЃЕРА 93

д-р Стефан Влахов-Мицов

MACEDONIAN-CROATIAN LITERARY RELATIONS IN THE WORKS OF
VASIL TOCINOVSKI AND GORAN KALOGJERA

Stefan Vlahov-Micov

ОНОМАТОПЕЈАТА ВО ЛИТЕРАТУРАТА ЗА МАЛИ ДЕЦА:
АНГЛИСКО-МАКЕДОНСКИ СПОРЕДБИ 103

д-р Ана Лазарова-Никовска, д-р Звонко Танески

ONOMATOPEAIA IN SMALL CHILDREN’S LITERATURE: ENGLISH-
MACEDONIAN COMPARISON

Ana Lazarova-Nikovska, Zvonko Taneski

ТЕОРИЈА/ПОЕТИКА THEORY/POETICS

ЧИТАТЕЛОТ ВО ПОТРАГА ПО СВОЈОТ ТЕКСТ
д-р Марија Ѓорѓиева Димова 119

THE READER IN SEARCH OF HIS TEXT

Marija Gjorgjieva Dimova

ФРАЗЕОЛОГИЗМИТЕ СО КУЛИНАРСКИ ЕЛЕМЕНТИ ВО МЕДИУМСКА УПОТРЕБА	132
д-р Лилјана Макаријоска , м-р Бисера Павлеска-Георгиевска PHRASEOLOGICAL UNITS WITH CULINARY TERMS IN THE MASS MEDIA Liljana Makarijovska, Bisera Pavleska-Georgievska	

ПРОНАЈДЕНОТО ВРЕМЕ НА МАРСЕЛ ПРУСТ ВО ВИТЕЛОТ НА ИНТЕРПРЕТАЦИИТЕ	145
м-р Ева Велинова MARCEL PROUST'S <i>TIME REGAINED</i> IN THE WHIRLWIND OF INTERPRETATIONS Eva Velinova	

**МИТ/ФОЛКЛОР
MYTH/FOLKLORE**

„МАЖОТ Е ГЛАВАТА, АМА ЖЕНАТА Е ВРАТОТ.“ (или за некои аспекти на родовата анализа на македонската народна култура) д-р Ана Мартиноска	155
“THE MAN IS THE HEAD, BUT THE WOMAN IS THE NECK.” (Or On Some Aspects of the Gender Analysis of the Macedonian Folk Culture) Ana Martinoska	

ЗБОР – ГЕСТ – ТЕКСТ. ПРИЛОГ ВО ПРОУЧУВАЊЕТО НА ОБРЕДНО- ОБИЧАЈНИОТ КОМПЛЕКС НА ПРАЗНИКОТ БОГОЈАВЛЕНИЕ ВО СЕЛОТО БИТУШЕ	174
д-р Јоана Ренкас WORD – ACTION – TEXT. A CONTRIBUTION TO THE RESEARCH OF RITUAL AND CUSTOM ORIENTED COMPLEX OF EPIPHANY IN THE VILLAGE OF BITUSE (MACEDONIA) Joanna Rekas	

**ПРИКАЗИ-РЕЦЕНЗИИ-ОСВРТИ
REVIEWS**

ЧЕТВОРОЕВАНГЕЛИЕТО НА ПОП ЈОВАН КРАТОВСКИ ОД 1562 ГОДИНА ПРЕЗЕНТИРАНО ПРЕКУ ЕЛЕКТРОНСКО ИЗДАНИЕ Маја Јакимовска-Тошиќ	199
СЕВЕРНИОТ ЧОВЕК СО ЈУЖНО СРЦЕ Александар Прокопиев	205

ОМАЗ ЗА АНТЕ СТАМАЌ	
Наташа Аврамовска	208
ЗА ГОЛГОТИТЕ НА ГРАЃАНСКАТА ВОЈНА ВО ГРЦИЈА	
Вера Стојчевска-Антиќ	211
ПРАШАЊЕТО НА ИДЕНТИТЕТОТ НИЗ ЛИТЕРАТУРНИ СТУДИИ	
Славчо Ковилоски	214
ДЕСЕТ ГОДИНИ <i>ФИЛОЛОШКИ СТУДИИ</i>	
Дарин Ангеловски	217

ЛИТЕРАТУРНА ИСТОРИЈА
LITERARY HISTORY

ПЕРИОДИЗАЦИЈА НА ИСТОРИЈАТА НА МАКЕДОНСКАТА СРЕДНОВЕКОВНА КНИЖЕВНОСТ

д-р Илија Велев

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

Клучни зборови: периодизација, македонска средновековна книжевност, книжевна историја, кирилometодиевска традиција, книжевноисториски континуитет.

Keywords: Periodization, Macedonian medieval literature, literary history, Cyril and Methodius tradition, literary and historical continuity.

Поновите истражувања врз проблематиката на историскиот развој на македонската книжевност од средновековниот период ја наметнаа потребата посериозно да се концентрира научното внимание врз неколку клучни прашања: за обемот и за суштината на книжевно-творечките процеси, за типологизацијата и за попрецизната класификација на целокупниот жанровски ансамбл, за методологијата при нејзиното проучување и книжевно-историско толкување, како и за **периодизацијата** на нејзиниот книжевно-развоен континуитет. Овој наш истражувачки прилог е подготвен во функција на пишувањето на делото *Историја на македонската средновековна книжевност*, што наскоро треба да излезе од печат.

Во конкретниот случај, ние го лоцираме историско-развојниот интегритет на македонската средновековна книжевност во периодот меѓу IX и крајот на XIV век, каде што феноменолошки и културолошки лежи основата на македонската современа духовна, книжевна и писмена традиција. Во периодот на т.н. **ран Среден век** (меѓу втората половина на VI и почетокот на IX век), книжевно-историските творечки процеси во Македонија целосно се сообразиле со тековите на рановизантиската книжевна традиција, па следствено и историјата на македонската книжевност во таа конкретна периодична дистанца ќе се проследува во рамките на византиско-македонските книжевни врски и влијанија. Книжевно-историските процеси од **развиениот Среден век** во периодот меѓу IX и XIV век имаат засведочен творечки интегритет на директен развоен контекст со македонската современа книжевна традиција. Тоа е периодот на заживувањето и на афирмацијата на кирилometодиевската словенска книжевна и писмена традиција во Македонија. Феноменот на кирилometодиевската словенска традиција во Македонија, како процес со

општоцивилизациски вредности, се втемелил врз основа на конкретни историско-воени, политички, црковни и културни односи што се одвивале во Византија и на Балканот. Речиси сите средновековни книжевни истории на јужнословенските народи периодично се одвивале меѓу IX и XIV век. Поради досегашниот научен статус и недоволната претстава за новите развојни тенденции во творештвото и при просветителските пројави од XV до XVIII век, обемот на нивните граници се проширува сè до проникнувањето на народното будење и на Преродбата од XVIII и од почетокот на XIX век. Во поновите истражувања на палеославистиката, се наметнува потребата да се прецизира рамката на средновековните книжевни истории. Ваквата последователност произлегува од потемелните проучувања на книжевните процеси од **Просветителството** меѓу XV и XVIII век, па следствено, овој развоен период од историјата на јужнословенските книжевности сè почесто добива одвоен макро-периодичен статус.

Досега во македонската наука за книжевноста прецизно не е извршена **периодизација** на историјата на македонската средновековна книжевност, од причина што нејзиниот глобален развој се проследуваше спонтано низ десетвековното книжевно-историско искуство од IX до крајот на XVIII век. Исто така, и ретките обиди немаа прецизна воспоставена методологија успешно да го сторат тоа. Пред сè, не беше доволно истражен или откриен поголемиот дел од средновековните творечки процеси, дела или книжевници, а не беа согледани ни конкретните развојни етапи од нејзиното творечко опстојување. Дури беа чести и импровизираните тези за дисконтинуитетот на македонскиот книжевно-историски развој од тој период, а самата природа и карактер на македонската средновековна книжевност беа третирано како одраз на функционирањето на религиозниот чин на творечкото манифестирање. Едноставно, се немал предвид фактот дека ниедно дело не отпатува надвор од своето време и дека тоа е одраз на социолошкиот и на културолошкиот амбиент на времето и на просторот – кога и од каде настанало.

Во Македонија, дури во 1980 година, науката за книжевноста го афирмира проблемот за периодизација на македонската книжевна историја при активностите за формирање на Институтот за литература, како научна единица при Филолошкиот факултет во Скопје. Во два наврати, во 1982 и во 1983 година, еден тим од истакнати универзитетски професори и писатели учествуваа на специјални организирани научни дискусии за методологијата и за периодизацијата на македонската книжевна историја, чиешто пишување беше основниот макро-проект за да почне со работа новооснованиот Институт за литература. Секако дека најтешкиот пристап за определување на периодизацијата престојуваше во развојните периоди на македонската книжевна историја што беа најмалку истражувани – македонската средновековна книжевност (тогаш поместувана во IX-XVIII век) и македонската книжевност во XIX век. Во тие активности, проблемот за периодизацијата на македонската средновековна книжевност беше оставен

спонтано да се решава само од страна на професорката Вера Стојчевска-Антиќ, која беше единствена што целосно се занимава со истражувања од таа област и што го предаваше вака насловениот универзитетски предмет. Притоа, ниту еден друг научен авторитет којшто посредно се навраќаше и кон проблематиката од историјата на македонската средновековна книжевност не учествуваше со сугестии и со прецизирања на нејзините развојни етапи. Главно, активниот пристап на В. С. Антиќ се потпираше врз искуствата на дотогашните објавувани бугарски и српски средновековни книжевни истории. Токму од тие истражувачки искуства, таа се определила да го примени *историскиот принцип* за проектирање на периодизацијата на македонската средновековна книжевност, без да се има предвид и *творечкиот развоен принцип*, што во доволна мерка не беше исто нагласуван во бугарските и во српските книжевни истории. Но, дотогаш недоволно истражените периоди, книжевните процеси, идејни тенденции, книжевни дејци, дела, преписи или ракописни книжевни споменици не овозможувале да се има покомплетна претстава за да се изврши прецизна периодизација на македонската средновековна книжевност. Кон тоа следел и пристапот на усогласување со историските принципи за периодизација, што се релевантни за византиската и за соседните јужнословенски книжевности. Нивната функционалност произлегува исклучително од историјата на византиската, на бугарската или на српската средновековна држава, при што во целост тие не можеле да бидат применливи и при периодизацијата на македонската средновековна книжевност. Освен во периодот на Самуиловото македонско словенско владетелство (976-1014), како и на неговите следбеници Гаврило Радомир (1014-1015) и Јоан Владислав (1015-1018), во средновековниот период Македонија политички не создала сопствен државен конгломерат, па таа често била завојувана и приклучувана во туѓи владетелски протекторати. Оттука и принципот на историчноста како методолошки пристап треба да се применува во функција на значењето на македонскиот простор во военото и во политичкото поткусурување меѓу нејзините освојувачи. Само за илустрација ќе го истакнеме воениот и политички однос на Византија, кога за да ги неутрализира освојувачките закани на своите територии од страна на средновековната бугарска или српска држава го користела македонскиот простор како монета за поткусурување и за внесување во конфронтација на нејзините воени опоненти. Затоа, средновековната македонска историја треба да се проследува преку средновековните истории на Византија, на Бугарија и на Србија, а во центарот на нивните воени, политички или црковни конфронтации треба да се имаат предвид настаните на македонскиот простор. Ваквиот феномен е последователен и е релевантен при проследувањето на духовните и на културните процеси во Македонија, а истиот е функционален како историски принцип при периодизацијата на македонската средновековна книжевност. Покрај сè, во ваквиот тогашен степен на развој на македонската наука за книжевноста и при скудноста со научноистражувачки кадар во односната област, професорката Вера Стојчевска-Антиќ вложила активен

напор да одговори на првичните напори да се изврши каква и да е периодизација на македонската средновековна книжевност. Нејзиното научно изложување беше објавено во третиот број на новооснованото списание за книжевна наука *Спектар* (Скопје 1984, стр. 171-174), што го издаваше и го издава Институтот за литература. Истите нејзини погледи за периодизацијата беа истакнати и применети при објавувањето на нејзината *Историја на македонската книжевност. Средновековна книжевност* (Скопје 1997, стр. 13-16). Таму периодизацијата на македонската средновековна книжевност се определува во два глобални периоди: првиот – од IX до XIII век и вториот – од XIV до XIX век. Првиот глобален период, таа го разгранува во посебни три карактеристични етапи: првата меѓу IX и X век, втората меѓу XI и XII век и третата во XIII век.

За жал, сè до подготовката на оваа наша *Историја на македонската средновековна книжевност од IX до XIV век* ниту еден научен истражувач досега повторно не се наврати на прашањето за периодизацијата на македонската средновековна книжевност. Тоа не го стори со посебен ангажиран набој ниту научната група (Ѓорѓи Поп-Атанасов, Илија Велев и Маја Јакимовска-Тошиќ) при работата врз проектот *Творци на македонската литература (IX-XVIII век)*, што излезе од печат како книга во издание на Институтот за македонска литература (Скопје 2004). Всушност, за таа пригода периодизацијата и не беше поставена како задолжителен предмет на истражувањето. Тоа не го сторивме ниту лично при приредувањето на првиот том *Македонска книжевност IX-XVIII век* од 130-те томови *Македонска книжевност* – макропроект на Владата на Република Македонија (Битола 2008) и во англиското издание *Macedonian Literature 9 – 18 century* (Skopje 2011). Во конкретниот случај, со изготвувањето и со подготовките за објавување на нашата нова *Историја на македонската средновековна книжевност од IX до XIV век* беше неизбежно поконцентрирано да се навратиме на проблемот за периодизацијата, а со тоа ова истражувачко прашање да го понудиме за во иднина како секогаш актуелно.

При нашите истражувања ние тргнуваме од претпоставката дека секоја периодизација не е апсолутна и таа е условна – па дури е и субјективна. Како таква, таа секогаш подлежи на натамошни доградувања и на критички научни опсервирања. Првичната најпроста причина за ваквата констатација е фактот, што постои нераскинлива последователност меѓу секое книжевно искуство на претходните и на новопојавените творечки процеси и тенденции. Тоа значи дека во секоја книжевно-творечка реализација се одразува духот на традицијата од идеолошкото и од културното минато, при што се идентификуваат задоцнети, но и предвеснички идејни или структурни пројави. Тие директно оневозможуваат да се диференцира јасна периодична граница меѓу различните книжевно-историски епохи. Следат и други пропратни причини за условеноста на периодизацијата кон македонската средновековна книжевност. Напредокот на истражувањата врз неа, сè уште, не го задоволува потребното ниво за

покомплетна претстава на нејзиниот книжевно-историски развoтoк, иако во последните две децении македонската медијавелистика покажува значаен замав. Покрај тоа, до силен израз доаѓа самата природа и карактерот на средновековната книжевна епоха, што дополнително ја отежнува можноста да се постави јасна граница при периодизацијата. Имено: не е позната целата средновековна книжевна продукција; не се сочувани протографите на оригиналните книжевни состави од кирилометодиевскиот период, а тие се познати според подоцнежните преписи кои подлежат на компилации од секаков вид; за редица творби или книжевни споменици не се знае точно во кој период биле преведени или напишани; датирањата на повеќето книжевни дела или ракописни споменици често се вршени со претпоставки; понекогаш на ист начин се претпоставува и за авторствата, за преводите или за преписите – дали со помош на атрибуција, на палеографски, на стилски или на јазични анализи; зашто била вообичаена појавата од скромност книжевникот да не го оставил запишано сопственото име и сл. Но, во секој случај, и ние опстојваме на нагласената научна потреба да се врши периодизација на книжевната историја од дистанца на секој истражувачки напредок. Тоа ќе овозможува да се идентификуваат конкретните проникнувања и појави, да се проследи творечкиот статус и поетолошките принципи како развојни етапи, да се произнесат идејните тенденции во книжевноста како нови творечки појави, да се проектираат развојните насоки што се приспособиле на новите барања на времето итн.

Во овој случај, нашата периодизација на македонската средновековна книжевна историја се практикува поведена од *историскиот* и од *развојниот принцип*. Во ниту еден случај не може да се дистанцира историскиот фактор од периодизацијата на книжевно-историските процеси. Книжевните творечки појави директно се поврзуваат со актуелните политички, воени, економски, верски и идејни услови на времето и на просторот каде што тие се одвивале. Затоа, пак, во науката за книжевноста сè повеќе станува актуелен развојниот фактор на произнесување за периодизацијата на која и да е книжевно-историска етапа. Книжевно-творечката фактографија е основниот импулс што ги раздвижува креативните модели за естетско произнесување на доживувањата од развoтoкoт на општеството и од актуализирањето на идеологиите на времето, во кое се живее и се твори. Тоа ќе овозможи правилно да се проследи и да се сфати потеклото и суштината на творечкиот процес во определената книжевно-развојна етапа, што ја насочила новата естетска и идејно произнесена појава.

Во контекст на степенот на ваквите сознанија за книжевно-историскиот развој во Македонија и за неговата периодизација, а со афирмацијата на новите идеи за суштината, за обемот и за карактерот на творечките процеси, како и со честите нови откритија на книжевни дејци, творби, преписи и проучувања на помалку познатите периоди или жанрови, едноставно стана неопходно да се напише и да се објави нова – поставена на современо научно ниво *Историја на македонската средновековна историја*.

Во секој случај би биле задоволни доколку таа наша *Историја* ја помести досегашната инерција кон проблемот на периодизацијата и на жанровската класификација на македонската средновековна книжевност, зашто сме на мислење дека секоја научно-истражувачка генерација треба да понудува синтетизирани резултати во форма на напишана и објавена македонска книжевна историја. Таа ќе ги одразува новите согледби за книжевно-историските процеси во Македонија од дистанца на своето време и согласно степенот на восприемањето на книжевноста како естетски доживеан чин од минатото.

Надополнувајќи се на македонскиот т.н. *дословенски писмен и книжевно-историски период* во историскиот *ран Среден век*, за којшто стана збор во претходните поглавја од нашето ново научно издание, него треба да го поместиме во периодот од втората половина на VI век и сè до 845 година – кога било основано *византиското словенско кнежество (архонтија)* на св. Методиј Солунски во Брегалничко-струмичкиот регион од Македонија. Затоа, пак, регуларниот историски развој на *македонската средновековна книжевност* веќе го врамивме во периодот меѓу IX и крајот на XIV век. Во таа периодична рамка izdelуваме и три основни историски и развојни книжевни етапи:

- 1) од 845 до 1018 година;
- 2) од 1018 до 1204/1261 година;
- 3) од 1261 до крајот на XIV век.

I. *Македонската средновековна книжевност од 845 до 1018 година* заокружува прецизен историски и развоен период, што се одликува со сите погоре наведени критериуми и методологии за нејзина периодизација. При нејзиното историско и развојно функционирање можат да се издвојат уште неколку помошни периодични фази.

Најпрво, периодот меѓу 845 и 885/6 година треба да се третира како *прва* или како *своевидна пред-фаза* на ова прва основна развојна етапа. Меѓу 845 и 855 година во Словенското кнежество на св. Методиј профункционирале првите обиди за афирмација на словенскиот духовен и културен фактор во новиот процес на цивилизациско прелевање, а некои легендарни сведоштва ги упатуваат некои од научниците да претпоставуваат дека таму профункционирала т.н. Брегалничка мисија на светите Кирил и Методиј Солунски. Натаму, во 862/3 година, веројатно на македонскиот простор, се одвивал поголемиот дел од подготовките за Моравската мисија (863-885), за која се кодифицирал општ црковнословенски/старословенски книжевен јазик врз основа на македонските словенски говори од околината на Солун, се завршил процесот на устројство на првата словенска азбука – глаголицата, се почнал процесот на книжевен превод од византиско-грчки на старословенски јазик на најнужните богослужбени книги и сл. Дури и во периодот од одвивањето на Моравската мисија и афирмацијата на словенската богослужба, писменост и книжевност, македонскиот простор останал во позиција на своевидна политичка, духовна и културна логистика.

Втората историско-развојна фаза ја регистрираме во времето меѓу 885/6 година и сè до средината на X век. Тоа е периодот кога по смртта на св. Методиј згаснала Моравската мисија, а кирилometодиевите ученици се вратиле назад кон нејзините извори – Македонија. Поголем дел од македонската територија веќе бил завладеан од страна на Првото бугарско царство на Борис и Симеон. Бугарските владетели се обиделе да ги искористат кирилometодиевите ученици како политички инструмент за сопствените стратешки интереси да го неутрализираат влијанието на протобугарската аристократија и на византиското духовништво. Така, тие ги активирале истите проверени политички средства на Византија и на папата во Рим од Моравската мисија, воведувајќи ги словенскиот јазик и писмо во црковниот, во културниот и во книжевниот живот. Но, не било едноставно да се спроведат сите замислени стратешки средства. Во почетокот од враќањето на кирилometодиевите ученици, тие ја прифатиле нововоспоставената освојувачка власт на Првото бугарско царство на просторот на Македонија, но никако не ја прифаќале затекнатата византиско-грчка црковна хиерархија, зашто ѝ биле доследни на онаа од Словенската архиепископија на нивниот учител св. Методиј. Дури некои истражувачи претпоставуваат дека и Светиклиментовата епископија била дел од дијецезата на Светиметодиевата словенска архиепископија, што му била доделена на управување од страна на папата во Рим. Но, доколку е веродостојна ваквата историска податливост, таа е притемнувана во содржините на житијата за словенските просветители – зашто над сè требало да ги одразува црковно-политичките интереси на Византија. По Преславскиот собор во 893 година, на духовната и на културната сцена во Првото бугарско царство настапила примената на словенската богослужба, писменост и книжевност, при што политички се официјализирало и новоустроеногo словенско писмо – кирилицата, заменувајќи ја првата словенска азбука – глаголицата. За светите Климент и Наум Охридски, одлуките на Преславскиот собор се коселе со изворните идеи од Моравската мисија на нивните учители и сесловенски просветители, па тоа станало главна причина тие да се дистанцираат и да ја заживеат *Охридската духовна и книжевна школа*. На тој начин, безрезервно се потврдил посебниот статус на Охридската книжевна школа и на нејзините протагонисти во однос на средновековната бугарска книжевна традиција, прокламирана преку Преславскиот центар. Овде лежи и коренот на посебните историски развои на македонската и на бугарската средновековна книжевна традиција. Почнале да се стандардизираат официјалните воспоставени словенски духовни, просветни и културни насоки на развој според изворните идеи на светите Константин-Кирил и Методиј. Таквата активирана традиција станала основа за идниот континуитет на македонската средновековна книжевна историја. Тогаш заживеал процесот на словенско книжевно создавање и на докомплетирање на жанровскиот систем, се активирала словенската преводна креација, профункционирала Охридската книжевна школа како своевиден Светиклиментов универзитет, се изградил словенски

црковен организам, низ Македонија се развиле голем број книжевни и скрипторски центри, во нив се формирале опитни книжевни дејци, кои препишувале, преведувале и пишувале оригинални книжевни дела итн. Охридската книжевна школа извршила големо влијание врз идните развои на книжевните истории во јужнословенските и во руската средина, а Византија веќе на овие процеси гледала како на антивизантиска постапка.

Во *третата историско-развојна фаза* од основната развојна етапа на кирилометодиевскиот период се имплементирале две клучни ситуации: од средината на X век во Македонија се појавило и се извршило силно влијание богомилското движење и учење, а меѓу 976 и 1018 година на општествената, на политичката и на воената сцена настапило Самуиловото македонско словенско владетелство. Богомилското учење имало статус на алтернативна идеолошка платформа од канонски ограничената христијанска идеологија, при што книжевноста што ја создавале нејзините протагонисти богомили се третираше како еретичка – неофицијална, антиканонска творечка манифестација. Богомилската книжевност ја имала судбината да биде забранувана и уништувана, но, сепак, таа извршила своевидно творечко раздвигување во поттикнувањето на продуктивноста на полемичките творби, пред сè со антибогомилски содржини, а го актуализирала и критичкиот метод во творечката манифестација. Токму во времето на Самуиловото македонско словенско владетелство, богомилската книжевност ја доживеала и најсилната актуализација, зашто царот Самуил ги користел богомилите при неутрализирањето на византиското влијание во духовниот и во културниот живот. Неговото владетелство било македонско, затоа што тоа, главно, било распространето на македонскиот простор, а и неговите престолнини биле таму – во Преспа и во Охрид, додека, пак, владетелството било словенско – зашто во тој период словенскиот фактор во Македонија дефинитивно станал основен духовен и цивилизациски супстрат за македонското себеидентификување и себепотврдување. Дури тоа ја уредило и основната средновековна норматива да поседува сопствена помесна (народна) црква во лицето на Охридската патријаршија (архиепископија), што како црковен и политички чин му овозможувало на владетелот Самуил да се круниса за цар. Се разбира, царот Самуил го одржувал и го проширувал сопственото македонско словенско владетелство за сметка на воените подвизи што ги реализирал во византиските и во другите балкански територии надвор од Македонија. Затоа и во неговиот период, сè уште, доаѓало до израз апостолското влијание во Охридската духовна и книжевна школа, зашто имала своја поткрепа и во екуменската традиција на светите Климент и Наум Охридски. Тоа му го донело на Самуила и царското крунисување со круната добиена од страната на папата во Рим. Истовремено од воената разрешница на неговото владетелство со Византија на јаве прилегол македонскиот феномен на самооттуѓувањето: челник на македонската династија кој владеел со мултиетничка Византија да јуриша со бајракот на македонизмот против условно наречената македонска словенска држава, притоа дури меѓусебно и

да си ги вадат очите. На книжевно-историски развоен план, овој период трајно ја афирмирал кирилometодиевската словенска традиција на Охридската книжевна школа, што повеќе не можела да се искоренува. Се навестил и почнал да функционира процесот на истиснување на глаголицата од писмената и од книжевната традиција, а историски се отворила можноста за тоа книжевните писмени споменици од Охридската книжевна школа паралелно да се препишуваат и да се пишуваат со старословенско кирилско писмо. Дошло до активно збогатување на книжевниот жанровски систем, а се интензивирале и македонските книжевни врски со останатите јужнословенски книжевности и со руската.

II. *Македонската средновековна книжевност од 1018 до 1204/1261 година* ја претставува втората периодична етапа од нејзината историско-развојна творечка опстојба. Тоа е историскиот период по пропаста на Самуиловото македонско словенско владетелство и по враќањето на византискиот политички и црковен протекторат во Македонија, па сè до згаснувањето на Првото византиско царство во 1204 година и полувековното владеење со Македонија на повеќето освојувачи до 1261 година. Овие специфични историски настани се поклопуваат и со издвојувањето на три помошни периодични фази од развојното функционирање на овој дел од македонската средновековна книжевност.

Првата историско-развојна фаза од втората основна периодична етапа ја поместуваме меѓу 1018 и 1073 година. По пропаста на Самуиловото македонско словенско владетелство во 1018 година, веќе изградената словенска цивилизација како доминанта во Македонија станала пречка за спокојното повратно владеење на Византија. Се вовело богослужење на византиско-грчки јазик, почнало масовно да се уништува словенското ракописно книжевно наследство по македонските цркви и манастири, се презело раководењето со Охридската архиепископија, а уште во 1019 година Василиј II ѝ издал специјална Повелба со која се укинала Брегалничката словенска епископија, обновена од св. Климент Охридски и првovремено предводена од кирилometодиевиот ученик – епископот Константин Презвитер. Антисловенскиот однос на новиот византиски протекторат предизвикал силен револт и различни видови на отпор кај македонското население поради веќе цврсто воспоставената кирилometодиевска и светиклиментовска традиција. Византија била принудена да изнаоѓа поблаги форми за наметнување на сопствената доминација. Со Охридската архиепископија продолжил да управува последниот словенски патриарх Јоан Дебарски од периодот на Самуиловото владетелство, при што бил назначен за прв византиски архиепископ, кој ќе ги застапува црковно-политичките интереси на Византија. Се активирал засилен процес на преведување византиски книжевни дела, каков што бил примерот со преведувачката дејност на Јоан Презвитер од Охридскиот книжевен центар во првата половина на XI век. Духовната идеолошка атмосфера станала уште поконтроверзна откако во 1054 година веќе се опредметило дефинитивното

издвојување на двете цркви – источната и западната. Практичниот и финален догматски и политички судир го отворил првиот Византиец поставен за архиепископ на Охридската архиепископија – Лав (1037-1056). Со тоа архиепископот Лав политички ја подредил Охридската архиепископија кон страната на Источната црква, која почнувајќи од периодот на св. Климент Охридски и продолжувајќи во периодот на Самуиловото македонско словенско владетелство, стоела на позицијата на општохристијанската екумена. Но, и по овој настан, Охридската архиепископија продолжила духовно да функционира како независна дури и во однос на Вселенската патријаршија во Константинопол. Шизмата меѓу двете христијански цркви ископала длабока духовна провалија, која ништо не можело да ја исполни. Влијанието на богомилството почнало да ги проширува границите на продирање многу подалеку од просторот на Македонија, при што сериозно ги загрозувало и духовните процеси во Византија. Затоа се покренале силни антибогомилски активности на прогони и на уништувања на богомилската книжнина и се поттикнувало пишување на антибогомилски полемички книжевни состави. При таквата актуелна антибогомилска византиска кампања било напишано и оригиналното дело *Беседа против богомилите* на Презвитер Козма. Нашите најнови истражувања докажаа дека тоа дело било напишано во овој период и во Охридскиот книжевен центар, токму при актуелната антибогомилска византиска кампања (Види: Илија Велев, *Беседа против богомилите на Презвитер Козма*, изд. „Македонска реч“, Скопје 2011). Македонското население продолжило да ги негува импресиите за повраќање на самостојното Самуилово македонско словенско царство и преку најразлични форми покажувало стремеж за отфрлање на византиската освојувачка власт. Пример за тоа се и двете македонски востанија на Петар Делјан во 1040/41 година и на Ѓорѓи Војтех во 1072/73 година. Сепак, треба да се истакне дека имало и провизантиски ориентирани македонски феудалци кои не им се придружиле на востаниците и ги бранеле личните материјални интереси, а веројатно имале и некакво чувство за домородните македонски корени кои полесно ги идентификувале со византискиот македонизам. Современите хроничари од тој период запишале дека дури кон крајот на 1073 година, конечно, бил „скротен“ народот во Македонија, кој продолжил да живее под освојувачкиот јарем на Византија. На книжевно-развоен план се случиле конкретни творечки реализации, кога заживеал и т.н. редакциски период во македонската средновековна книжевност. Во сочуваните македонски ракописни книжевни споменици се идентификуваат појавите на локалните јазични белези, кои во палеославистиката се определуваат како македонска јазична редакција (или варијанта, рецензија) на старословенскиот книжевен јазик во однос на бугарската, на српската и на руската редакција. На текстолошко-структурен план, исто така, се издвојува своевидна македонска (или охридска) редакција на книжевните состави, а се регистрираат и пројави на нови развојни творечки тенденции. Во тој период се одвивале македонско-руските книжевни влијанија во двете насоки. Се

пишувало исклучително со калиграфско уставно писмо на пергаментни листови, а се регистрира и колебањето при употребата на глаголското и на кирилското старословенско писмо. Тогаш се извршил и словенскиот превод на Александридата, а во догледно време се превеле на словенски јазик уште други византиски белетристички и историско-летописни состави. Се претпоставува дека поради силното влијание на богомилството се дошло и до словенските преводи на дел од апокрифните текстови.

Втората историско-развојна фаза од втората основна периодична етапа на македонската средновековна книжевност ја поместуваме меѓу цврстото политичко и духовно втемелување на византискиот протекторат во Македонија од 1074 година, па сè до згаснувањето на Првото византиско царство во 1204 година. На воен и на црковен план, можеби, овој историски период за Византија бил еден од најконтроверзните и најпоразителните, при што не било спокојно и нејзиното владеење во Македонија. Иако набргу раздивената анархија во Византија се ставила под политичка контрола со стапувањето на власт на династијата на Комнините меѓу 1081 и 1185 година, сепак, Македонија ги трпела сите тешки последици од византиските војни зашто повеќето од нив имале крвави разрешници на македонскиот простор. Во сите четири крстоносни војни од 1096, 1147, 1189 и 1195 година страдало македонското население, кое се нашло на крстопатот од политичките примеси на нарушените религиозни односи меѓу црквите на Исток и на Запад од 1054 година наваму. За време на третата крстоносна војна од 1189 година, македонскиот феудалец Добромир Хрс сакал да ја искористи воената преангажираност на Византија и се одметнал од централната власт, притоа правејќи обид да организира самостојно македонско владетелство со центри во Струмица и во Просек. Дури во еден период византискиот владетел и му ја признавал власта врз ослободените територии, но неговото владетелство, конечно, се изгубило од политичкиот живот во 1201 година. Токму кога Византија се наоѓала пред првиот свој залез, Македонија не успеала да создаде своја држава, како што тоа веќе го сториле Бугарите и Србите. Недостасувало внатрешното политичко единство, а тоа придонесувало македонските феудалци да ја бараат слободата преку помошта на секој нов завојувач во борбите против Византија. Но, на овој начин, Македонија само ги менувала своите завојувачи. Ваквиот општествен амбиент одел во прилог на тоа сè повеќе да се омасовува богомилското движење и од Македонија да стигне тоа сè до Цариград. Во Македонија, тоа еднакво било свртено против византиското владеење, но и против православноста црква – која ја сметало како погрешен верски идеал што го инструментализира верникот во византискиот свет. Византискиот поглавар на Охридската архиепископија – Теофилакт настојувал да ги брани византиските црковни интереси со најразлични средства кои му биле на располагање. Тој одлучно застанал во борбата против богомилството, а за да го придобие македонското христијанско население кон византискиот духовен протекторат почнал да составува книжевни творби со кои ги величел култовите на месните

светители. Секако дека содржините на таквите хагиографски и химнографски состави биле приспособувани на византиските црковно-политички интереси. Но, како резултат на словенскиот отпор кон духовниот притисок од Византија, во северните краеве на Македонија се развил култот на локалните пустиножителите (анакорети) – преподобните Јоан Рилски, Прохор Пчињски, Јоаким Осоговски и Гаврил Лесновски. Веднаш по смртта на анакоретите настанале и првите оригинални житијни и химнографски творби, воспоставувајќи го нивниот светителски култ. Во македонските книжевно-творечки процеси се активирало составувањето и на други оригинални словенски творби, а во ракописното книжевно наследство од тој период се идентификуваат и преписите на оригиналните дела на македонските книжевници од IX до XI век. Од крајот на XI и низ целиот XII век се интензивирала книжевната дејност по македонските скрипторски и книжевни центри за што сведочи и побројното сочувано ракописно книжевно наследство. Во нивните текстови, македонската јазична редакција станала засведочена реалност. На идеен план се регистрира будењето на новиот дух во догматските и во филозофските концепти на расудување, олицетворени преку *рационалистичкиот хуманизам* прокламиран од Јоан Итали и *мистичниот индивидуализам* покренат со стихийните миграции на крстоносната ера.

Третата историско-развојна фаза од втората основна периодична етапа на македонската средновековна книжевност ја определуваме во времето на полувековното згаснување на Првото византиско царство, кое траело од 1204 до 1261 година. Веќе во повеќе наврати сме напишале дека неуспехот на Византија целосно да воспостави духовен и културен поредок во Македонија била една од повеќето главни причини да дојде до полувековното згаснување на Империјата. Врз урнатините на Византија во Македонија периодично завладеале повеќе освојувачи (Никејците, Епирците, Бугарите, Србите и др.), но, главно, доминирало Латинското царство. Дури и при оваа воена, политичка и црковна контроверзна ситуација на Балканот, македонските феудалци не покажале единство и не ја искористиле историската „шанса“ да се создаде посебна македонска државност. При освојувачките апетити во Македонија, различните освојувачи го истакнувале централното внимание, како да се присвои самостојниот (неутрален) статус на Охридската архиепископија. Охридскиот архиепископ Хоматијан ги протезирал политичките амбиции на Епирците сметајќи дека тие ќе ја возобноват Византија, па по освојувањето на Солун од страна на епирскиот деспот Теодор Дука Ангел (1214-1230) противканонски го крунисал за цар. Контроверзните воено-политички настани ги искористила средновековната српска држава, па во 1219 година без благослов на Хоматијан Охридски духовникот Сава (идниот св. Сава Српски) се одметнал од јурисдикцијата на Охридската архиепископија и неканонски ја прогласил автокефалноста на Српската архиепископија. За овој црковно-историски настан е сочуван писмен извор со реакцијата на архиепископот Хоматијан. По воениот пораз

на Епирците од страна на Бугарија следело краткото бугарско администрирање со Македонија, па дури и со Охридската архиепископија почнале да управуваат бугарски архиереи од нововоздигнатата Трновска патријаршија. Промената на духовните протекторати врз Охридската архиепископија продолжила сè до возобновувањето на Второто византиско царство во 1261 година. Во овој период се потсилило духовното влијание од Запад, а се овозможило и послободното продирање на неофицијалните и на неканонските апокрифни состави во македонската книжевна традиција. Дошло до сè поголеми примеси на најразлични влијанија во текстолошките и во структурните редакции на речиси целиот книжевен жанровски ансамбл, при што нивните протообрази повеќе не можеле да се препознаваат. Секако дека во овој полувековен контроверзен период во Македонија книжевните творечки процеси биле сведени на нужен развој и на широко отворање за туѓи влијанија.

III. *Македонската средновековна книжевност од 1261 година до крајот на XIV век* ја определуваме како трета и последна етапа од нејзината периодизација. Станува збор за историско-развојниот период поместен меѓу заживувањето на Второто византиско царство во 1261 година, настапувањето на српското завладеување со поголемиот дел од Македонија, функционирањето на расцепканите локални владетелства во Македонија по смртта на моќниот средновековен српски владетел цар Душан во 1355 година, како и освојувањето на сите македонски територии од страна на Турско-османлиската империја во последната четвртина на XIV век. На книжевно-историски план се одвивале повеќе развојни појави како резултат на литургиската реформа при смената на Студискиот со Ерусалимскиот типик (црковен устав). Развојната мотивација била преокупирана со новите редакторски зафати: текстолошката, структурната, стилската, правописната, идеолошката, најавата на книжевно-жанровската демократизација, заживувањето на антологиските книжевни зафати итн. Во оваа трета основна етапа од периодизацијата на македонската средновековна книжевност издвојуваме две помошни историско-развојни фази.

Првата историско-развојна фаза на последната етапа од периодизацијата треба да ги зафати книжевно-творечките процеси од 1261 година и сè до почнувањето на исихастичкиот спор во 40-тите години од XIV век. По обновата на Империјата во 1261 година веќе се чувствувал полувековниот дисконтинуитет на нејзиното историско траење, во којшто пролатинските аспирации за духовно и за книжевно влијание оставиле видливи траги. Затоа и на Црковниот собор во Лион во 1274 година императорот Михаил VIII Палеолог (1261-1282) иницирал да се донесе одлука за црковна унија со Рим, со која во наредниот период се предизвикало уште посилно непријателство меѓу Исток и Запад. Во таквите околности, положбата на автокефалноста на Охридската архиепископија поседувала голем авторитет кај Цариградската патријаршија, зашто се сметала за духовна наследничка на Јустинијана прима. Тоа на Македонија ѝ овозможило да стане

изворен центар за актуализирање на развојните тенденции, зашто Византија веќе го изгубила влијанието во источните провинции. Источноправославната идеологија била принудена да се постави пред предизвикот на современото развојно приспособување. Станало нужност да се прошират теолошките и другите идејни опсервации, да се поткрепи стандардот на теолошкиот догматизам, но и да се неутрализираат западните и еретичките воспоставени протекторати. Над сето тоа, новите развојни насоки требало да се постават во функција да се оживее класичната верност кон традицијата. Најпрво дошло до промена на црковниот устав (типикот) – Студискиот се заменил со Ерусалимскиот, а тоа предизвикало литургиски реформи и активирање на книжевниот процес на „поправање на книгите“. Едноставно, дошло до прередактирање на целокупниот книжевен жанровски ансамбл, до негово структурно доизградување, преантологизирање, идејно акомодирање, реформирање на правописните системи за нивна попрецизна регламентација, стилско доусовршување итн. Реформите во византиската книжевност стекнале последователна примена и преку повторните словенски преводи. Се наметнал построг и прецизно нормативен принцип во преведувачката и во препишувачката постапка. Почнале да преовладуваат високи критериуми за пренесување на точноста на првообразите, а тие јасно потсетувале за присутниот јазичен, текстолошки или стилски хаос што настанал како резултат на грешките и на недоследностите во текстовите при нивното повеќеветковно препишување. Покрај пергаментот, во препишувачката практика почнала да се користи и хартијата. Од крајот на XIII век, во писмената традиција се појавила и примената на полууставното писмо, а се актуелизирале уште и интерпункциско-синтаксичките вредности на знаците во редовите, како и примената на системот од надредни знаци: акут, гравис, кендема и сл. Пред да поминеме кон илустрација на втората историско-развојна фаза нужно е да се има предвид уште еден политички и духовен фактор во Македонија, што го мотивирал овој книжевно-историски творечки циклус да се издвои како посебен. Токму тогаш се појавило државното зајакнување на Второто бугарско царство и на Средновековната српска држава, кои се стремале да ја заменат Византија на Балканот на секој план. Особено во тоа предначела Србија, која сопствените стремежи за надмоќ можела да ги реализира само преку црковната и културната традиција на Македонија. Главно, и нејзините освојувачки проширувања се случиле на територијата на Македонија. Во таквите околности, Македонија станала интегрален простор на византискиот и на словенскиот духовен и книжевен живот.

Втората историско-развојна фаза, која и го заокружува книжевно-историскиот развој на македонската средновековна книжевност, ја поместуваме меѓу заживувањето на исихастичкиот спор во 40-тите години од XIV век (на којшто се спротивставувале актуелните идеологии на времето – мистицизмот и схоластичниот рационализам) и сè до крајот на истиот век, кога Македонија целосно била завладеана од Турско-османлиската империја

и кога во книжевноста се афирмирале пројавите на новиот хуманизам и на ренесансата. Имено, концентрираните пролатински влијанија веќе го претвориле византискиот духовен и книжевен амбиент во отворена арена на борба за верски и за филозофски престиж. На општествената сцена стапила конфронтацијата меѓу идеологиите на времето: мистицизмот на исихастите и схоластичниот рационализам на варлаамитите. Познатиот *исихастички спор* траел меѓу 40-тите и 60-тите година на XIV век, а центарот на догматските, на филозофските, на книжевните или на практичните духовни пресметки бил на просторот на Македонија – на Света Гора и во Солун. На Света Гора, меѓу монаштвото практично се реализирала аскетската мистика (исихијата), а во Солунскиот универзитетски центар идејно се прокламирале основните богословски и филозофски ставови на исихазмот. Реафирмацијата на осовременото мистично учење ја активирал Григориј Синаит (ок. 1265-1346) доаѓајќи на Света Гора во Македонија, но како главен идеолог на исихазмот подоцна се истакнал солунскиот митрополит Григориј Палама (1296/97-1359). Исихазмот немало да изврши толкаво влијание доколку не се појавил неговиот идеолошки антипод - *рационалистичкото учење* на калабријскиот монах Бернард Варлаам и на неговиот ученик и следбеник Григориј Акиндин – Македонец од Прилеп. Како што Палама го раздвижил воспоставениот мистицизам од страна на Григориј Синаит, така по заминувањето на Варлаам авторитетот на Акиндин продолжил да го застапува рационалистичкиот став во наредните спорови и да му приопштува нему значаен филозофски и творечки формат. Исходот од идејниот Спор е познат – победил мистицизмот на исихастите. Едноставно, Византија не била подготвена да го замени древниот мистицизам со средствата на логиката, зашто тој ѝ служел нејзе како духовен и културен инструмент за реализирање на великодржавните политички инспирации. Во крајните последици од Спорот, исихазмот немало да изврши толкаво влијание доколку не се појавеле рационалистичките идејни тенденции. Во основата, овој облик на рационализам бил теолошки, но преку неговите суштини провејувале и новите хуманистички и ренесансни облици на цивилизациската трансформација. Идејната конфронтација меѓу исихастите и рационалистите, а во тој контекст и надвладајувањето на мистичните искуства над авторитетот на рационалното и на разумот во Византија и во Македонија, го предизвикале на опстојба историскиот процес на поместување и на раздвојување во творечките и во мисловните паралелизми меѓу *источната* и *западната* книжевна традиција. Во втората половина на XIV век, развојните книжевни тенденции во Македонија повеќе ја имале улогата на иницијативност и на дистрибуција од Света Гора и од Солун кон останатите јужнословенски книжевности и кон руската. Затоа, пак, во книжевните и во скрипторските центри од внатрешноста на Македонија, степенот на нивното восприемање и реализација бил променлив и зависел од подготвеноста да се надвлдаеат традиционалните искуства. Но, веќе од последната четвртина на XIV век, дефинитивно, и во македонската книжевна традиција се профилирал мозаикот на новите развојни тенденции, коишто

натаму во XV век се стандардизирале во практичните творечки реализации. Откако во последната четвртина на XIV век Македонија целосно била завладеана од страна на Турција, почнало своевидното стагнирање во книжевно-историските процеси. Пред сè, настапило испречувањето на антагонизмот меѓу двата верски поларитети: христијанството наспроти исламот. Сепак, треба да се истакне дека не дошло до директно реперкуирање на антагонистичките верски соодноси како носители на идејните и на творечките ангажмани во книжевноста. Развојот на македонската книжевност продолжил да се одвива континуирано, но, се разбира, со нешто позабавен интензитет на творечка иницијативност.

* * *

Тоа се нашите најнови, но истовремено и првични пристапи за обид да се изврши попрецизна периодизација на македонската средновековна книжевност, а притоа да се имаат предвид општествено-политичките, економските, духовните и културните прилики од периодот меѓу IX и XIV век што се одвивале исклучително на просторот на Македонија. Строгото следење и преземање на истражувачките искуства од соседните јужнословенски книжевно-историски периодизации (бугарската или српската) се покажа нефункционално за проследувањето на *Историјата на македонската средновековна книжевност*, зашто тие единствено се применливи при проучувањето на нивните национални средновековни книжевни истории.

PERIODIZATION OF THE HISTORY OF MACEDONIAN MEDIEVAL LITERATURE

Ilija Velev

Summary

The aim of this research is to help us complete the *History of Macedonian Medieval Literature*, expected to be published in the near future. In it we locate the historical and developmental integrity of Macedonian medieval literature from the 9th until the end of the 14th century, where the phenomenological and cultural foundations of Macedonian contemporary literature and literary tradition can be found. During the so-called **Early Middle Ages** (between the second half of the 6th and the beginning of the 9th century) the literary and historical processes in Macedonia were in correlation with the ongoing trends in the early Byzantine literary tradition, and it is in this historical frame that we examine the Macedonian-Byzantine literary connections and influences. The literary and historical processes of the **High Middle Ages**, the period between the 9th and the 14th century, are directly evident in the contemporary Macedonian literary tradition. In this case the periodization of Macedonian Medieval Literary History is based on historical and development principles. The historical development of Macedonian Medieval Literature from the 9th until the end of the 14th century is divided in three basic historical and development periods:

- 1) From 845 until 1018;
- 2) From 1018 until 1204/1261;
- 3) From 1261 until the end of 14th century.

The general periodization is also divided in several historical and functional sub-phases.

МАКЕДОНСКИОТ ГЛАС ПРОТИВ ПОДЕЛБАТА НА МАКЕДОНИЈА ВО МИНАТОТО (Сто години од Букурешкиот договор)

д-р Валентина Миронска-Христовска

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

Клучни зборови: Македонија, поделба, пропаганди, Балкански војни, Македонија за Македонците, македонско прашање.

Keywords: Macedonia, separation, propagandas, Balkan wars, Macedonia for Macedonians, Macedonian issue.

Секој народ има богата историско-културна традиција. Разликата е во временската рамка. Кај некој народи, таа опфаќа подолг период, кај некои пократок. Македонската историско-културна традиција опфаќа долг период и тој е исполнет со бројни бурни, воинствени, поразителни и трауматски настани. Сите тие оставиле последици кај македонскиот народ. И да не говориме за долговековната опстојба под османлиската власт, и да не одиме во подалечното минато во византискиот период, во времето на владеењето на Римската империја, во античкиот период за кој е наметната формулацијата дека исчезнале сите потомци од македонските династии, ќе се задржиме на поблиското минато пред сто години.

Август 1913 година во Букурешт, големите сили преку балканските сојузници ѝ го распарчија телото на Македонија. Го поделија: најголемиот ѝ го подарија на Грција, другиот на Србија, третиот на Бугарија, а подоцна се најде и еден мал дел кој ѝ го подарија на Албанија. Европа мислеше дека со распарчувањето и со бришењето на вековитата македонска територија го решила македонското т.е. источното прашање, дека обезбедила мир не само на балканско, туку и на европско ниво. Притоа, таа не ги почитувала правните норми и начела, демократијата и човечноста. За македонскиот народ одлучила политичката моќ на посилниот и со тоа во европската, па и во светската политика се вкорени проблем од кој до денешен ден извираат гранките на македонската траума. Поточно, вкоренетиот проблем е негирањето на македонскиот народ и на неговиот идентитет, односно овој заеднички иментил е составен од собироците: негирање на македонската православна црква, непризнавање на македонскиот јазик, присвојување на македонската територија, на македонското име, на македонскиот идентитет.

Но, и покрај сето тоа, не успеаа да му ја одземат душата на распарченото македонското тело. Таа душа т.е. македонскиот дух остана да

се бори за својот опстанок. Тој дух не егзистира само во едното вратено парче од телото на македонскиот народ, туку тој го пази и го подучува Македонецот на кој било меридијан од светот, бидејќи таа траума повлече масовни миграции, емиграции, прогони и егзодуси на македонскиот народ. Теророт што го претрпе македонскиот народ во првата деценија од 20 век, убиствата и страдањата за време на Балканските војни и по поделбата на Македонија не се само историски факти, тоа се теми кои предизвикуваат болни сеќавања кои потсетуваат на откорнатост, на одроденост, на поделеност, на средби по долги години на брат со брат, на сестра со брат, на мајка со дете. Поделбата на Македонија е тема не само во историјата, туку и во секојдневниот живот. Поточно, за Балканските војни од кои произлегла поделбата на Македонија во современата македонска литература пишувале Петре Андреевски, Стојан Христов, Ѓорѓи Абаџиев, Коле Чашуле, Атанас Вангалов, Митко Маџуков, Славко Јаневски и други. Но, тие пишувале за Балканските војни, а за жал немаме литературен запис за оваа најболна македонска тема, за нејзината поделба, за чинот на политичките одлуки во Букурешт, за реакциите меѓу македонскиот народ - нема!

Но, затоа, пак, македонските преорбеници и интелектуалци од крајот на 19 век и почетокот на 20 век оставиле низа творби во кои пишувале токму за овој чин т.е. го предвидувале и ја претчувствувале „смртната агонија“, поради што апелирале, протестирале, се бунтувале. Истото го продолжиле и македонските интелектуалци и по поделбата на Македонија, но таа нивна дејност, тој жесток отпор, таа трауматска болка кај македонскиот народ не најде место во некој литературен запис. Зошто?

Македонскиот народ, македонските преродбеници, просветители и интелектуалци уште од почетокот на 19 век, кога започнало формирањето на модерните држави и нации биле повлечени од оваа идеологија и започнале да дејствуваат за своја самостојност и самобитност. Тоа се одвивало латентно, и покрај големата најава на почетокот на неговото негирање, а тоа е со неканонското укинување на Охридската архиепископија во 1767 година. Политиката на грчките фанариоти, кои успеале да ја придобијат Високата порта по ова прашање, го задале најсилниот удар врз македонскиот народ, врз неговиот легитимитет бидејќи во тоа време религијскиот идентитет ја определувал припадноста на еден народ. Цариградската патријаршија веднаш ја започнала својата асимилаторска политика, бидејќи воспитно-образовната дејност се одвивала во црквите, па образованието и богослужбите започнале да се одвиваат на грчки јазик. Но, уште првите просветители од почетокот на 19 век започнале да се застапуваат за панславизмот наспрема панелинизмот. Поради тоа, до 50-те години од 19 век, словенството било во корелација со македонството, поточно националниот идентитет се развивал на Словено-македонска релација. Со текот на настаните, во отсуство на братската, словенска поддршка, македонската напредна мисла тргнала по свој самостоен, сепаратистички пат. Повикот за словенско единство бил заменет со повикот за обнова на Охридската архиепископија, за нормирање на

самостоен македонски литературен јазик, за самостојна револуционерна борба. И токму тој повик прераснувал во апел за спас на Македонија, особено откако соседните држави се стекнале со своја автономност и со свои автономни цркви, бидејќи тие започнале да вршат делба на македонските епархии, а со тоа и на македонската територија. Грција правела договор со Србија, Србија со Бугарија. Започнала и делбата на македонскиот народ, во зависност под чија власт припаѓала некоја месна црква така го нарекувале народот, патријаршисти или егзархисти, односно произлегло најконтраверзното прашање за Македонецот: „Што си: Грк, Србин или Бугарин?“

Македонскиот народ го знаел одговорот бидејќи наизуст ги знаел пораките на Григор Прличев искажани во песната „Хилјада и седем стотин шездесет и втого лето“ дека: „Грчки Патрик ќе ни строши славна Охридска столица, / ќе прати владици Грци, / ќе ве дават, ќе ве стрижат, ќе молзат до крв / Меѓу народот ќе сеат несогласие и раздор / Да се мрази син со татко и брата со брат“, како и пораката од словото „Чувај се себеси“ дека: „У нас чувајне немаат. Европјаниот се чуват... Господ ти даде разум, и ти рече чувај се. А ти се не чуваш, та тргаш. Ех! Кој ти е кабаетлиа; Та ние, господари не можиме да речиме оти сме ја закрепиле старата слава Охридска, не можиме да речиме оти сме луге, неможеме да речиме оти сме живи. Ние уште на животта сме мртфи“. Па затоа од седумдесеттите години на 19 век силно оддекнало „Македонија за Македонците“.

Револуционерите и идеолозите едногласно го прифатиле исказот на Ѓорѓија Пулевски: „Така и Македонците се народ и нивното место е Македонија“. Нивното барање било: „Политичкото македонско прашање врз македонска почва, а средствата: слобода или смрт“. Делбата на Македонија ја чувствувале, која за нив била еднаква на смрт. Започнало да се објавуваат прогласи, апели, студии за јазичното и за црковното прашање, за историски прашања, етнографски материјали како, на пример, пообемната студија на Спирос Гулапчев *Еден оглед по етнографијата на Македонија* од 1887 година во која тој децидно се произнесува за целокупноста и за автономноста т.е. за политичката целина на Македонија. Според него, границите на Македонија биле меѓу Доспатитите, Егејското море, Грција, Епиро-Албанија, Србија и Бугарија, а системот да бил поставен како во Источна Швајцарија па „Македонија со такви граници ни еден од околните балкански народи не ќе има има тогаш право да претендира за да ја завладее, како братска божем страна“ (Гулабчев, 1887: 105).

Од 70-те години на 19 век, пропагандите започнале сè поотворено и поагресивно да дејствуваат. Македонските интелектуалци и револуционери биле свесни за тоа, па секојдневно се огласувале во дневниот печат, се воделе остри полемики околу македонското прашање, кое, за жал, и тогаш како и денеска било поставено, отворено, од страна на другите. Сега е наметнато прашањето за името на Македонија, а тогаш беше наметнато прашањето „Грк, Бугарин или Србин?“

Затоа, основен повик низ скоро сите литературни творби кај Прличев, Цепенков, Пулевски и кај многу други е повикот за единството на народот, да не дозволи да го поделат. Повпечатлива поема во која е опишана состојбата на Македонија од сите аспекти е поемата „Мара Вперката“ од Евтим Спространов. Всушност, поетот во неа го опишал погребувањето на Мара која била жива закопана. Поточно, на болната девојка Мара на помош ѝ дошла Стамболджица, која наместо да помогне направила да падне Мара жива-мртва „Уста д'имам да не зборвам, / Раце д'имам да не фашчам, / Нодзе д'имам да не 'одам ... / ... / Леле д'вол да 'и земит!... / Навистина зор сакает / Жива в'земъ да ме кладет?“ Тоа е, всушност, судбината која била предвидена за Македонија. И колку што пишувале литератите за ова предвидување, толку се зголемувал бројот на публицисти кои започнале секојдневно да се огласуваат против поделбата на Македонија.

Од бројните полемики и статии ќе ја наведеме статијата „Мнение за решавање на македонското прашање“ од Еден Македонец во в. Македонија од 19 август 1889 година, во која, меѓу другото, авторот се обраќа до македонската емиграција со порака дека политиката за ослободувањето на Македонија и борбата требале да бидат поставени врз чиста македонска почва; за жителите да се употребува само името Македонци, како и македонските друштва и организации да се титулираат исклучиво како македонски; да не се изјавуваат желби за присојдинување кон некоја држава, бидејќи во таков случај ќе се воспользувале соседите и Македонија ќе била раскината. „Се гледа дека сите му го откажуваат правото на Македонецот и самиот да се бори за олеснување на својот живот, како страдалец да си го издигнува гласот и тој. Сите само една и иста песна пеат: „да ги ослободиме нашите браќа“, но да им помогнат на своите браќа да си се ослободат за себеси никој не сака да помага... Сите, се гледа, се плашат од една самостојна борба на Македонците и никоја соседна држава досега не дава да се развие таква, кое, без сомнение, си ги има причините“ (*Македонски деветнаесетти век*, 2007: 235-236).

Против поделбата на македонскиот народ и на Македонија, наспрема желбата „оставете им ја Македонија на Македонците“ пишувале и директно дејствувале преку друштва и организации Коста Шахов, Георги Баласчев, Даме Груев, Димитар Мирчев, Патер Поп Арсов, Христо Поп Коцев, Ѓорѓи Капчев, Димо Хаџи Димов, Гоце Делчев, Ѓорче Петров, Арсени Јовков, Крсте Петков Мисирков кој повикувал „Македонци, или соединувајте се меѓу себе и отцепете се од другите балкански народи, или гответе се за дележ на нашата татковина“.

Во предвечерието на поделбата на Македонија најгласноговорно, најангажирано било Македонското литературно другарство. Димитрија Чуповски уште во 1904 година во С. Петербург настапил со рефератот „За вековната национална самобитност на Македонските Словени“. Поради вонредните негови сознанија за него и за Другарството, Балканскиот сојуз бил најголемата опасност за Македонија. На 27 јуни 1912 година, Д.

Чуповски, Гаврил Константинович и Наце Димов поднесле за регистрација нов „Устав на Словеномакедонското национално-просветно друштво, Св. Кирил и Методиј“ со истите основни цели и задачи како од 1903 година „да го помага духовното преродување и обединување на Македонските Словени и нивното слободно национално-битово самоопределување“ (Ристовски, 2009: 61). Бидејќи, пак, руската влада го поддржувала Балканскиот сојуз, во чиј план влегувала и поделбата на Македонија, Друштвото не било регистрирано. Тие предупредувале, пропагирале, барале помош. На рускиот публицист Алекснадар Кон му изјавиле: Да, положбата е критична – во Македонија мириса на смрт. Единствениот спас на нашето дело, на нашата независност, а заедно со тоа и за спасот на Европа од војна, е замешувањето на Русија, но не во вид на поддршка на Словенскиот сојуз против Турција, ами во вид на морална поддршка на Македонија, на брз и на решителен притисок врз Турција за неодложно спроведување на реформите во Македонија... Самата победа на Словенскиот сојуз, ако се реализира, апсолутно е непожелна од словенско гледиште, затоа тоа ќе биде парастос на потомците на Кирила и Методија: ќе ја разделат Македонија на три дела и тоа ќе биде привремен триумф над нејзиното тело, но никој нема да биде задоволен: ќе се наложи да војуваат со соделачите и нема да има бел ден за Словените. Ако Русија му укаже поддршка на Словенскиот сојуз, што е малку веројатно, тогаш резултатите, бездруго, ќе бидат европска војна и поделба на Македонија“ (исто, 62).

На 26 септември 1912 година балканските монархии ја започнале „ослободителната“ војна против Турција, војната за Македонија. Македонија требала да се подели, да се направи ново геостратешко прегрупирање на европските сили. Поради ваквите настани, Друштвото започнало уште подиректна офанзива против овој чин. На 4 декември 1912 година Чуповски дошол во Скопје, откаде што заминал за Велес, каде со Петар Попарсов, Алексо Маргулков, Ризо Ризов, Крум Зографов, Ангел Коробар, Јован Попјорданов, учителот Елезов, Димитар Ничев, Попгошев и други, на Свети Арангел во куќата на Коробаровци, ја одржал историската Општомакедонска конференција, на која било решено да се испратат претставници на Лондонската мировна конференција како и во Париз за да дејствуваат за зачувување на целостта на Македонија, а на Македонската колонија во Петроград ѝ било дадено полномошно да ја застапува македонската кауза пред Европа (исто, 69). Потоа, веднаш по враќањето во Русија, Чуповски напишал статија, која била објавена на 27 јануари 1913 година во в. „Гражданин“ во која истакнал дека сојузниците поставиле своја окупаторска власт и дека јасно се гледало дека таа во однос на македонското население т.е. дека последното ропство во Македонија „го заменила со уште полошо, не само политичко, туку и духовно, притоа тројно“ (исто, 70). Чуповски нагласил дека положбата станала неподносливо тешка и дека окупаторските власти со драконски мерки се бореле да добијат од населението изневера на својата националност, своето име и на своите завети во името на кои овој

народ се борел за слобода. За да не се дознае вистината, окупаторските власти применувале такви мерки какви што историјата уште не знаела: целото население било осудено на интернација, без право за патување не само надвор од границите на Македонија, туку и за премин од еден град во друг. Во продолжение Чуповски истакнал дека македонските раководители на четите и војводите и самите четници што до вчера се бореле рамо до рамо со сојузниците против заедничкиот непријател, сега станале предмет за гонење од страна на истите тие окупаторски власти. За еден збор изречен на кого и да е од нив во полза на неделивоста на Македонија и за нејзина политичка слобода, тие биле подложувани на гонења, мачења и убиства (исто, 70).

Чуповски го согледал и раздорот меѓу сојузничките сили, а како резултат на тоа и Втората балканска војна. Тој истакнал дека меѓу Бугарите и Грците веќе дошло до отворени судири заради градовите Солун, Драма, Кавал и други населени пунктови во Македонија. Исто така, тој го истакнал и судирот меѓу Бугарите и Србите за Охрид, Битола, Прилеп, Велес и за други градови. Нивното наводно единство, според него, било само од потребата за склучување мир со Турција. Затоа, за да се избегнат новите конфликти, тој предлагал балканските сојузници да ѝ го дадат правото за самоопределување на Македонија и да создадат здрави основи за постоење на сојузништвото.

„Внатрешните меѓусловенски раздори на балканските држави се поопасни од сплетките на нивните многубројни надворешни непријатели. Ропството под родниот брат за Македонија ќе биде исто толку тешко колку и ропството под инородецот или иноверецот“ (исто, 70).

Членовите на Македонската колонија свесни за последиците од ваквата политика не мирувале. Тие биле максимално ангажирани околу правилното решавање на македонското прашање т.е. тие биле децидно против поделбата на Македонија. Нивните огласувања по однос на ова прашање биле бележити скоро секојдневно. Секако, тие предизивкувале бурни реакции не само меѓу руската туку и меѓу европската јавност. Една таква статија, која предизивикала верижна реакција била и програмската статија „Опасен експеримент“ објавена на 3 февруари 1913 година од Г. А. Георгиев (некогашен член т.е. основач на Македонската лига во Русе) во органот на словенофилите Славјански известија (Славјанаскія извѣстія). Бурната реакција била предизвикана уште со самиот наслов, па по еден месец, авторот објавил нова статија насловена „За Македонија и Македонците“ (исто, 71).

Од историско значење за македонскиот народ односно за македонската историја воопшто е објавувањето на првиот „Меморандум за независноста на Македонија“ на 1 март 1913 година од страна на Македонската колонија. Меморандумот бил испратен до англискиот министер за надворешни работи сер Едвард Греј, до амбасадорите на големите сили во Лондон, каде што се одржувала Конференцијата за мир со Турција и бил публикуван во повеќе периодични изданија во Русија. Во него е истакнато следното: Во точка еден, најпрвин, била истакната девизата

на Македонската колонија „Македонија за Македонците“. Потоа, нагласено е дека се протестира против поделбата на Македонија од страна на Бугарија, Србија и Грција; дека Македонската колонија е против нејзиното распарчување бидејќи Македонија стои на исто културно ниво со нив и дека по бројот на населението (три и пол милиони жители) е поголема од Србија и од Грција поодделно. Тие се изјасниле дека не можеле да го гледаат закопувањето и уништувањето на политичкиот и на духовниот живот на целата нација, на закопот на татаковината на Светите

„Кирил и Методија. По дележот на братска Полска, поделбата на Македонија и тоа од нашите словенски браќа е нечовечен акт во историјата на народите, грубо насилство врз правата на човекот, позор и срам за целото словенство.

Турското ропство е заменето со христијанско ропство. Но, не е далечен оној судбоносен час, тој веќе се приближува, кога Македонците отворено ќе му кажат на целиот свет: „Поарно е да умреме во борбата за својата слобода, отколку, пак, да живееме во срамно ропство“. Потоа, во точката два е истакнато барањето на македонскиот народ, Македонија во нејзините географски, етнички, историски и економско-културни граници да остане единствена, неделива, независна балканска држава. Во точка три барале во блиска иднина, врз основа на општи избори, да биде свикано Македонско народно собрание во Солун заради подробна разработка на внатрешната изградба на државата и за определување на своите односи спрема соседните народи (исто, 73).

Потоа, веднаш на 4 март 1913 година, Наце Димов го одржал предавањето „Македонија во минатото, сегашноста и иднината“ во Петербуршкото словенско благотворно друштво, кое било и отпечатено како посебно издание.

Вонредно значаен настан е и објавувањето на македонски јазик, во боја, на првата национална карта под наслов „Карта Македонија по програмата на македонските народници“ од страна на Д. Д. Павле Чуповски кон крајот на март 1913 година. Картата, како и Меморандумот, била испратена до Лондонската конференција, до дипломатските претставници и до видни јавни личности. Картата јасно ја одбележува посебноста на македонскиот народ.

И по овој чин, офанзивата на Чуповски против поделбата на Македонија продолжила. Следувала неговата статија „Македонската држава“ објавена на 21 април 1913 година во в. „Славјанин“ во која тој истакнал дека мислата на Меморандумот е мисла на целиот македонски народ. Свесен дека поделбата претстои, Чуповски истакнал дека „Македонија, и од историско и од етнографско гледиште, претставува единствено тело и не може доброволно да го заврши своето многувековно постоење, согласувајќи се на раздробување“. Во продолжение тој ја истакнал самобитноста на македонскиот народ, неговото постоење уште кога за Бугарите историјата малку знаела, а Срби уште немало на Балканскиот полуостров. „Чудно ли е

што Македонците, живеејќи повеќе од 1500 години на едно место, во еднакви услови и наполно одвоен живот, си изградиле своја култура, свои обичаи, идеали, јазик?... Зошто секој од постојните народи има право на таква култура, само не Македонците?“ За мешаноста на населението, тој истакнал дека ако се отфрли малиот процент несловени, тогаш целото македонско население ќе се покаже еднообразно и по јазик и по обичаи. Затоа, во продолжението истакнувајќи дека Бугарите не дозволувале во Македонија да постојат Срби, а Србите, пак, Бугари, тој го поставил прашањето „Сепак, може ли да се допушти еден народ во едно и исто време да биде и бугарски, и српски и грчки?“ Одоговорот го гледа во големодржавната политика на заинтересираните страни „за заграбување на Македонија“ (исто, 75-77).

Во оваа вонредна статија, Чуповски во образложението за македонската држава бележи и за македонскиот златен век, кој бил за време на царувањето на царот Самоил (10-11 век) т.е. „тогаш кога некои балкански држави уште не биле дури ни организирани“, за учеството на Македонците во ослободителните војни против Турција, преку кои ја извојувале својата слобода. Во однос на зачувувањето на независноста на Македонија и на нејзината целокупност, Чуповски смета дека тоа е еднакво корисно за сите балкански народности и држави. Тој истакнал дека поделбата освен што ќе предизвика енергично спротивставување од страна на Македонците, ќе доведе и до меѓусебна крвава борба меѓу сојузниците. Во месеците април и мај, Чуповски одржал говори т.е. настапил со реферати, објавил низа статии, како на пример: „Неделивата и независна Македонија“, „Во заштита на Македонија“, „Мајка или макеа“, „Бугарија и Македонија“, „Македонија и Србија“ итн. Во текот на мај започнале да излегуваат написи за неделива и за независна Македонија не само од македонско, туку и од руско гледиште. Но, сето тоа не влијаело врз руската политика. На 7 јуни 1913 година бил објавен вториот „Меморандум на Македонците“ во кој било истакнато најправилно дека Македонија е населена со еднородно словенско племе што си има своја историја, свој бит, своја некогашна државност, па затоа и право на самоопределување и дека таа мора да биде самостојна држава, одделна рамноправна единица на Балканскиот сојуз. Воедно било истакнато и барањето за обнова на древната Охридска автокефална црква на која ќе ѝ биде овозможено да стапи во канонски врски со другите православни цркви, а во Солун да биде свикано народно претставништво (национално основачко собрание) (исто, 80).

Македонската колонија го афирмирала и настапувала под слоганот на Наце Димов дека како пацифист бил против војната, а како Македонец – против поделбата на Македонија (исто, 82).

По однос на ова прашање, своите ставови ги бележел и Димо Хаџи Димов во своите публицистички трудови како на пример „Македонското ослободително дело“, „Македонското прашање“, „Значењето на Мирцштегските реформи“ и други. Интересно е да забележиме дека речиси сите одлуки што биле носени на разните бројни договори, преговори и

конференции на големите сили од средината на 19 век па натаму, Димо Хаџи Димов ги изнесол во Мирџштегските реформи (труд објавен во „Революционерен лист“, 30. 08. 1904) и го гледал излезот односно под нив го подразбирал „осигурувањето на целокупноста на Македонија, доближувањето на Европа преку нејзините непосредни органи до поробената маса, подземањето на македонското прашање од Европа и признавањето на населението за елемент што се бори за правда“ (Димов, 1974: 127). Бидејќи, тој согледувајќи ја состојбата во Македонија за која истакнал дека во неа толку силно се крстосувале интересите на многу држави и државички, поради што Организацијата која секогаш го сознавала тоа, никогаш не можела да биде ослободена од стравот дека нејзиниот идеал еден ден може да биде погазен и македонското прашање да се реши преку распарчувањето на делови на живото тело на несреќната земја или преку окупација засекогаш од страна на некоја од најзаинтересираните големи сили, каква што е, на пример, Австрија (исто, 125-126). И македонските револуционери – социјалисти во своите повици ја предвидувале поделбата на Македонија. Во 1896 година, во Повикот до Македонскиот работен народ тие истакнале дека Европа им се потсмева на поробените и на ограбуваните Македонци и дека тие треба да се заложат за ослободување не само од султанот и од неговите сателити, туку и од секаков кнез или цар, од секаква друга власт, а народот да биде господар на себе (*Историска вистина*, 1981: 21-22). Нивната *Програма* од 1898 година е насловена „Сакаме Македонија да биде за Македонците“ и во неа тие барале политичка слобода и автономија на Македонија со што ќе се стави крај на борбите меѓу балканските државички, како и да се ослободиме од шовинистичките пропаганди кои го задушуваат политичкото ослободување (исто, 22-24).

Во 1900 година, од Македонската работничка библиотека – Софија е забележан записот „Македонија и каде е надежта“. Во него е истакнато дека за Македонија се слуша ограбувачки повик од север, од запад, од југ, при што ограбувачите извикувале дека Македонија е нивна, па пееле огрбувачки мелодии и пееле за ропството, што ќе ѝ го дадат на Македонија по нејзиното ослободување од турското угнетување, насочувајќи стиснати тупаници кон секого, што се осмелува да изрази иста завојувачка желба кон Македонија. „... та требаше сега да дојдат да се подигнуваат со твојата зла судбина и луѓето (Бугари, Срби и Грци и др.), кои имаат претензија за твоите браќа и како грабливи ѕверови сакаат да се нафрлуваат врз твоето измачено тело, за да можат да ги ишмукаат животните сокови што ги носиш во силните мускули на своите синови и во пазувите на своите плодносни полиња!... Да, твоите страдања, велика маченице, во почетокот на 20 век, век на цивилизацијата и мирот, уште не завршиле и не мисли дека со премавнувањето на султанското угнетување ти се ослободуваш од секакво угнетување! Не, твоите родни браќа ти подготвуваат венец со трње со кој ќе ја покријат твојата крвава глава и ќе почнат нова епоха на твојот живот на страдањата... Нека разберат

сите дека борбата меѓу Србите, Бугарите, Грците и др. е за завојувањето на Македонија, а не за нејзината слобода (исто, 37-39).

Но, и покрај сите апели, барања, меморандуми, карти итн., Македонија беше поделена. Според зборовите на г. Венизелос, владите на европските сили и на балканските држави биле дојдени во Букурешт во 1913 година, со силна желба брзо да склучат траен мир заснован врз правична рамнотежа, во градот, кој според зборовите на бугарскиот претставник г. Тончев, во кој секогаш доминантно било европското сфаќање на работите (Македонија во билатералните..., 2000: 189).

Одлуката ја донесле европските сили, балканските сојузници, односно ја донесе Другиот. Притоа, не се почитувало ниту правото на исказ, ниту правото на демократија, ниту хуманоста, ниту минималната човечност.

Литература:

Димов, Хаџи Димо, (1974), *Македонското прашање*, Скопје, Мисла.

Историска вистина (Прогресивната општествена јавност во Бугарија и во Пиринска Македонија за македонското национално прашање 1896-1956), (1981), Избор и редакција: Перо Коробар, Орде Ивановски, Скопје, Култура.

Македонскиот деветнаесетти век 1800-1902, (2007), Скопје, МИ-АН.

Македонија во билатералните и во мултилатералните договори на балканските држави 1861-1913. Документи (2000), Редакција и коментар: Михајло Миновски, Архив на Македонија, Филозофски факултет, Скопје, Матица македонска.

Мисирков, Петков Крсте, (2003), *За македонците работи*, Скопје, Табернакул.

Ристовски, Блаже, (2009), *Димитрија Чуповски и македонската национална свест*, Скопје, Плус Продукција.

Тодоровски, Гане, (1990), *Книга нашинска сиреч славјанска*, Скопје, Македонска книга.

**MACEDONIAN VOICE IN THE PAST
AGAINST THE DIVISION OF MACEDONIA
(One hundred years from the Bucharest Agreement)**

Valentina Mironska-Hristovska

Summary

The Balkan alliance began "liberation" war against Turkey in September 1912. In fact it was a war for the territory of Macedonia, because they wanted to split Macedonian territory between them. In the same time it was the new geo-strategic realignment of European forces. After the First Balkan War, Bulgaria was not content with the agreement, whereto began the Second Balkan War. The War finished with the Bucharest Peace Agreement with which Macedonia was divided between Greece, Serbia, Bulgaria, and later, a small part was given to Albania. Before these events, these Agreement, Macedonian educators, reformists, intellectuals and revolutionaries, were writing, appealed, acted against the division of Macedonia. The basic requirement for precise resolution of the Macedonian issue was the slogan of the 19th century „Macedonia for Macedonians“. The Macedonian colony in St. Petersburg, headed by Dimitrija Chupovski was the most engaged on the Macedonian issue in the period of 1912-1913. They published the first "Memorandum of Macedonia's independence". D. Chupovski published in Macedonian language the first national color map entitled "Map of Macedonia by the Macedonian program nation". They have sent it to London Peace Agreement and to every diplomatic representative, but it was unsuccessful.

ЈАНКА КАНЕВЧЕВА И МАКЕДОНСКОТО ЖЕНСКО ДВИЖЕЊЕ (XIX-XX ВЕК)

м-р Славчо Ковилоски

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

Клучни зборови: Јанка Каневчева, феминистичко движење, револуција
Keywords: Yanka Kanevcheva, feminist movement, revolution

Перцепцијата за жената во Македонија во XIX век како затворена, традиционална и неписмена домаќинка на македонското семејство полака исчезнува со откривањето и со презентирањето материјали кои покажуваат значителни активности на жените на повеќе полиња: образование, револуционерна борба, литература. Во тој контекст, израснувањето на жената како индивидуа во традиционално патријархалната средина бил исклучителен подвиг. Подоцна, со зголемувањето на бројот на просветните работнички, образованите жени формирале свои групи или друштва кои најчесто биле од просветно-револуционерен карактер.

Една таква група била создадена од Славка Чакова (или Чакарова) од Струга. Таа, во родниот град го создала женското друштво „Светлина“ заедно со Костадина Хацова. Чакова подоцна заминала во Охрид како учителка и таму формирала нова женска група во која влегле поголем број жени револуционерки меѓу кои: Василка Размова, Поликсена Мосихова, Костадина Бојациева и др. По извесен период поминат во Охрид, Чакова својата просветна дејност ја продолжила во Скопје, каде повторно било формирано женско друштво во кое влегле Амалија Примџанова, Љуба Купева од Велес, како и Јанка Каневчева (Движението отсамъ Вардара и борбата съ върховиститѣ, 1927: 189). Каневчева во тој период во Скопје, слично како и Чакова, извршувала учителска должност.

Јанка, позната и како Јустинијана Каневчева, била родена во Охрид во 1878 година. По завршувањето на образованието, таа ја прифатила учителската професија, истовремено поддржувајќи и помагајќи го македонското револуционерно дело. Ја поддржувала работата на ТМОРО испраќајќи облека за четите, писма и др. По доаѓањето во Скопје, влегла во кругот на просветни жени кои правеле обиди да се вклучат во јавниот и во револуционерниот живот, а најмногу благодарение на веќе искусната во организациските работи, Славка Чакова. Нејзината биографија, покрај со револуционерната дејност, се поврзува и со податокот дека таа била љубената

жена на Гоце Делчев. Подоцна, по смртта на Делчев, Каневчева се омажила за Михаил Герциков. Со него ја добила ќерката Магда. Јанка или Јустинијана Каневчева починала по завршувањето на Првата светска војна, на 3 март 1920 година, од туберкулоза.

Каневчева била еманципирана жена, која будно ги следела домашните и светските случувања. Врз градењето на ставовите на Каневчева најмногу влијаел фактот што била образувана и живеела во голем градски центар, како што била Софија. Згора на тоа, во Солун веќе функционираше женска гимназија „(Свето) Благовештение“, која постоела од почетокот на 80-те години на XIX век (Албумъ-Алманахъ Македонија, 1931: одделъ VII, 89). Оттаму произлегле кадри, кои можеле да влијаат врз средината, за таа да почне, макар и бавно, да ги менува ставовите во врска со жените. Во Софија, Каневчева веќе била запознаена со феминизмот и со борбата за права на жените (терминот „феминизам“ за прв пат бил создаден од францускиот филозоф Шарл Фурие во 1837 година, но неговата примена и употреба започнала во Франција и во Холандија во 1872 година). Идеологијата на феминизмот, во основата, ја има целта за подобрување на правата на жените во општеството, а Каневчева, секако, била запознаена со таа борба, па активно зела учество во неа.

Што се однесува до творештвото (литература, публицистика), досега таа не беше позната како автор на пишан текст. Како таква, неа ја сретнуваме потпишана под иницијалите Ј. К-ва и тоа во списанието „Свето дело“. На страниците на ова списание („македонско списание“, како што стои под насловната страна), таа е застапена со два текста: првиот е „Ослободителното дело и нашата жена“, а вториот е насловен како „Македонската кауза и феминизмот“. Текстовите се објавени во рубриката „Политика“. Списанието под редакција на Иван Димитров излегувало во Кустендил, во издание и печат на „Бр. Г. Дјулгерови“. Како што може да се види од самите наслови на статиите на Каневчева, станувало збор за мошне храбра одлука на издавачот да ги објави нив, а уште похрабра била одлуката на Јанка Каневчева да ги подготви и да ги предаде за печат, бидејќи тие обработувале несекојдневна тема за правата и должностите на жената во тогашниот затворен машки свет. Со самото појавување на овие два текста, нивната авторка барала и се чувствувала слободна, јавно да ги произнесе своите ставови во врска со женското прашање. Во дадениот период во Македонија, па и на Балканот, речиси било невозможно да се покрене иницијатива, барем и за дискусија во однос на ова прашање.

Текстот „Ослободителното дело и нашата жена“ е објавен во книшка III, декември 1902 година и се наоѓа од 140 до 142 страница. Во него, Каневчева го открила и го објаснила она што долго пред тоа и во практика го спроведувала: учеството во револуционерната борба. Во кратки црти ја опишала тешката положба на населението во Македонија. Нагласила дека за помош на „браќата и сестрите отаде Рила и Родопите“ биле основани разни дружини, се организирале вечеринки и лотарии, а во тие настани земале

учество и жените. „При сè што современата состојба на животот ја прави нашата жена обезбедена и сигурна од туѓи посегања, таа не може да не си го приспомнува со трепет она ужасно минато, кога Турчинот располагаше со нејзината чест и иднина, кога таа беше незаштитена жртва на неговата суровост и свирепост. Таа не може да ги извади од умот црните спомени од онаа грозна ропска епоха – епоха на оган и разурнувања, на грабеж и насилства, на анархија, ужас и несправност, кога сè будно и невино стенкаше под неподносливиот терор на крвавиот тиранин“ (Свято дѣло, 1902: 140). Затоа, пишува таа, „во многу македонско-одрински друштва фигурираат имињата на ред интелегентни жени, кои еднакво со мажите се грижат и живо работат за општествениот прогрес на ослободителното дело“ (Свято дѣло, 1902: 141). Таа набројува неколку од најактивните жени учеснички во делото (Бахметиева, Јанкова, Демикатанова, Караогланова) и истакнува дека, макар што сè уште бројот на жените не е толку голем, сепак, со нивното учество се подигнал престижот на ослободителното дело. Со вклучување на повеќе жени во револуционерното движење, пишува таа, би се дал поттик и понатаму да се работи за ослободувањето на земјата. Исто така, тоа би го кренало и духот и енергијата не само на самопожртвуваните борци, туку воопшто и на самото население. Жените, како и мажите, го популаризирале делото, собирале материјална помош, подготвувале облека и храна, односно, правеле сè што можеле за да придонесат за ослободувањето на својата поробена татковина.

„Штом еднаш жената влегла во редовите на организацијата, ослободителното дело станува веќе општонародно; тоа еднакво се раширува и во машкото и во женското општество; тоа проникнува длабоко во душата на целата народна маса и ние веќе не можеме да гледаме на него како на партизанска, шовинистичка врева, а – како на дело со културни идеали и хуманитарни побуди“ (Свято дѣло, 1902: 141). Ставот на Каневчева е дека само со учеството на жената во ослободителното движење, тоа ќе стане масовно и ќе може да се нарече такво. Таа изнесува и една револуционерна идеја: делото ќе има голема полза од жената, не само ако таа стапи во редовите на револуционерната организација, туку и ако застане „на чело на револуционерното движење!“. Во тој случај, продолжува таа, „колку привлечна, примамлива би била револуционерната идеја и во каков размер би се зголемила машката срдечна преданост кон делото, кога мажите ќе видат дека со нив работат и жените!“ (Свято дѣло, 1902: 142).

Вториот текст објавен во списанието „Свето дело“ е насловен како „Македонската кауза и феминизмот“, во книшка IV и V, без означување на месецот и годината, од 219 до 221 страница. Земајќи предвид дека станува збор за месечно списание и дека бројот III излегол во декември 1902 година, логичен е заклучокот дека броевите IV и V излегле во 1903 година. Веќе следниот број VI е регистриран во март 1903 година. Овој текст на Каневчева е подиректен, поотворен, со појасно искажани ставови и очигледно под

влијание на светското женско движење. Уште во воведниот дел, таа пишува: „како одделна единка или како дел од општествениот организам, жената е повикана да ја игра онаа општествена улога во животот на народите, која ѝ е препишана од самата природа. А самата природа на нештата и животот не водат кон заклучокот дека жената треба да стане една општествена функција со сите права, задолженија и одговорности“ (Свято дѣло, 1903: 219). Жената, според неа, имала голема улога во борбата против големите социјални неправди и, воопшто, против војната. Во таа смисла, на одржаниот Светски женски сојуз на Парискиот митинг за македонското дело, било истакнато дека за да исчезнат сите крвопролевања „ни требаат *сите жени* (подвлечено во оригиналот – б. м.), без исклучок, скромни и големи, бедни и богати, несреќни и среќливи. Сите треба да дојдат на помош, да ги соединат силите со нашите, да се потрудат со сите средства да помогнат на делото...“ (Свято дѣло, 1903: 219). Каневчева цитира дел од тој извештај на Светскиот женски сојуз по повод „македонското дело“, што значи, таа морала да биде запознаена со работата на Сојузот, со неговите активности и барања. Секако, и со погоре наведениот документ, кој морала да го има добиено, директно или индиректно. Останува и можноста таа да била претплатена на весник или на списание кое ја објавила таа вест, па ја употребила информацијата во подготовката на својот текст. Единствено така можела да си дозволи да цитира дел од барањата на Сојузот. Во секој случај, таа будно ги следела случувањата со женското движење во светски рамки.

Осврнувајќи се на крвопролевањата и на војните, Каневчева сметала дека за надминување на таа состојба требало да се пропагира идејата за општо побратимување, а следствено на тоа првенствена грижа требало да биде искоренувањето на ропството. Жената, по природа, била повикана да игра општествено-политичка улога во животот на народите и да проникнува во нивната судбина, смета авторката на статијата „Македонската кауза и феминизмот“. Понатаму, таа го повторува ставот од текстот „Ослободителното дело и нашата жена“, дека македонската кауза е дело не само на мажот, туку и на жената. Причината била добро позната, а тоа била борбата против страдањата на македонското население под османлиска власт: „ако пак има народ кој најмногу има потреба од мир, тоа, несомнено е македонскиот“ (Свято дѣло, 1903: 220).

Каневчева, како „жена, мајка или сестра“ не можела да ги игнорира страдањата на сопствениот народ. Не можела да ѝ откаже на „робинката која денес умира под остријата на турскиот јатаган“. Таа се сметала задолжена да работи на ослободителното дело, но и да работи за ослободување на жената од нејзините општествени стеги. Отворено се залагала, македонската кауза да ја прифатат сите жени и да работат за нејзина популаризација меѓу нивните другарки и меѓу широките народни маси. Таа ја завршува статијата со зборовите: „Сите жени нека притекнат на помош, сите да се оддадат на должноста на Ослободителното дело, чија цел е, освен културната иднина на сега поробените земји, но и на онаа на Балканскиот полуостров воопшто, т.е.

– воспоставување на еден друг политичко-економски и социјален режим, за да може и робинката да се зафати за својата работа, за да стане фактор на големото дело за реализирање на целите и на задачите на феминизмот“ (Свято дѣло, 1903: 221). На овој начин, Јанка Каневчева го продолжила делото на учените Македонки, како на пример, на Славка Динкова (1848-1878), „која се пројавила како публицист и поетеса и која била прилично активна во просветителско-културната дејност во Македонија“ (Миронска-Христовска, 2012: 4), на Царевна Миладинова Алексиева, на Славка Палашева и др. Овој период на менување на патријархалниот дух на македонските семејства, несомнено, бил повлијаен од енергијата и од силата на волјата на овие жени. Каневчева упорно барала масовно вклучување на жените во револуционерното движење на каков било начин. Таа, исто така, се залагала за раскинување на едностраните сфаќања дека револуцијата им припаѓа само на мажите, па дури излегла и со една, за тоа време, радикална идеја, со која се залагала на чело на ТМОРО да застане жена. Овие две кратки статии, укажуваат дека македонската жена од крајот на XIX и од почетокот на XX век не била само нем набљудувач на настаните кои се одвивале околу неа, туку таа барала и нејзино вклучување во нив.

Литература:

Албумъ-Алманахъ Македония: (1931), София.

Движението отсамъ Вардара и борбата съ върховиститъ по спомени на Яне Сандански, Черньо Пъевъ, Сава Михайловъ, Хр. Кулеви, Ив. Анастасовъ Гърчето, Петъръ Хр. Юруковъ и Никола Пушкиаровъ, Материяли за историята на македонското освободително движење, книга VII: (1927), съобщава Л. Милетичъ, МНИ, София.

Кандиларов, Георги: (1930). *Българските гимназии и основни училища в Солун*, МНИ, София.

Миронска-Христовска, Валентина: (2012), *Жената во македонските литературни творби во 19 век*, Спектар, бр. 59, Институт за македонска литература, Скопје.

Ю. К-ва: (1902), *Освободителното дѣло и нашата жена*, Свято дѣло, книжка III, редакторъ Иванъ Димитровъ, Кюстендил.

Ю. К-ва: (1903), *Македонската кауза и феминизма*, Свято дѣло, книжка IV и V: (1903). Редакторъ Иванъ Димитровъ, Кюстендил.

**YANKA KANEVCHEVA AND THE MACEDONIAN WOMEN
MOVEMENT
(XIX-XX CENTURY)**

Slavco Koviloski

Summary

Yanka Kanevcheva was a Macedonian intellectual. She was known as Goce Delchev's greatest love. She participated actively in the Macedonian revolutionary movement. She was pointing out vocally the need for a bigger participation of the women in the public life and the revolutionary movement as well. In this study two articles of her related to the Macedonian movement for freedom are being discussed.

**СОВРЕМЕНА МАКЕДОНСКА КНИЖЕВНОСТ
CONTEMPORARY MACEDONIAN LITERATURE**

ВАМПИРОТ КАКО ДРУГОСТ ВО МАКЕДОНСКАТА КНИЖЕВНОСТ

д-р Ана Кечан

Факултет за странски јазици при Универзитетот ФОН – Скопје

Клучни зборови: вампир, Другиот/Другост, македонски, фолклор, книжевност.

Keywords: vampire, the Other/Otherness, Macedonian, folklore, literature.

И покрај големата распространетост и присутност на вампирот во македонскиот фолклор, книжевните дела кои го имаат употребено вампирот како лик не се многубројни. Во книжевните дела каде што го наоѓаме вампирот, тој е оформен врз база на фолклорните карактеристики од кои ретко се отстапува – тој ја има улогата на фантазматско суштество од преданијата, кое се враќа од мртвите и предизвикува страв, штета и смрт.

За потребите на овој есеј, ние ќе се задржиме на прозните дела во кои го среќаваме вампирот, а во делата кои ќе ги разгледаме најзастапени се фолклорните елементи, иако постојат и одредени дистанцирања од таа основа: вампирските раскази на Марко Цепенков во деветтиот том од *Македонски народни умотворби*, во делот наречен *Народни верувања, кобења и обичаи*; расказот *Вампир* на Петре М. Андреевски; и романот *Легионите на Свети Адофонис* на Славко Јаневски.

Анализата на делата ќе покаже дека вампирот е олицетворение на Другиот или, поконкретно, на следниве негови карактеристики:

1. Другиот е најчесто тугинец, опасен, чуден = деструктивен елемент;
Другиот го создава идентитетот на една група = конструктивен елемент.
2. Другиот е најчесто доживуван како закана и предизвикува страв и омраза;
Другиот, истовремено, ни дава слика за себеси и за нашето општество.
3. Другиот е проекција на нашите потиснати стравови;
Другиот е проекција на нашите потиснати желби.

Најзначајно место во македонската народна книжевност му припаѓа на Марко Цепенков. Во текстовите, кои тој ги има собрано, можеме да најдеме и такви во кои наоѓаме различни натприродни суштества, меѓу кои е и вампирот. Пред да се осврнеме на вампирот кај Цепенков, да напоменеме зошто тие се вклучени во овој есеј, иако за нив првенствено се мисли дека се приказни, а не книжевни дела. Тука ќе ги наведеме мислењата на Влада

Урошевиќ и на Блаже Конески, кои увиделе дека овие текстови не се приказни поради фактот што не ја следат традицијата на безличен раскажувач, безвременско раскажување, неодреден простор и типизирани јунаци, па затоа Влада Урошевиќ и ќе ги нарече раскази.¹ Во овие раскази, Марко Цепенков наведува имиња на луѓе кои живееле во определено време, а може да се воочи и личниот став на Цепенков, кој престанува да биде само раскажувач, туку и писател, прозаист.

Второ, иако Влада Урошевиќ вели дека „и кога зборуваат за суштества чиишто карактеристики не се совпаѓаат наполно со карактеристиките на вампирите, текстовите на Цепенков му припаѓаат несомнено на она што во народната митологија на Европа и во нејзините транспозиции во литературата се крштева со името вампиризам” (Урошевиќ, 2003:190), во овој труд ќе бидат разгледани само конкретните раскази за вампирите.

Една груба поделба на вампирите, во различни контексти, би изгледала вака:

Фолклорен вампир – реанимирано тело	Фолклорен вампир – дух	Книжевен вампир	Филмски вампир
Обвиткан со мртвовечки чаршав	Невидлив, но може да има темна форма или да наликува на покојникот	Изгледот зависи од авторот, но најчесто е во согласност со периодот	Модерен изглед, често со наметка
Подуен, црвен во лицето		Најчесто слаб и блед	Најчесто слаб и неприродно блед, но може да изгледа и нормално
Долги нокти и коса		Долги нокти и коса, но и нормален изглед	Модерен, нормален изглед
Остри заби – незадолжително очници		Остри заби – задолжително очници	Остри заби – задолжително очници
Цица крв	Цица енергија и сила, но и предизвикува	Цица крв, но и енергија и сила	Цица крв

¹Влада Урошевиќ, *Вампирските раскази на Цепенков. Книга за приказните на Марко Цепенков*. (Ред. Кирил Пенушлиски). Скопје: Матица македонска, 2003, стр. 189.

	материјална штета		
Се појавува само во телесна форма, не може да стане дух	Може само донекаде да се материјализира	Се појавува и во телесна и во бестелесна форма	Најчесто се појавува во телесна форма, ретко може и како дух
Напаѓа на јаве	Напаѓа во сон	Напаѓа и во сон и на јаве	Напаѓа на јаве
Натприродна физичка сила	Натприродна физичка сила	Многу други натприродни моќи	Многу други натприродни моќи

Тука би сакале да напоменеме дека од овие видови вампири, во македонската книжевност, пред сè, кај Цепенков и Андреевски вампирот е фолклорен, и тоа најчесто дух (а ретко реанимирано тело), кој налегнува луѓе, ја малтретира стоката, ги плаши селаните, и цица енергија. Вампир крвопијач и вистински книжевен вампир, пак, имаме кај Јаневски.

Во понатамошниот текст ќе се обидеме да ги покажеме паралелите помеѓу Другиот и вампирот, а ќе тргнеме од првата претпоставка за деструктивниот елемент на Другиот, односно вампирот. Многу лесно ќе најдеме примери за овој аспект во сите раскази на Цепенков. Деструктивноста е овде најчесто физичка, па вампирот ги напаѓа соселаните, семејството, животните или налегнува врз луѓе. Во расказите *За вампирите*, *Вампир во Велес* и *Вампир во Орид*, Цепенков ни дава слика за оној вид вампир кој се нарекува вампир-штетник²: фрлал камења по куќите и прозорците, тропал низ куќата, преместувал купови, им ја изгаснувал светлината, ги малтретирал животните. Во *За вампирите*, на пример, некојси Никола Т. Кртот „...камење врлаше по куќите, со грутки плитари врлаше по пенџерињата, му гасел виделото” (Цепенков, 1972: 112)³ или, пак, во *Вампир во Велес*, вампирот на стопанот „...му тропал по вратите, му врлал камење по куќата низ дворот; му превртувал садоите, му лулал детето во крошните, му лулал алиштата што му биле обесени по сидоите, на бруќето” (117).

Иако во расказите на Цепенков вампирот е најчесто соселанец и човек кој го знаат, а не е странец или туѓинец, сепак, (дури и додека биле живи) тие луѓе што се повампирувале не биле како останатите. Тој вели: „...мнозина во тоа време умрени мажи се свапируаа, и жени стари баби што знаеја во животта си да бајат и да врзуваат младоженци се чинеа вештици и одеа по

² Од цитатите што следат може лесно да се види дека овој вид на вампир наликува многу на духот-тропач или полтергајст.

³ Марко Цепенков: *Македонски народни умотворби*. Том 9. Скопје: Македонска книга, 1972, стр. 112.

куќите ноќе, кај што имаше мали дечиња во крошни, та им испивале крвта и умирале”(112).

Конструктивниот елемент, пак, е присутен во сите фолклорни преданија, па и во расказите на Цепенков. Бидејќи дејствието се случува во село, најчесто семејството се обединува со другите соселани и заедно го убиваат вампирот. Понекогаш, тој се вика и вампирција, но елементот на обединување против вампирот е, сепак, непроменет. На пример, во *Вампир во Крушоо*, сопругот од повампирената Катарина немал пари за вампирцијата, и „кога видоа комшиите оти немаат пари, беше му собрале од помеѓу ним десетина бели мецидии и беа го пуштиле во село Алданци, та беше пазарил еден вампирција...” (122).

Понатаму, втората претпоставка дека вампирот предизвикува страв и омраза е очигледна во ваквите фолклорни примери, иако од двата елемента, сепак, елементот на страв преовладува. На пример, во *За вампирите*, Цепенков вели:

„...откоа ќе ѝ‘ заплашеше луѓето арно, ќе си легнеа, и ќе се покриеја под покров од пусти страв. Така и јас се криев под покров и ноќе без мајка ми не излегуав понадвор од пусти страв што имав навечер...” (112)

Третата претпоставка, пак, е најинтересна во ваквите фолклорни примери, затоа што во фолклорот ретко станува збор за индивидуални потиснати стравови или желби, туку повеќе станува збор за колективни стравови и желби на луѓето од едно место или народ. Исто така, тука е повеќе потенциран елементот страв, а не желба. Во прв ред, станува збор за стравот од губење на душата, односно за опасноста во телото да се вселат лоши духови, или за стравот од казна за лоши дела, односно проклетство, при што душата е осудена да талка помеѓу овој и оној свет. За да ги дознаеме стравовите и желбите треба да го погледнеме не можеби толку самиот вампир, туку човекот кој станал вампир, односно каков бил тој човек додека бил жив и со тоа добиваме слика за Другоста, односно кој бил Другиот во дадениот контекст. Самиот Цепенков вели дека најчесто се „вештичаеле тие стари што знаеле да праат маѓиј” (121) или, пак, за жените се верувало дека се повампируваат бајачките и гледачките, што на некој начин ни го предочува стравот од ваквите луѓе, за кои се верувало дека имаат посебна дарба, и ни дава слика за тоа кој бил Другиот во македонскиот фолклор. Понатаму, ергените, некрстените луѓе, исто така, биле потенцијални жртви на повампирување. Сето ова ни дава слика дека најчесто се повампирувале луѓе кои на некој начин биле Други за време на животот, различни од своите соселани, а повампирувањето следело како казна за нивната различност.

Лидија Капушевска-Дракулевска во своето дело *Во лавиринтите на фантастиката* (1998) ги посочува најголемата желба и страв на македонскиот народ отелотворени во вампирот, преку два цитати: еден на Ана Радин, според која „светот на мртвите во фолклорот се јавува како резултат на желбата да се совлада опасноста и стравот од Непознатото...”

(127); и еден на Звонимир Костиќ, според кој „вампирот е суштество на смртта настанато од нашиот страв и обид да се договориме со смртта, или барем привремено да ја победиме” (127). Ова е разбирливо затоа што колку и да се менува вампирот, првата и основна карактеристика – фактот дека станува збор за мртовец кој се враќа меѓу живите – е најнепроменлива и најпостојана, што значи дека стравот од смртта (и стравот од мртвиот како Друг) е основен кога станува збор за вампирот.

Една од причините за станување вампир е и неисполнета желба, па така и се потврдува врската помеѓу желбата и вампирот. Таа желба е различна во секој поединечен случај, но, сепак, е доволно силна за да го врати мртвиот меѓу живите. Една од почестите желби која ја отелотворува вампирот е желбата за ослободување на сексуалноста, па и кај Цепенков имаме вампири кои налегнуваат жени и жени кои останувале бремени од вампири (и раѓале вампирџии), што може да се објасни како изговор за промискуитетот на некои жени, или едноставно за нивната желба за сексуално ослободување. Или, како што цитира Лидија Капушевска – Дракулевска, според Тихомир Ѓорѓевиќ:

„...некој се прогласува за вампир и како таков ноќе доаѓа кај својата или кај жена на некој неодамна умрен, како божем кај својата. Всушност, вампировата жена наместо вампирот прима некој друг со кого е во договор, а исплашениот примитивен народ не смее ништо да преземе”. (132)

Тоа што децата од тие врски, односно вампирџиите, подоцна се единствените кои можат да гледаат и да убиваат вампири, говори за дискриминација врз деца родени од грешна (вонбрачна) врска како Други, различни од останатите.

Следниот расказ што ќе го разгледаме е расказот *Вампир* од Петре М. Андреевски (1974)⁴. Во многу инстанции, сето она што го кажавме за вампирот кај Марко Цепенков се однесува и за вампирот кај Андреевски, бидејќи и тука станува збор за вампир кој во книжевноста доаѓа директно од фолклорот. И кај Андреевски, вампирот е од видот вампир-штетник, што значи дека деструктивниот елемент е, пред сè, физички. Сè почнува со смртта на Најден, а следи страв кој бил толку голем што луѓето „се тресеа како прачки над речен издув...а студени трпки им се качуваа од петиците до темето...” (Андреевски, 2002: 202). Вампирот Најден ги одградувал градините, за да влезат во нив говедата и да го газат зеленчукот или ги јавал коњите до изнемоштеност. Сепак, најмногу од сите во селото, неговото присуство го чувствува неговата сопруга, Најденица, чии ноќи биле најдолги кога Најден

„ѝ се качуваше по скалите, кога ѝ гребеше по прозорците, кога ѝ отвораше разни врати и вратничииња, кога ѝ ги распретуваше гламните во огништето...а леле, колку долги и мачни ноќи имаше

⁴ Петре М. Андреевски, *Сите лица на смртта*. Скопје: Табернакул, 2002.

кога ќе ѝ се вовлечеше во постелата, кога ќе ја налегнешеш тешка тежина.“ (203).

Овие описи одговараат во целост на активностите на вампирот-штетник. Таквиот вид на вампир секогаш најпрво ги напаѓа членовите на сопственото семејство.

Еден необичен деструктивен елемент на вампирот Најден Стојкојчин е неговата клептоманија. Тој почнува, преку ноќ, да краде од соселаните. Почнува со украдени шеќерчиња кои ѝ ги носи на Најденица, но продолжува да краде и снопје, тутун, јаболка, тикви, кромид, јајца, лешници. Ова е единствената отстапка од фолклорниот вампир, чија цел е „исмевање на вампирскиот мотив и поигрување со него“ (Капушевска-Дракулевска, 1998: 127).

Уште еден пример за деструктивноста на вампирот ја наоѓаме во фактот дека селаните ќе се свртат против Најденица, која, поради самиот факт што му е сопруга, ја заслужува нивната омраза, покажувајќи ни го добро познатиот феномен на префрлање на Другоста по асоцијација на невини, кои се во каков било однос со оној кој е означен како Друг. Понатаму, крајната физичка деструктивност на вампирот ја наоѓаме на крајот од расказот, кога со убиството на вампирот умира и неговата сопруга.

Конструктивниот елемент можеме да го најдеме во фактот дека соселаните се обединуваат и повикуваат вампирџија – единствениот човек кој може да го види и да го убие вампирот. Ова обединување не е единствениот конструктивен елемент. Станува збор за уште една отстапка од фолклорниот мотив. Кога наутро сопругата на Најден ги враќа работите кои Најден ги украде од соселаните претходната ноќ, таа ги враќа и работите што соселаните ги украде од други, па со тоа вампирот добива и улога на откривач на недела (кои биле вешто прикриени) и, во одредена смисла, и на делител на правда.

Ако тргнеме од втората претпоставка, токму клептоманијата на Најден ни дава слика за неговите соселани односно преку неговото крадење ние дознаваме дека селаните биле исто така крадци, прикривајќи ги своите злодела еден пред друг. Сликата, пак, за сопругата на Најден можеме да ја најдеме во фактот што таа умира кога тој е убиен, со што, според Бранимир Донат, ни открива „...слика на неуништливата љубов кон покојниот маж, љубов што останала закопана во срцето на жената“ (Исто).

Најден ја налегнува својата сопруга со што обајцата ја ослободуваат својата сексуалност по неговата смрт. Ова нè доведува до третата претпоставка за потиснатите стравови и желби. И кај Андреевски, вампирот ни ги предочува стравот од смртта, стравот од губење на саканиот/ата и желбата да се биде со нив по смртта, понатаму стравот од излегување на виделина на грешните дела, како и желбата за ослободување на сексуалноста.

Најголеми отстапки од фолклорниот мотив за вампирот и вистински книжевен вампир имаме кај Славко Јаневски во романот *Легионите на Свети Адофонис* (1978). Овој роман е дел од декалогијата *Кукулино*, која опфаќа

временски период од 14 столетија, т.е. од 701 до 2096 година. Јаневски во неа го открива трагичното историско ходочастије на едно племе низ тој период. Георги Старделов⁵, во неговата анализа на декалогијата, вели:

„Кукулино е, имено, такво место каде што се случува земната апокалипса, но во него апокалипсата иде од луѓето, не од Бога...дошло времето...кога настануваат земни катастрофи, потоци, суши, земјотреси; кога сонцето е црно, а месечината крвава; кога сè е оган; кога реките и морињата се претвораат во крв; кога паѓаат ѕвездите, а сонцето и земјата потемнуваат; кога по земјата врлуваат глупци, скакулци и скорпиони со осила во опашките; ...кога на небото се појавуваат разни знаци и кога се води безмилосна војна на земјата и на небото со секакви сеништа, вампири, чудовишта, али, змии; кога големата ламја, наречена ѓавол или сатана, која ја мами сета вселена, е соборена на земјата, па затоа тешко нам...кога мртвите се будат враќајќи се од морето во кое биле фрлени и кога смртта и адот исто така биле фрлени во него, но и кога по сето тоа апокалиптично случување се создава ново небо, нова земја, нов Ерусалим, во кој повеќе ќе нема човечка и морална нечистотија и проклетство.“ (14)

Овој подолг цитат беше наведен затоа што тој претставува еден вид опис на целата декалогија и она што може да го најдеме во неа. Иако на Кукулино може да гледаме како на село во падините на Скопска Црна Гора и како на синоним за Македонија, тоа може да го одразува и „трагичниот процес на македонското етничко, етичко и судбинско самоосознавање“ (12), па затоа се чини дека Јаневски продрел и многу подлабоко.

Од декалогијата, вториот, третиот и четвртиот роман, односно *Легионите на свети Адофонис*, *Кучешко распятие* и *Чекајќи чума*, како трилогија се познати под името *Миракули на грозомората*. Токму во оваа трилогија,

„...Јаневски ни го открива, лоцира, детерминира своето Кукулино не само како *spiritus loci* на човечката егзистенција и не само како историско место во кое се симболизира македонската национална, морална, ментална и историска структура низ столетијата, туку и како космички, како универзален простор на човечката драма под сонцето, како вкрстување на разни и различни светови, војски, владетели, цивилизации, философии...“ (101).

Романите од оваа трилогија претставуваат палимпсест на пронајдени записи на Борчило (*Легионите на свети Адофонис*), на Тимотеј (*Кучешко распятие*) и на Евтимие (*Чекајќи чума*). Од сите ликови на декалогијата на

⁵ Георги Старделов, *Македонска книжевност. Керубиново племе*. том 4. Скопје: Ѓурѓа, 2000.

Јаневски, еден е вампир, и тоа е Борчило, нараторот во првиот роман на трилогијата, низ чии записи ние стануваме сведоци за тоа што се случувало во Кукулино во текот на целите три столетија.

Во романот *Легионите на свети Адофонис*, на вампирот Борчило му е дадена нова улога – улогата на раскажувач, односно тука „наместо, како што е тоа вообичаено, светот да го фокусира и просудува за вампирот, како натприродна појава, овде се соочуваме со инверзија – токму вампирот Борчило го гледа, го фокусира светот ...” (Шелева, 1997: 133-134). Поради неговиот онтолошки статус на меѓупојава, кај него е возможна онтолошката несигурност на раскажувач по однос на неговиот предмет на раскажување и тоа ги овозожува подоцнежните чудесни ликови и дејствија. Тој свет, Кукулино, е фантастичен свет на кој му е потребен фантастичен раскажувач – Борчило само го рефлектира она што го гледа. Тој многу отстапува од типичниот вампир, како што животот во Кукулино отстапува од реалниот свет. Но, тој не е атипичен само поради својата улога на раскажувач, туку и поради својата природа: ако вампирот е крволочен и бесчувствителен, Борчило е ненасилен и меланхоличен.

Ако тргнеме од првата претпоставка и го побараме деструктивниот елемент кај Борчило, ќе забележиме дека неговата деструктивност како Друг е, пред сè, внатрешна: тој не фрла камења, ниту пак налегнува жени, односно не предизвикува никаква штета. Другоста која ја чувствува во себе/за себе е она што не му дава мир:

„Борчило сум, патешественик од столетие во столетие, живите ме знаат за мртов и бегаат од мене, мртвите не ме прифаќаат. Едните би да ме гонат со кол, другите ми бегаат. Вампир? Не знам. Немам трпеза, немам гроб. Престудено ми е во кожава, само под земјава ќе да ми е топло. Но, и земјава, скаменета, сура и подбивна, не се отвора.“ (Јаневски, 1989/90: 12-13).

Борчило ниту е како луѓето во Кукулино, ниту пак е типичен вампир. Таа двојна Другост го растргнува и тој не може да го најде својот мир. Единствени жртви на неговата глад се животните: лисци, лилјаци, стаорци. Тој ја трпи најголемата казна: не може да умре и вели:

„Надежите дека некој милосник ќе ми збрца в ребра глоцунов кол се изгубени. Вероисповеданието им забранува на луѓето да зачекорат во оваа тврдина на призраци, чија глава празнина свони во мене...“ (17).

Тоа дека Борчило е туѓинец за Кукулинци, изолиран како Друг, гледаме од фактот дека тој живее сам, во тврдина надвор од Кукулино, која во минатото била и „велмошко гнездо, и дом за војни и блудници, и студена ќелија за непокорени” (52). Но, како што вели самиот: „не ја оставам тврдинава и пак сум насекаде, напати и во самите луѓе...” (74), а во тврдината од „отворот за стрелци, мој единствен прозорец кон животот и кон светот” (25) тој го набљудува селото. Ова може да се преведе како изолација, маргинализација на Другиот, на кој не му е дозволен пристап во близина на не-Другите (гетоизација, дискриминација, ксенофобија).

Исто како и кај Цепенков, и кај Јаневски, за да ја најдеме сликата на Другиот треба да погледнеме какви биле вампирите како луѓе, за време на животот. Борчило не е туѓинец, но она што го прави Друг уште за време на животот е способноста за видовитост (способност што ќе ја задржи и по смртта). Тој самиот вели: „во третото лето след чудото, станав видовит“ (14) и претскажал дека ќе се родат четири машки близначиња, што и се случило, но децата биле убиени како пци, бидејќи „тогаш не се можеше во бој со споулавноста“ (14). Токму овој исказ ја сумира состојбата на неукниот народ, кој ги жигосувал сите различни. Понатаму, за време на животот, Борчило со својот учител Лот бил обвинет за ерес и предавство и затворен од тогашниот кнез, што било доволно некој да биде жигосан како Друг. Ни развратноста не му била туѓа и, можеби, затоа тој толку лесно ја препознава неа кај другите.

Конструктивен елемент речиси и да нема кај Борчило – нема обединување против него, ниту пак неговата Другост предизвикува ослободување; тој не ја прифаќа сопствената Другост. Нема дури ни потреба од обединување против вампирот, бидејќи тој не е непријателот, туку постои многу пострашен и посуров непријател, претставен преку ликовите на луѓето-стаорци Исајло и Рахила.

Ако тргнеме од втората претпоставка дека вампирот ни ја претставува сликата за нас и за нашето општество, тогаш Борчило ни ја дава сликата за Кукулино, а преку Кукулино и сликата за нашата земја, и, како што рековме, за универзумот во којшто постоиме.

Веќе рековме дека Борчило претставува меѓупојава која рефлектира еден меѓусвет – Кукулино и неговите отстапувања од типичниот вампир се во согласност со отстапувањата на Кукулино од реалниот свет. Во Кукулино се помешани сонот и јавето, исто како што се помешани и во свеста на Борчило, кој вели: „во мене и околу мене сè е измешано – сонот, јавето, настанот, гласот, сè и повеќе од сè...“ (74). Понатаму, Борчило го гледа Кукулино кое е прикажано „во хаос од пороци и очај, во меѓусебно ништење, како проколнато место обезглавено и распарчено со меѓи од недоразбирања“ (Старделов, 2000: 11). На сличен начин Борчило се доживува и себеси, „...во раскол со душата...“ (96).

Во случајот на Борчило имаме отстапувања од фолклорниот вампир и поради тоа што Борчило има стравови и желби, преку кои стануваме свесни за стравовите и желбите на Кукулинци. Тој вели:

„Над земја сум и копнеам по гроб, по некаква плоча што ќе ми ги прокрие коскиве и ќе се стави таму кај што сум можел да бидам иногда и одамна, пред пет десетлетија, пред шест, пред осум, пред цело столетие, далеку од денов и од черните чудеса во него.“ (Јаневски, 1998/90: 28).

Она што Борчило го чувствува е желбата за ослободување од наметнатата Другост и присиленоста да се живее (или подобро речено: да се егзистира) како Друг со полна свесност за таа сопствена Другост, при што

Борчило не сака да ја прифатат неа. Тој понатаму зборува и за своите стравови:

„Дејствително сум вампир што се морничави и има во себе свој страв од поинакви вампири, не како оние од селските сказанија што се гонат со лук, со крст и со низа од исушени петлови глави врху куќната врата, туку поинакви, можеби повеќе гибелни и громоморни.“ (28).

Во стравот на Борчило ние го чувствуваме ужасот на Кукулинци пред наездата на злото отелотворено во стаорците. И тоа не е обичен страв, туку страв кој достасува до најголемите длабочини на животниот корен, страв од смртта, од крајот, бидејќи „смртта не може да се убие“ (24).

Уште еден страв отелотворен од Исајло и Рахила, што Борчило го чувствува, е стравот од искушение. Кога Лот ќе го предвиди доаѓањето на стаорците, тој ќе рече: „ќе дојдат стаорци, ќе дојде искушение“ (103). Борчило стравува за Кукулинци затоа што знае дека тие се слаби и не можат да одолеат на искушението, што и се покажува точно, затоа што „глупавоста не го напушташе Кукулино“ (47), и тој знае дека „...ќе почне гибел и ќе слави пеколот во чест на пропаста човека...“ (77).

Но, тој го знае тоа, затоа што и самиот, да бил жив, би подлегнал на некои од искушенијата, како магијата на Рахила („Рахила маѓоса сè, човек, растение, камен“) (84), која на сите мажи во селото им го поматува умот со својата отворена сексуалност и демонска привлечност. Искушението од сексуалноста е само едно од многуте во кои гледаме (низ очите на Борчило) како паѓаат Кукулинци. Кога Исајло говори пред старешините, тој бара црквата да биде со негов лик, односно бара да биде славен како светител, а по барање на Рахила Кукулинци ја палат шумата, иако „шумите им се божества“ (83). Тие бараат Кукулинци да се откажат од своите богови, од својата верба; тие ја ставаат на искушение нивната верба. Уште еден страв, којшто Борчило го чувствува, е стравот од безумието во кое паѓаат Кукулинци и во кое дивјачки го убиваат монахот Апостол Умник.

Борчило, како Друг (и како меѓупојава) може да ја препознае Другоста во другиот и може да го види злото. Тој го насетува доаѓањето на стаорците, а по средбата со стаорецот Адофонис вели:

„Тој Адофонис ќе дојде утре во поинаква кожа, човечка, итар ќе е и питом, поитра ќе е неговата жена, двајца ќе се, никој не ќе знае дека само душите им се стаоречки. Не, не ќе дојдат, тие се веќе во Кукулино, козинавоста им е покриена со магија, бели се, обличие то им го знае или им го претчувствува некој од кого бега смртта, некој што е вампир. Некој? Јас, Борчило“ (51).

Сонот/сонувањето и неговата поврзаност со вампирот како време во кое потиснатите стравови и желби излегуваат на површина, но и како време кога умот е најподложен на темните сили, е многу присутен и во овој роман. Борчило самиот вели дека сонот и јавето му се измешани (74), а во миговите кога сонува, тој доживува мигновенија и вели дека „...вампирот и не може

поинаку, од оваа страна на животот е поинаку и не може да се сонува” (25), односно да се има нормален сон. Тој го сонува минатото, иднината, во сонот комуницира со Кукулинци и така сака да им помогне, затоа што „ноките не се темни, прозирни се” (75) и тој може сè да види. Во овој контекст, на Борчило, можеме да гледаме и како на една примарна совест, како на една Другост која е способна да гледа и да знае сè и која се обидува да ги предупреди Кукулинци, да ги заштити и да ги спаси од злото. Но, за жал, човековиот ум останува глув за неа.

Најпосле, можеме да заклучиме дека во македонската книжевност вампирот најчесто одговара на неговата фолклорна основа и најчесто не отстапува од неа, како во примерите со расказите на Марко Цепенков, каде што имаме типичен вампир-штетник, кој им создава проблеми на соселаните и на домашните. Сликата за Другиот ја наоѓаме во тоа што вампирите биле за време на својот живот: луѓе различни од другите, неприфатени или пакосни (деца родени во вонбрачна врска, стари моми и ергени, некрстени луѓе, жени кои се занимавале со баење и со прорекнување). Понатаму, тоа ни дава и една слика за животот на македонскиот народ и за тоа од што тој се плашел и во што верувал. Тука го имаме секогаш присутниот страв од смртта, од проколнатост и од осуденост на вечно талкање, но и желбата за ослободување од стегите на суеверната група и желбата да се биде различен.

Освен тоа, кај Петре М. Андреевски имаме типичен претставник на вампир од фолклорот, но со определени модификации. Тоа е вампир-штетник, кој е и клептоман. Но, со крадењето од своите соселани, тој ни ја открива нивната расипаност и скриени пороци. Тука повторно имаме слика за едно типично македонско село, каде што се кријат пороците и каде што соселаните се први во обединувањето против заедничкиот непријател. Но, имаме и желба да се биде со саканото лице и по смртта, како и желба за исполнување на љубовта.

Кај Славко Јаневски, пак, имаме вистински книжевен лик-вампир, кој е многу различен од фолклорниот вампир. Имаме недеструктивен, медитативен вампир, кој се бори против својата Другост и не ја прифаќа состојбата во која се наоѓа, а е осуден да го гледа светот и неговите жители, нивните стравови и желби, и да ни овозможи нам, низ неговите очи, да го видиме истиот тој свет од друг агол.

Македонскиот фолклор изобилува со преданија за вампири⁶ и во македонската книжевност таа фолклорна основа е најзастапена. Сепак, како што можеме да посведочиме во последните неколку децении, книжевниот вампир (во светски рамки) претрпува огромни трансформации, со што покажува дека е лик кој многу лесно може да се сфати и како отелотворување на многу други идеи, но и на Другоста во различни периоди и контексти.

⁶ Види во: Танас Вражиновски, *Вампирите во македонските верувања и преданија*. Скопје: Матица македонска, 2009.

Литература:

- Андреевски, П. 2002. *Сите лица на смртта*, Скопје, Табернакул.
- Дракулевска, Л. К. 1998. *Во лавиринтите на фантастиката*, Скопје, Магор.
- Јаневски, С. 1989/90. *Легионите на свети Адофонис*, Скопје, Македонска книга.
- Личева, А. 1998. Модели на Другоста. *Lettre Internationale*, 10.
- Радин, А. 1996. *Мотив вампира у миту и књижевности*, Београд, Просвета.
- Спировска, Л. и Вражиновски, Т. 1988. *Вампирите во македонските верувања и преданија*. Скопје, Институт за фолклор Марко Цепенков.
- Старделов, Г. 2000. *Македонска книжевност*. Скопје, Гурѓа (том 4).
- Урошевиќ, В. 1993. *Митската оска на светот*, Скопје: Студентски збор.
- Урошевиќ, В. 1987. *Подземна палата*. Скопје, Македонска книга.
- Урошевиќ, В. 2003. *Вампирските раскази на Цепенков. Книга за приказните на Марко Цепенков* (Ред. Кирил Пенушлиски). Скопје, Матица македонска.
- Цепенков, М. 1972. *Македонски народни умотворби*. Скопје, Македонска книга (том 9).
- Шелева, Е. 1997. *Книжевно-теориски студии*. Скопје/Мелбурн, Матица македонска.

VAMPIRE AS OTHERNESS IN MACEDONIAN LITERATURE

Ana Kecan

Summary

The vampire is probably the most popular mythological creature in many different aspects of today's culture, including television, literature, music and alternative lifestyles. Its popularity has particularly expanded in the first decade of the 21st century and does not show signs of waning. We believe that this fascination with the undead is due to the transformative powers of the vampire, its seemingly endless possibilities of serving as an embodiment of our projections, yet maintaining its mythological basis. This essay will deal with the literary character of the vampire as an embodiment of the Other in Macedonian literature, at the same time giving an overview of the development of this character in Macedonian prose. Three aspects of Otherness will be presented through the vampire – the cultural, the philosophical and psychological aspects and how these have (not) changed in the past 100 years.

„ОТСЕКОГАШ МИСЛЕВ ДЕКА НЕМА ДА ПИШУВАМ КАКО ЖЕНА “

(Женското писмо во расказите *Мирис* на Оливера Николова и *Варовник во прав* на Оливера Корвезироска)

д-р Елизабета Баковска

Клучни зборови: женско писмо, гинокритика, Оливера Николова, Оливера Корвезироска, расказ, раѓање, женска традиција, креативност, брак

Keywords: women's writing, gynocriticism, Olivera Nikolova, Olivera Kjørveziroska, short story, birth, female tradition, creativity, marriage

Во 1835 година, една од првите феминистки во САД, новинарката и книжевна критичарка Маргарет Фулер (Margaret Fuller), ќе запише во својот дневник: „отсекогаш мислев... дека нема да пишувам како жена, за љубовта и надежта и за разочарувањето, туку како маж, за светот на интелектот и акцијата“ (според Showalter, 1994: 30). Фулер, често опишувана како личност пред своето време, сепак, била и производ на тоа време, и на некој начин се сомневала во постоењето на среќна и на хармонична заедница меѓу интелектот и женскоста, вторава (тогаш) сфатена во традиционалната смисла на зборот, како емотивна, нестабилна, несериозна, и во крајна линија, *недоволно универзална* за да биде дел од општоприфатениот и ценет дискурс на „сериозната“ уметност.⁷ Како и да е, во извесна смисла, зборовите на Фулер се предвесник на едно поинакво сфаќање за тоа што всушност е (или како се манифестира) женското писмо. Имено, додека француските феминистички теоретичарки неговата природа ја барале на ниво на (потисната) (пред)лингвистичка структура и функција, т.е. во самото писмо (или во *écriture féminine*), еден дел од англо-американските критичарки женското писмо го наоѓаат во тематските преокупации карактеристични за писателките (жените како автори), натежнувајќи повеќе кон авторството,

⁷ Ваквите ставови ги опишува и Роси Брайдоти (Rosi Braidotti) кога вели: „Една од клучните теми во дебатата за жените во филозофијата е дека нашата култура воспостави многу цврста дихотомија меѓу женскоста и поимот 'рационалност'. Парафразирано, тоа значи дека фактот да се биде жена традиционално се проценувал како ужасен хендикеп за човечкото битие кое има аспирации кон поголеми културни и теориски достигнувања“ (Брайдоти, 2002: 305-306).

наместо кон самиот текст.⁸ Ваквите размисли најчесто се објаснуваат во рамките на *women's writing*, т.е. во *гинокритиката*.

Гинокритиката, како критички (а донекаде и теориски) пристап којшто ги проучува жените автори, е воведена како термин и како приод од страна на Елејн Шоволтер (Elaine Showalter) во 1979 година, а зачната е уште во нејзината книга *Нивна сопствена книжевност (A Literature of Their Own, 1977)*. Гинокритиката се јавува како логично продолжение на едни критични читања (и/или препрочитувања) на претходната книжевност (претежно напишана од мажи), кои преовладуваат во англо-американската феминистичка мисла во почетокот на седумдесеттите години на дваесеттиот век. Ситуацијата во која тогаш почнуваат да се будат (пред сè) американските книжевни критичарки сликовито ја опишува Анет Колодни (Annette Kolodny), кога вели: „За оние од нас кои ја проучуваа книжевноста, претходно неискажаното чувство на исклученост од авторството, и... личната разочараност кога откривавме курви, кучки, музи и хероини што умираа на породување таму каде што се надевавме дека ќе се откриеме себеси, почна да се разбира како нешто повеќе од 'неповрзани, лични емоции'“ (Kolodny, 1997: 171). Американските критичарки така ќе видат дека хероините со кои растеле „се будат од сон не да го освојат светот, туку да се омажат за принцот, нивниот идентитет е дефиниран внатрешно и интерперсонално“ (Gilligan, 1997: 204), а притоа, „прашањата и проблемите што жените од внатре ги дефинираат како глобални, мажите од надвор ги сметаат за изолирани“ (Jehlen, 1997: 192). Овие критичарки, всушност, започнуваат со едно разголдување на книжевната традиција и канонот како монохроматски, еднолично машки, докажувајќи дека книжевниот дискурс, каков што го познавале, е производ на патријархалната историја.⁹ Затоа, автоматското прифаќање на таквиот книжевен канон од страна на критичарките е само негово несвесно легитимирање и перпетуирање, па и продолжување на исклучувањето на жените (како автори) од него.¹⁰

⁸ Во духот на второво, и Јасна Котеска ќе каже дека „...женското писмо не треба да се сфати како различно од машкото на формално и на стилско ниво..., но... треба да се сфати како потенцијал за различност на тематско ниво...“ (Котеска, 2002: 222).

⁹ Или, „англо-американската критика се занимаваше со полот на авторот, со 'наративните судбини', со сликата на жената претставена во текстовите, и со родовите стереотипи, каде што родот е терминот кој се користи за да се објасни притисокот на културата врз половиот идентитет...“ (Adams & Searle, 1986: 559).

¹⁰ Оваа ситуација ја опишува и Алис Жардин (Alice A. Jardine): „Ако авторот е маж, се гледа дека женската судбина (барем во романот) ретко отстапува од една или две наизглед неповратни, дуалистички телеологии: монструм и/или ангел, таа е осудена на смрт (или на сексуално осакатување или исчезнување) и/или на засекогаш среќен брак. Нејзиното сиже не ѝ припаѓа, а феминистичката критичарка во најдобар случај повлекува болни аналогии меѓу овие пишани сижееа и нивните миметички паралели во 'реалниот живот'“ (Jardine, 1986: 562).

Оттука, англо-американската феминистичка критика се зафаќа со ревидирање на канонот, и тоа од два аспекта: едниот е анализа на канонизираните книжевни текстови напишани од мажи (или пак од малубројни жени кои едноставно се приклонувале кон ваквото пишување),¹¹ пред сè преку деконструкција на претставите за жените во ваквиот канон. Едно од најважните дела за овој пристап е *Лудата на таванот* (*The Madwoman in the Attic*, 1979), на Сандра Гилберт (Sandra Gilbert) и Сузан Губар (Susan Gubar), во кое „женските стереотипи за ’ангелот‘ и ’монструмот‘ истовремено се прифаќаат и се деконструираат...“ (Selden, 2005: 127). Ваквиот пристап, секако, нуди едно ревизионистичко читање на канонизираните книжевни дела напишани од мажи (или ретки жени, сосема во истиот дух), кое ги надминува границите на книжевната продукција, навлегувајќи и во општествените и во културните конструкти кои со векови ги обликувале патријархалните догми и стереотипи, ги наметнувале, ги зацврстувале и ги одржувале во живот како апсолутизирани вистини.¹² Меѓутоа, многу често, ваквата феминистичка критика која (се обидува да) ги следи размислите на Гилберт и Губар, се занимава единствено со женските ликови во прозата, анализирајќи ги од аспект на црно-белото дуалистичко претставување, и често се врти во истиот круг на поедноставени, донекаде и популистички анализи на книжевните дела кои имаат многу ограничен капацитет за развивање на некои теориски размисли или, пак, за отворање на последователни, пошироки дискусии.

Вториот аспект се однесува на ревизија или, подобро речено, на дополнување на канонот, со навраќање кон книжевната традиција и со откривање, документирање и анализа на *жените* кои пишувале (и делата кои ги пишувале), а никогаш не биле вклучени во канонот.¹³ Во *Нивна сопствена книжевност*, Шоволтер дава „една книжевна историја на жените писатели... таа продуцира една историја која ја покажува конфигурацијата на нивните

¹¹ Како што вели Торил Мои (Toril Moi): „Бидејќи креативноста е дефинирана како машка, следи дека доминантните литературни слики за женственоста се, исто така, машки фантазии. На жените им е одземено правото да создаваат сопствени слики за женственоста, и наместо тоа, тие мораат да им се повинуваат на патријархалните стандарди, коишто им се наметнати“ (Мои, 2001: 74).

¹² Или, според зборовите на Лилијан Робинсон (Lillian S. Robinson): „...машките автори во канонот ни ги покажуваат женските ликови и односите меѓу половите на начин што истовремено и ја одразува сексистичката идеологија и придонесува кон неа – аспект на овие класични дела за кој традицијата на критиката молчала со генерации“ (Robinson, 1986: 573).

¹³ Робинсон со право забележува дека ревизионистичките напори на гинокритиката не се насочени кон ревизија на канонот во вистинска смисла на зборот (што би значело не само додавање на нови автор(к)и во него, ами и исфрлање на некои автори кое веќе се во него): „И во својата најлута форма, ниту една од овие ре-интерпретации не нуди фундаментален предизвик на канонот како канон; иако таа поставува нови вредности, таа никогаш не предлага дека заради овие вредности треба да преиспитаме дали големите споменици навистина се толку големи...“ (Ibid, 574).

материјални, психолошки и идеолошки детерминанти; притоа промовирајќи и феминистичка критика (која се однесува на жените читатели) и 'гинокритика' (која се однесува на жените писатели)" (Ibid). Во своето откривање на „изгубената“ традиција на женското писмо (сега сфатено како *women's writing*), кое има и силен вкус на продуцирање, создавање, овие критичарки, всушност, го зачнуваат и прашањето за причините на историската исклученост на жените од книжевниот канон. Иако ваквите причини ги сместуваат (или се обидуваат да ги сместат) во општеството, а не во биологијата,¹⁴ сепак, тие се насочуваат кон „женскиот автор и лик, и кон женското искуство како маркер на автентичноста – на сфаќањата за реалноста (особено во колективното разбирање на тоа што значи да се биде жена), која може да се претстави и искусствено да се пренесе по пат на едно книжевно дело“ (Ibid). Овде, секако, треба да се спомене дека следбеничките на гинокритиката многу често го прошируваат опфатот на *women's writing*, оддалечувајќи се од она што значи стандардна книжевна продукција (т.е. објавени книжевни дела или барем книжевни дела кои требало/биле наменети да се објават), или од т.н. јавно пишување кон она што авторките го пишувале во сферата на својот приватен живот – писма, дневници и слично, т.е. дела кои првично не биле наменети за објавување.¹⁵ Ваквото разбирање на женското писмо се приближува и кон *écriture féminine*, зашто овие критичарки сметале дека приватните текстови на жените се поавтентични, поблиски до вистинската природа на женското писмо.¹⁶ Меѓутоа, од друга страна, причините за ваквото проширено сфаќање на женското писмо се и прагматични – во определени историски периоди кои критичарките ги проучуваат со цел да ја документираат традицијата на женското писмо,

¹⁴ И самата Шоволтер смета дека не може да се зборува за такво нешто како за одредена, стабилна или внатрешна женска сексуалност или за женска имагинација (според Selden, 2005: 127). Во воведот на *Нивна сопствена книжевност*, таа вели: „Теоријата за женскиот сензибилитет која се претставува како слики и форми карактеристични за жените секогаш опасно се приближува до нагласување на познатите стереотипи. Таа, исто така, сугерира перманентност, длабока, суштинска и неизбежна разлика меѓу машкиот и женскиот начин на гледање на светот. Мислам дека, наместо ова, женската книжевна традиција потекнува од сè уште променливите односи на жените писатели и нивното општество“ (Showalter, 2004: 15).

¹⁵ Објаснувајќи го ова, Робинсон вели дека „...феминистичките мислители ги поместија и границите на книжевноста во други насоки, земајќи предвид широк опфат на видови и стилови во кои се јавува женското писмо – особено она на жените кои не се гледале себеси како писатели. На овој начин, писмата, дневниците, автобиографиите, усните истории на жените, како и нивната приватна поезија започнаа критички да се разгледуваат како доказ за свеста и за изразот на жените“ (Robinson, 1986: 581).

¹⁶ Во смисла на ова тврдење, Нина Бајм (Nina Baym) вели дека феминистичката теорија „не поттикнува како главно средство за проширување на концептот на книжевното да ги проучуваме приватните (па оттука и претпоставено 'природните') дела на жените“ (Baym, 1997: 280).

писателки кои објавувале книги едноставно нема, или ги има во толку ограничен број, што не можат да придонесат за компилирање на некакви антологии на женското писмо. Заради тоа, сферата на приватното женско писмо овозможува дополнителен градежен материјал во напорите за проучување и за документирање на историјата на *women's writing*.¹⁷

Во македонската женска проза (како *women's writing*), тематските преокупации специфични за жените, врз основа на нивното животно искуство (она донекаде предетерминирано од биолошките параметри) можат да се илустрираат преку разгледување на расказот *Мирус* на Оливера Николова.¹⁸ Расказот, заедно со уште дваесет други, се наоѓа во збирката *Лева комора* (2008) и, како и останатите раскази, напишан е со невообичаен наративен пристап на раскажување во второ лице (наспроти вообичаените прозни наративи во прво или во трето лице). Сите раскази се исечоци од некое женско секојдневие, на моменти секавања (на помладите години), а на моменти речиси банални слики на (женски) секојдневности, како чистење грашок, пазарување, средби со пријателките. Како такви, расказите функционираат како женско писмо (*women's writing*), онака како што го опишува Џоана Рас (Joanna Russ)¹⁹ – содржината речиси да е безсижејна, темите на овие раскази се чинат безначајни (секако во споредба со романите на Николова, во кои таа се зафаќа дури и со големите наративи на македонската историја), а во нив доминира одреден женски сензибилитет (во смисла на горчлив, наместа разочаран, повлечен, па дури и циничен глас на една средовечна семејна жена). Раскажувањето во второ лице, иако би

¹⁷ Сепак, ваквото проширено разбирање на женското писмо, според некои критичарки, „може повеќе да се разбере како стеснување на идејата за писмото, и повторување на оној стереотип за жената како целосно приватно и сосема експресивно суштество“ (Ibid).

¹⁸ Оливера Николова најчесто се препознава како романсиер, а романите ги пишува на еден речиси андрогин јазик, т.е. со писмо во кое обично е тешко да се детектира некоја лингвистичка или тематска одлика според која би се карактеризирало како *écriture féminine* или *women's writing*, доколку човек се апстрахира од евентуалните претходни читателски предрасуди што може да ги донесе знаењето дека авторот е жена. Меѓутоа, кога се работи за раскази (кои таа ретко ги пишува), женскоста повидливо се манифестира во нејзиното писмо.

¹⁹ Во 1983 година, Џоана Рас го објави сатиричното и луцидно дело *Како да се потисне женското писмо* (*How to Suppress Women's Writing*), во кое ги разобличува сите начини на кои женското писмо се маргинализирало од страна на книжевната критика, како забраните за пишување, погрешното идентификување на авторките како сопруги, мајки, сестри на писателите, сведување на нивните дела на изолирани случки итн. Меѓу другите причини, таа го наведува и она што го нарекува „двоен стандард на содржината“ (*the double standard of content*), имено, кога женското писмо се обезвреднува заради темата за која пишува авторката (на пример, семејниот живот наспроти херојските авантури).

требало да навестува определена дијалогска природа на писмото,²⁰ сепак, останува на ниво на дијалог на субјектот со самиот/самата себеси, своевиден (невообичаен) дневнички запис на внатрешниот свет на жената (или, поромантично кажано, нејзината душа), во кој навидум баналното и безначајно секојдневие остава длабоки отпечатоци. Така, ова писмо се приближува до сферата на приватната нарација по тоа што се обраќа до „лик кој постои само во текстуалниот свет... во приватната нарација пристапот кон читателот е индиректен, како да се случува преку 'ликот' на едно текстуално лице“ (Belsey, 1997: 684).

Расказот *Мирус* се задржува на моментот на раѓањето, момент кој (се уште!) е исклучително женско искуство, или подобро речено женско *телесно* искуство, искуство кое ги растега границите на женското тело до еден (за него) претходно непознат степен на проширеност и на трансформација.²¹ Субјектот во расказот (онаа „ти“ која се обраќа самата на себеси), е мајката која присуствува на чинот на породување на својата ќерка. Таа од една страна се обидува да се дистанцира од цикличноста, повторливоста (во случајов онаа генерацииската) на женското искуство, додека од друга страна повторно го искусува, како едно речиси сопствено физичко доживување:

Седиш со собрани коленици во собата на главната сестра на породициштето.

Нозете ти се ледени, stomакот напнат, небаре ти, на овие години, ќе го возобновиш свесно чинот на раѓањето, на кој е осудена ќерка ти (Николова, 2008: 24).

Ставот на субјектот (мајката) кон чинот на раѓањето е и едно горчливо, речиси изненадувачко дистанцирање од болката која тој ѝ ја задава на жената. Во овој расказ апсолутно недостасува каква било романтизирана приказна за величественото чувство на давање нов живот – болката на чинот е бесмислена, таа е проклетство, и мајката тоа отворено го кажува: „породувањето на ќерка ти навистина го сфаќаш како осуда“ (Ibid). Како жена, таа се опира на биолошкиот детерминизам на чинот, и едноставно не го признава како природен, или близок, како нешто низ што и самата поминала – таа го отуѓува од себе, го отфрла, му се опира со сета своја телесност, истовремено соживувајќи се со ќерката. Новиот живот кој се раѓа така станува спореден наспроти физичкото страдање на жената, притоа:

²⁰ Овде расказот на Оливера Николова навидум го потврдува ставот на Мајра Целен (Muga Jehlen), која вели дека „жените не можат да пишуваат монолози; мора да има двајца за светот на една жена да постои“ (Jehlen, 1997: 199). Меѓутоа, дијалогот на Николова во никој случај не имплицира, како што тврди Целен, дека еден од соговорниците „мора да биде маж“ (Ibid), туку, напротив, тој е глас на субјектот (ликот, нараторот, авторката) насочен кон внатре, кон самата себеси, тој нема потреба од машки соговорник за да се реализира или да ја потврди својата приказна.

²¹ Или, според зборовите на Ненси Хартсок (Nancy Hartsock), „менструација, коитус, бременост, раѓање, лактација – сите претставуваат предизвици на границите на телото“ (Хартсок, 2003: 205).

Па сепак, се раѓа твоето прво внуче. Тоа ќе расте пред твои очи, како што сега се раѓа со твојот слух, во соседната сала, меѓу изобличените крикови на твоето чедо, кои, еве, не ги препознаваш – дали свесно? дали несвесно оспорувајќи ги? – и кои, наместо да те приближуваат до осуденичката болка на која имаш привилегија да сведочиш, поради познанството со главната сестра, всушност, го оддалечуваат од тебе чинот на овој потресен напор, не да се започне нов живот, туку тој да се пресоздаде (Ibid, 24-25).

Се чини дека субјектот, посматрајќи го дејството (раѓањето), наместо да учествува во него, на некој начин го отстапува своето место како централен субјект, но притоа ја плаќа цената на несмалено учество во страдањето, зашто „тоа е ранливоста на онаа која го *делегира* своето реално присуство во она на *своето* дете... и која, при секоја повреда/напад на неговиот интегритет (на детето), повторно ги доживува грозотиите на кастрацијата...“ (Кристева, 2003: 111). Болката на чедото на која присуствува мајката, всушност, кај неа повторно ги буди не само сеќавањата, туку и самиот (реален) миг на нејзините сопствени породувања. Затоа и нејзиниот отпор кон она што го слуша – таа (апсурдно) сака да се заштити од својата сопствена, мината болка, да не ја преживее повторно, заедно со она што го нарекува „чудење“: „Зашто раѓањето е најмногу тоа... Чудење од божествената несфатливост, проникната од страдање“ (Николова, 2008: 26). Но, сепак, повторното преживување на породувањето станува неизбежно, не толку преку она што мајката го слуша, туку преку едно друго сетило – мирисот, мирисот на крвта кој го следи физичкиот чин, па така, сетилно, сосема го враќа доживеаното:

Се вдвојуваат времињата, некогашни и сегашни, го прават безлично сопственото доживување, ти стануваш безлична (Ibid, 27).

Безличноста е и предавање на субјектот, на индивидуата, на колективното, ина сконското искуство на раѓањето кое отсекогаш било женско. Таа е еден вид пораз на субјектот пред неговата внатрешна борба за отфрлање на повторното преживување на тоа искуство (или нејзина борба за индивидуалност наспроти наметнатата колективност на анатомијата), за неприфаќање на неминовната циклична природа на биологијата, за непоистоветување со женската судбина. Но, прифаќањето на судбината значи и прифаќање на привилегијата која ја носи болката – создавањето на новиот живот. Мирисот на крвта така станува препознатлив не како мирис на болката, туку како животворен, „питом мирис што создава“ (Ibid, 28). Тој мирис, непрепознаен само пред неколку мига, спореден наспроти сеопфатноста на болката и на страдањето, одеднаш, со чинот на раѓањето, станува централен, препознатлив, мирис „кој беше глас на невидливото, неговиот виј“ (Ibid).

Расказот на Николова, проследен вака, од почеток до крај, со својот наративен тек всушност го пренесува чинот (процесот) на раѓање во текстот, тој функционира како негова *мимеза*. Внатрешниот свет на субјектот го одразува она што се случува пред нејзините очи и уши, нејзините размисли и чувства не се размисли и чувства на посматрач (иако формално е така поставен), туку на учесник. Раѓањето, тоа уникатно женско искуство, во кое болката завршува со радост, чудото на создавање (или директно осведочување на создавањето), е пресликано во емотивниот набој на расказот, во свеста на субјектот – првичната сеприсутност на физичката болка која ги поплавува сите други емоции и размисли, нејзината градација и ескалација до степен до кој надвладува желбата за дистанцирање од телото, за отуѓување од себеси, моменти во кои свеста за надоаѓачкиот нов живот станува сосема маргинална пред потребата болката да престане, за на крај, сето тоа да исчезне пред чудото на малото суштество „полно громогласен плач“ (Ibid 28). Автентичноста на ова женско писмо така се создава преку автентичноста на искуството на раѓањето, искуство кое „не е ниту губење ниту зголемување. Тоа е на животот да му се додаде друго“ (Sixous, 1997: 359).

Еден малку поинаков пример за *women's writing* е расказот **Варовник во прав** на Оливера Ќорвезирска. Сместен е во збирката *(С)плетени раскази* (2003), која уште со структурата во која се напишани дваесетте раскази јасно се етаблира како женско писмо. Оваа наративна структура се воспоставува со првиот, воведен расказ, именуван *(С)плетен расказ*, во кој субјектот, главниот лик, Марија Мислева,²² пишувањето го претставува (поистоветува) со метафората на плетењето, активност која (барем во македонски контекст) отсекогаш била типично женска вештина. Плетењето на текстот, пишувањето, во духот на гинеокритичкиот пристап кон канонот, на Марија Мислева ѝ го пренесува (или таа го презема од) нејзината баба Тимка. Така, современата писателка ја открива својата книжевна мајка, својата женска традиција, на која ѝ се навраќа, од која учи, и која сè уште живее во нејзините текстови. Таа книжевна претходничка, повторно во духот на гинеокритичкото разбирање, своите текстови/плетила, пак, ги градела/плетела врз туѓите – дијалошката природа на нејзиното женското писмо така се гледа во потребата да се надогради врз нешто што е веќе создадено, да го дополни, да го украси и од познатото на направи нешто ново:

Баба Тимка знаеше да доplete, да доправи, да додаде како
ниедна друга жена или баба во целиот град. Беше прочуена
по својата умешност врз туѓите обични плетала да создава
свои, необични додавки кои, за жал, не можеа да живеат без

²² Марија Мислева како лик се јавува и во претходната збирка раскази на Оливера Ќорвезирска, *Страдањата на младиот лектор* (2000), а, освен во воведниот расказ во *(С)плетени раскази*, ја има и во повеќето раскази од оваа збирка. Таа е алтер-егото на авторката, субјектот кој во нејзино име ги доживува и ги пишува расказите, онаа преку која Ќорвезирска ја надминува својата анксиозност од авторството.

обичноста, оти се хранеа со неа ко со насушно лепче...
(Ќорвезироска, 2003: 5).

Меѓутоа, она што овде се проблематизира, и во чинот на плетењето (на бабата), и во чинот на пишувањето (на внуката), е креативноста на жената. Бабата не можела да исплете ништо свое што би било толку прекрасно, толку единствено, како додавките на плетките на другите. Сомнежот во сопствената креативност е уште поголем кај нејзината внука, која од една страна не ја познава вештината на плетењето на баба ѝ (т.е. ја заборавила, или никогаш не ја научила оваа своја 'женска' традиција), а од друга страна не се осмелува да започне да пишува (т.е. не се осмелува да влезе во за неа новиот, претежно машки домен на писмото). Ова е манифестација на „'стравот од авторство' – радикален страв дека таа не може да создава, дека, бидејќи таа никогаш не може да стане 'претходник', чинот на пишување ќе ја изолира и ќе ја уништи“ (Gilbert & Gubar, 1997: 23).²³ Авторството, сепак, започнува да се раѓа таму каде што нејзиниот порив за пишување се сретнува со повикувањето на креативноста на нејзината претходничка, нејзината прамајка.²⁴

²³ Оливера Ќорвезироска често во својата проза (автореференцијално) се навраќа кон пишувањето, оригиналноста, креативноста и авторството. Нејзината (речиси исповедна) анксиозност од креативноста, несигурност во сопствената моќ да создава уметничко дело, книжевна вредност, естетски квалитети, е своевидна потврда за теориите на Гилберт и Губар – ова е секако една од највидливите и најинтересните манифестации на женскоста во нејзиното писмо. Расказот *Мојата (не)пријателка писателка* (од збирката *(С)плетени раскази*) го започнува со зборовите: „Инфериорноста што ја обземаше со подеднаква сила и кога читаше книга каква што никогаш нема да може да напише и кога разговараше со жена која е среќна, а ниту учела ниту знае нешто што е потврдливо со каков било документ или доказ, се стремеше да стане нејзина карактерна црта... Марија Мислева, како и секој писател, се плашеше од Зборот до смрт“ (Ќорвезироска, 2003: 97-98). Така, овој расказ е и есеј за внатрешните проблеми што жената како автор ги има соочена со сомнежите во својата креативност (недостатокот на пенисот како метафорично пенкало), нејзиниот страв од инфериорност наспроти машкото писмо, кој на крај се надминува со пригрнување на сопственото писмо, различно од она на кое му се воодушевува како читател: „Никогаш повеќе не ме обзема инфериорност, зашто поаѓам и доаѓам од и до можното и, што е уште поважно, во последен миг го *легнав* својот поглед на свет. Во постелата на секојдневието“ (Ibid, 102).

²⁴ Во својот есеј со (исто така) метафоричен наслов *Во потрага по градините на нашите мајки* (*In Search of Our Mothers' Gardens*, 1981), познатата американска писателка Алис Вокер (Alice Walker) зборува за (својата поврзаност со) креативноста на нејзините претходнички, несудените писателки, која никогаш, заради објективни причини (зашто тие најчесто биле неписмени црни робинки) не била преточена во пишување: „Бидејќи овие наши баби и мајки не беа Светици, туку Уметници; втурнати во него и раскравено лудило од изворите на креативност во нив, кои не можеле да избликат. Тие биле творци, кои воделе животи на духовно арчење,... напорот на поднесување на нивниот неискористен и несакан талент ги полудел“ (Walker, 1981: 166).

Всушност, не знаеше ништо друго освен да чита, да чита, гасејќи ја својата жед за литература во туѓите кладенци. Сепак, некаде длабоко во себе беше убедена дека плетењето и пишувањето можат да станат едно со помош на иглите, па, затоа нивното присуство стануваше сè поважно (Ќорвезирска, 2003: 7).

Од овој воведен расказ во кој Ќорвезирска ја поставува метафоричната основа на своите раскази (со еден силен постмодернистички вкус, толку типичен за неа како автор) – нивната поврзаност, дијалогичност со текстовите на другите, преку сплетеноста во една специфична, креативна нова структура, таа и симболично (постмодернистички, автореференцијално) го „предава“ своето авторство на својот лик, велејќи дека „Оливера Ќорвезирска, која ја беше почнала оваа приказна, беше многу задоволна од понатамошниот тек што го плетеше Марија Мислева“ (Ibid, 10). Авторката така се дистанцира (и) од сопствениот текст, станува само лик во своето сопствено писмо, му го предава на своите субјекти, симболично, Бартовски, навестувајќи дека значењето е и треба да се бара во писмото наместо во авторот.

Токму таа Марија Мислева во расказот *Варовник во прав*, преку една друга вештина, кај нас исто така типично женска – готвењето, наоѓа креативен излез од ќорсокакот на својот несреќен брак. Расказот, слично на претходно разгледаниот *Мирус* на Оливера Николова, е женско писмо кое миметички го следи внатрешниот свет на женскиот субјект – тој е пачворк, уметничко дело закрпено, склопено од парчиња длабоки и суптилни емоции (како разочарувањето од бесмислата на брачните односи откако бракот западнал во студенилото на долгите години заеднични живот), и банални, секојдневни задачи на една домаќинка, дотерани до совршенство преку истите тие долги брачни години (како деталните рецепти за колачи). Отуѓеноста меѓу мажот и жената (кои случајно или намерно ги носат библиските имиња Јован и Марија!), предизвикана (според авторитативниот глас на Марија Мислева), од студенилото и незадоволството на нејзиниот маж, таа „едиповски продуцирана идеологија и психологија на машката доминација, репресија и одбивање на зависност“ кои „структурно го ограничуваат бракот и семејниот живот“ (Chodogow, 1997: 182), метафорично гради цела една варовничка карпа од неразбирањето меѓу него и неговото семејство:

и наоѓаше маани за сè и сешто, не можејќи да се справи со незадоволството од самиот себеси исправено меѓу нив како варовничка карпа склона на одрон...
Колку повеќе му кажуваа дека не разбираат што му е, всушност, толку повеќе ги принудуваше да се потпираат на варовникот оние кои по дефиниција мораа да го сакаат, домашните (Ќорвезирска, 2003: 80).

Варовникот така станува слика за сета притаена, но сеприсутна несреќа меѓу мажот и жената, за нивната заедничка паралелна осаменост, како единствената сигурна, стабилна работа во нивниот брак, во кој „едно попладне... можеше да им ја исцита сета енергија“ (Ibid, 81), а единствено неминовноста на „крајот можеше да ги извлече од бездната во која пропаднаа...“ (Ibid). Се чини дека мажот и жената „се во постојана потрага еден по друг, но никогаш не се наоѓаат во целост. Така, мажот и жената остануваат двајца осаменици, иако нивната човечка природа е иста, една и единствена“ (Dimkovska, 97). Оваа заедничка осаменост резултира и во заладувањето на телесноста во врската, во неводењето љубов, во нереализирањето и во потиснувањето на женската сексуалност кај субјектот (па следствено супституирана со перфекционистичкото, педантно и речиси опсесивно готвење),²⁵ па Марија Мислева „со ноќи и ноќи го исцртуваше својот крај на таванот зачудена какви сè траги оставаат нејзините мисли“ (Ќорвезироска, 2003: 81).²⁶ Но, сепак, Марија Мислева, жената, решава (сосема женски?) дека крајот на нивната врска не е она што таа го посакува, и дека таа може да се спаси само со уништување на варовничката карпа, со уништување на тој сид меѓу нив, и со нивно (повторно) зближување.²⁷

Без варовничката карпа меѓу нив, Марија и Јован Мислеви, почнаа да се потпираат на други нешта што постоеја меѓу нив, а кои ги беше затскрил варовникот, така што и нивните деца, полека, полека, почнаа да го учат животот онаков каков што треба да биде (Ibid, 83).

Ваквата нејзина одлука е, секако, резултат на тоа што таа мора да продолжи да се грижи, да се труди врската да опстане, зашто „жените не само

²⁵ Овде (иако се однесуваат на еден друг, американски контекст, од крајот на деветнаесеттиот век) се чини интересно да се споменат зборовите на Елејн Шоволтер, која вели дека во расказите на одредени американски писател(к)и, „...куќата е симбол на женското тело, а кујната неговата матка; а артефактите на домашните работи стануваат буквално тотемски објекти“ (Showalter, 1994: 68).

²⁶ Впрочем, уште во 1971 година, австралиската феминистка Џермејн Гриер (Germaine Greer) во своето дело *Женскиот евнух* (*The Female Eunuch*) тврди дека традиционалното семејство на средната класа ја потиснува женската сексуалност, одземајќи ја живоста, радоста и енергијата од животите на мажените жени и претворајќи ги во своевидни евнуси.

²⁷ Односот на жената кон љубовта и врските (барем хетеросексуалните, како традиционалниот брак), често е опишувачки во насока на тоа дека „жените се романтичните во нашето општество, оние за кои љубовта, бракот и врските значат“ (Chodorow, 1997: 186). Меѓутоа, ставот на субјектот во овој расказ на Ќорвезироска, нејзината рационална (иако, според неа, непланирана) одлука да го спаси својот брак, всушност, донекаде го потврдува ставот на Ненси Чодороу (Nancy Chodorow) дека „жените имаат други извори и извесна дистанца од своите врски со мажите... жените имаат побогат, тековен внатрешен живот кон кој можат да се вратат, и дека мажите во нивните животи го немаат тој интензитет и ексклузивност што жените ја имаат“ (Ibid, 187).

што се дефинираат себеси во контекст на човечките односи, туку и се судат себеси во однос на својата способност да се грижат. Женското место во животот на мажот било место на хранителка, на старателка и на помошничка, ткаеното на овие мрежи на односи е она на што таа се потпира“ (Gilligan, 1997: 207). Варовникот, горчината меѓу сопругниците исчезнува само доколку постојано, а незабележливо, се додава како зачин во секојдневието, во тортите и во колачите, зашто само така може *вистински* да исчезне. Ова е брачното искуство не само на овој субјект, туку во повеќето врски, тоа е состојба „слична на онаа што владееше кај поголемиот број бракови подолги од една деценија“ (Корвезирска, 2003: 88). Така расказот завршува со универзализирање на индивидуалното – приказната на една жена станува приказна и на друга, и на којзнае уште колку како нив. Женската емпирија, отугениот брак, секојдневието зачинето со малку студенило така станува поопшта тема, само зачната, но, секако, не и исцрпена со овој пример на женско писмо.

Навраќајќи се повторно на зборовите на Маргарет Фулер, треба да се каже дека *women's writing* не е писмо кое е само (едноставно) напишано од (биолошки детерминирани) жени. Таквата квалификација (иако не и сосема неточна) би била несоодветно упростување на размислите на критичарките како Елејн Шоволтер, или Џоана Рас, кои во женското писмо ја детектираат и неговата специфична тематска обоеност со автентичното женско искуство, со женската емпирија која неизбежно ја внесуваат писателките.²⁸ Таквите теми, од една страна, се оние кои се биолошки предодредени (па следствено на тоа и универзални за жената како пол), на пример, бременоста, мајчинството или женската сексуалност, но од друга страна, и оние кои се општествено условени (па следствено на тоа и етнички, културно и социјално различни), како домашните работи (готвењето, чистењето, плетењето) или семејниот живот и односи. Во однос на специфичните тематски карактеристики на македонското женско писмо *via-a-vis* погоре кажаното, овде секако важат зборовите на Лидија Димковска која вели дека „кога една авторка пишува, таа се служи и со своето женско искуство, но и со менталните слики во кои растела и се развивала, а типична македонска ментална слика е патријархалното воспитување и уредување кое уште долго ќе излегува на видело и во творештвото и во животот...“ (Dimkovska, 2006: 100).

²⁸ Овде се работи за тоа дека „извесна дефиниција на вистината, базирана врз искуството или врз реалноста, е суштинска за феминизмот како херменавтика, т.е. за сфаќањето дека женската вистина-во-искуството-и-реалноста е и отсекогаш била различна од онаа на мажите, па заради тоа е обезвреднета и секогаш веќе делегитимизирана во патријархалната култура“ (Jardine, 1986: 566).

Литература:

а. Наслови на македонски јазик

Браидоти, Р. (2002) *Номадски субјекти*. Скопје: Македонска книга.

Котеска, Ј. (2002) *Македонско женско писмо (Теорија, историја и опис)*. Скопје: Македонска книга.

Кристева, Ј. (2003) За необичноста на Фалусот или женското меѓу илузијата и дезилузијата. Во: Колозова, К. (ур). *Хрестоматија на класични текстови од областа на родовата теорија*. Скопје: Евро-Балкан Пресс, 97-115.

Мои, Т. (2001) *Сексуална/текстуална политика: феминистичка литература теорија*. Скопје: Сигмапрес.

Николова, О. (2008) *Лева комора*. Скопје: Темплум.

Ќорвезироска, О. (2003) *(С)плетени раскази*. Скопје: Магор.

Хартсок, Н. (2003) Феминистичко стојалиште: развивање основа за специфично феминистички историски материјализам. Во: Колозова, Катерина, уредник. *Хрестоматија на класични текстови од областа на родовата теорија*. Скопје: Евро-Балкан Пресс, 191-256.

б. Наслови на други јазици

Adams, H. and Searle L. (eds) (1986) *Critical Theory since 1965*. Florida: Florida State University Press.

Baym, N. (1997) The Mad woman and Her Languages: Why I Don't Do Feminist Literary Theory. In: Warhol, R. and Herndl D. (eds) *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. Rutgers University Press, 279-292.

Belsey, C. (1997) Constructing the Subject: Deconstructing the Text. In: Warhol, R. and Herndl D. (eds) *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. Rutgers University Press, 657-673.

Chodorow, N. (1997) The Psychodynamics of the Family. In: Nicholson, L. (ed) *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. New York and London: Routledge, 181-197.

Cixous, H. (1997) The Laugh of the Medusa. In: Warhol, R. and Herndl D. (eds) *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. Rutgers University Press, 347-362.

Dimkovska, L. (2006) Frauenliteratur in Mazedonien. Trans. Detlef, K. In: Tomašević, D, Pölzl B. & Reithofer R. (eds) *Frauen schreiben. Positionen aus Südosteuropa*. Graz: Leykam, 96-101.

Eagleton, M. (2005) *Figuring the Woman Author in Contemporary Fiction*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.

Gilbert, S. and Gubar S. (1997) Infection in the Sentence: the Woman Writer and the Anxiety of Authorship. In: Warhol, R. and Herndl D. (eds) *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. Rutgers University Press, 21-32.

Gilligan, C. (1997) Woman's Place in Man's Life Cycle. In: Nicholson, L. (ed) *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. New York and London: Routledge, 198-215.

- Jardine, A. (1986) Gynesis. In: Adams, H. and Searle L. (eds) *Critical Theory since 1965*. Florida: Florida State University Press, 560-570.
- Jehlen, M. (1997) Archimedes and the Paradox of a Feminist Criticism. In: Warhol, R. and Herndl D. (eds) *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. Rutgers University Press, 191-212.
- Kolodny, A. (1997) Dancing Through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice and Politics of a Feminist Literary Criticism. In: Warhol, R. and Herndl D. (eds) *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. Rutgers University Press, 171-190.
- Robinson, L. (1986) Treason Our Text: Feminist Challenges to the Literary Canon. In: Adams, H. and Searle L. (eds) *Critical Theory since 1965*. Florida: Florida State University Press, 572-582.
- Selden, R., Widdowson P. and Brooker P. (eds) (2005) *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. 5th Edition. Harlow et al: Pearson, Longman.
- Showalter, E. (1994) *Sister's Choice: Tradition and Change in American Women's Writing*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Showalter, E. (2004) A Literature of Their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing. In: Eagleton, M. (ed) *Feminist Literary Theory: A Reader*. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishing, 14-17.
- Walker, A. (1981) In Search of Our Mothers' Gardens. *MS Magazine*, vol. 16 (April 20, 1981): 165-174.

“I ALWAYS THOUGHT THAT I WOULD NOT WRITE LIKE A WOMAN”:

Women’s Writing in the Two Short Stories, *The Smell* by Olivera Nikolova and *The Limestone Powder* by Olivera Kjorveziroska

Elizabeta Bakovska

Summary

The authentic thematic preoccupations and approach specific for women authors in the Macedonian prose (as *women’s writing*, defined by the Anglo-American feminist critics, such as Elaine Showalter, Sandra Gilbert, Susan Gubar, or Joanna Russ) can be illustrated by the analysis of two short stories: *The Smell* by Olivera Nikolova and *The Limestone Powder* by Olivera Kjorveziroska. The former, written in an unusual narrative approach of second person storytelling, is a *mimesis* of giving birth, a process depicting the exclusive female *corporal* experience. As such, it stretches the boundaries of the female body to a previously unknown degree of expansion and transformation, being followed by the narrative structure of the story. The latter is women’s writing which, again, mimetically follows the internal world of the female subject – it is a patchwork, sewn together by pieces of deep and subtle emotions on one hand, and mundane, everyday tasks of a housewife, made perfect by the long years of marital practice. The alienation between the spouses is metaphorically turned into a limestone, powdered to spice the everyday life and thus made to *truly* disappear.

„ПОМЕГУ“ – АПОРИЈА НА ДВОАГОЛНИОТ ТРИАГОЛНИК

м-р Драшко Костовски

Клучни зборови: родови односи, мажествености, соучесништво, хегемонија, фокализација, меланхолија, хомосоцијална желба, катеза, лик, раскажувач.

Keywords: gender relationships, masculinities, complicity, hegemony, focalization, melancholia, homosocial desire, cathexis, character, narrator

Јас именувам, Јас обезименувам, Јас преименувам. Барт, С/З

Првиот роман на писателката Ирена Јорданова „Помеѓу“ (2008) завршува на невообичаен начин. Еден од машките ликови, Јанес, иако низ текстот ќе добие свој глас и перспектива, тврди дека текстот, што го започна ликот раскажувач Марија, е негов и дека тој е авторот.

Го напишав твојот дневник. Можеби сум згрешил нешто, повторно сум напишал некои глупави зборови. Само посакувам ова да е твојот дневник. Ако сум помешал некоја мисла помеѓу твоите мисли, прости ми. Не знам дали сето ова е вистина, или никогаш не престанав да се лажам себеси, но знам дека сè што напишав е искрено, онака како што би сакала ти. (Јорданова, 2008: 199-200)

Јанес не му се обраќа на читателот, туку на Марија и на Горазд, на двата лика од текстот, со тоа останувајќи во сегашноста и во текстуалниот свет, како ретроспективен раскажувач во прво лице и како внатрешен фокализатор (Rimmon-Kenan, 2005: 80). Тој го создал текстот, дневникот на Марија, како што го нарекува, поради две причини, за да го спаси својот пријател кој го губи разумот, но за да се спаси и себеси и да не дозволи Марија да исчезне. Текстот е обележан со постмодерната онтолошка дилема на ликовите, како и со расклопувањето и со несигурноста на времето и просторот (Val, 2009:118). Исто така, текстот е специфичен затоа што започнува со фиксирана, продолжува со варијабилна, па преку мултиплицитна, повторно завршува со фиксирана фокализација. Честите премини од „машкото ретроспективно насочување, кон женско проспективно, исполнето со зачувување и повторување“ се евидентни (Србиновска, 2003: 86). Женскиот лик ја предава раскажувачката позиција на машкиот, најчесто при навраќањето назад и ја презема пак назад, кога зема залет за нов почеток, во она што е прикажано како сегашно време на текстот. Јорданова вешто ја користи променливата раскажувачка стратегија за да ги прикаже односите и промените на позициите во триаголникот составен од двата лика: машкиот и женскиот. Од почетокот до крајот на текстот се

забележува, постепено и речиси невидливо, предавање на раскажувачкото „стојалиште“. На почетокот е сегашноста и флешбековите на Марија, кои често ги презема Јанес, виртуелната епистола на Горазд во средината и на крајот сезнајниот автор на псевдо-текстот Јанес. И токму Јанес, од таква позиција, ја има моќта да го искористи сеќавањето/знаењето во креирањето на една Марија, која простува, која сè уште ги љуби и ги посакува и него и Горазд. Како што бележи Фуко:

Навистина, дискурсот ги обединува моќта и знаењето. Поради оваа причина ние треба да го разбереме дискурсот како серија од непостојани сегменти, чијашто тактичка функција не е ниту стабилна ниту униформирана. Попрецизно, ние не смееме да го замислиме дискурзивниот свет поделен меѓу прифатениот и исклучениот дискурс или помеѓу доминантниот и доминираниот, туку како мноштво од дискурзивни елементи кои влегуваат во игра преку најразлични стратегии (Foucault, 1978: 100).

Меѓу скопските ликови се развива љубовна врска која што минува низ различни фази воспоставени под родовите режими и хетеронормативни закони, коишто се чини, остануваат впишани и за оние кои мислат дека се бунтовни, различни и слободни. Времето на случување е сместено на почетокот или на средината на првата деценија од дваесет и првиот век. Ова го прави „Помеѓу“, иако под ограничувањата на одбраниот хронотип и со тоа под притисок на полово дефинираните поимања за родовите идентитети, еден од првите текстови во тековната македонска книжевност којшто се занимава со современите концепти на сексуалноста. Со тоа, а и со мотото кое стои на насловната страна „Ако се растргнам и му плукнам на моралот во лице“, авторката, можеби, ќе поттикне актуелни одговори на новиот текстуален дијалог којшто го започнува.

1. Првиот раскажувач

Ликот на Марија на почетокот е во функција на раскажувач, како фиксиран внатрешен фокализатор, но со малку проширена когнитивна моќ, како онаа на сезнајниот надворешен фокализатор. Смирена, стопена со медитеранската клима и со минимализмот на Бертоја, веќе неколку години, таа живее на островот Крф. Работи на уредување на ентериерот на куќата на нејзината пријателка Вера која се однесува како „прваче на здодевен час по математика“. Вера, постои во својата економска независност заснована на татковата дивиденда. Таа ја претставува женственоста којашто е незаинтересирана за борбите и за тешкотиите на „другиот или непостојниот пол“. Површна, несвесна, но сепак „добра“, „мој антипод“, како што вели Марија. Во ова симплифицирано, црно – бело, раздвојување на женственостите, Марија, како девојка која била оставена сама да се снаоѓа во животот, сега преминува на другата, на „светлата“ страна. Во сферите на Вера, и Марија ги „живее розовите и тиркизните тонови“. Миранда, без

Просперо и без Калибан, на островот каде времето тешко се мери. Тука, во полна сила го проживува чувството на слобода, исто како сеќавањето кога за прв пат заживеала сама, во бегство од таткото и од неговата нова жена. Без чувства, без загроеност по идентитетот, во незнаење. Овој слободен, безтежински пад на Марија, сепак, има своја точка на гравитација. Таа секогаш се враќа кон, за неа, сеприсутната сива материја, потребата да не се заборави и да се соочи, да го рационализира и да го прифати трауматичното, една за неа својствена замисла на мажественост. Таа не заборава за неправдите низ кои поминувале нејзините предци додека Бертоја ги изработувал совршенствата, се бори и ја заштитува Вера од нејзините лажни пријателки, почнува да ги расчистува сметките со изгубените сакани, со Скопје. Островската андрогина Марија, несведлива на својата женственост и мажественост, одбива да ја игра едноличната стереотипна родова улога на женственоста, дури и тука, во вечното лето, под влијанието и богатствата на Вера, каде може да си дозволи да ги следи популарните совети на „Космополитен“. А, токму тоа непримерно родово однесување може да го забележи Вера. Таа со една Лакановска сигурност, смета дека асексуалноста кај девојките секогаш е обележје на лезбијството (Батлер, 2002: 103). Затоа Марија на нормативното прашање на Вера „чудно е тоа што не сакаш да бидеш со ниеден маж... Дали си хомосексуалка?“, мора да го осигура родот, да се оправда, да ја потврди својата хетеросексуалност. Притоа, во своето, „шеговито“, нормализаторско оправдување, завидува на замислената геј слобода и едноставност: „Навистина тоа би било многу лесно, ама не сум геј. Лесно е да бидеш својот одраз во огледалото, знаеш што сака, што му треба. Камо да можам да се натерам да се вљубам во жена, само да можам“ (Јорданова, 2008: 16).

Вера ја поканува да се врати со неа во Скопје. Со споменувањето на Скопје започнува да се јавува прекинување и трепкање во фокализацијата на Марија. Нејзината стабилна раскажувачка позиција почнува да се менува. Сознајноста се губи, таа почнува да фокусира час од надвор, час од внатре, почнува да се навраќа назад во минатото, да патува напред во иднината, едноставно го губи контактот со сегашноста. Таа не е сигурна дали ликовите и настаните кои се појавуваат се вистински или се само пројави на длабоки сеќавања. Од една страна, на поинтензивен начин станува дел од настаните, а од друга страна ја губи когнитивната моќ на фокализаторот (Rimmon-Kenan, 2005: 79-84). За време на една забава на островот, ѝ се привидува Горазд: „Ме бакнува. Ме бакнува ли? [...] Си зборувам ли со себе? Можеби конечно откачив. Па што ако! Зошто е тоа толку страшно? (Јорданова, 2008: 16).

Низ повеќекратните патувања/сеќавања/идни проекции на Скопје, час со автомобил, час со авион и со такси, може да се извлече една поедноставена, линеарна, приказна. Марија се запознава првенствено со Јанес, а набргу и со неговиот најблизок пријател Горазд. Иако, пријателството има тенденција да премине во љубовна врска, Јанес веќе има девојка. Тоа го користи Горазд и остварува тајна сексуална врска со Марија.

Триаголникот е формиран. Јанес и Горазд насила ја обљубуваат Марија. Таа се повлекува, но по извесно време го прифаќа предлогот на двајцата љубовници пријатели, сите тројца да живеат заедно. Таа е бремена и според различните гласови, се наведува дека таткото е Горазд. Тројката продолжува да живее заедно, но по пат на „природно“ групирање; Марија и Горазд започнуваат да живеат како двојка која очекува дете. Марија го губи детето, двајцата мажи ја напуштаат, а таа тешко се разболува. Откако ќе ја однесат во болница, Марија исчезнува или, можеби, умира. Се дознава дека Горазд се оженил со жена која не ја сака, а Јанес станал професор на Филозофскиот факултет.

Ако се поверува во изјавата на Јанес дека тој го пишува текстот, се чини логично дека: 1. Марија, по насилството и загубениот плод, во очите на Јанес, ја живее својата меланхолија по загубената двојна љубов. А, ако е тоа така, тогаш: 2. машката хомосоцијална желба, преку текстот на Јанес, ја конструира вечната наклонетост на објектот-плен Марија кон ривалите Јанес и Горазд, дури и тогаш кога играта е завршена.

2. Меланхолија

Полека, во пасивното соживување со природата на островот, Марија, во процесот на нова идентификација, речиси се втопува во некогашните случувања, поврзани со загубата на своите љубовници:

[...] не знаеше како е да загубиш некого, не да ти умре, туку да го загубиш жив. Тоа е доживотна казна. Оној што умира не те казнува со своето присуство. Ама за да умреш жива личност, треба да се преселиш на Антарктикот, па дури и таму ќе сирнеш на Интернет да не го има неговото име, барем случајно. Живите не се мртви, тие се живи, тоа е природен закон. (Јорданова, 2008: 70-71).

При ова разгледување на состојбата на ликот на Марија може да се искористи Батлеровото читање на Фројд во однос на значењето на меланхолијата за родовата генеза. Во посочениот есеј „Оплакување на меланхолијата“ сместен во „Его и ид“ (1923), Фројд гледа на меланхолијата како на еден идентитетски развоен механизам, којшто овозможува надминување на загубите: „[...] објектот, што е загубен, одново е воспоставен во егото – односно дека објектот на катезата е заменет со идентификација.“ Значи, според Фројд, ова е единствениот начин да се надмине загубата, односно љубениот друг, при што загубената љубов станува дел од идентитетот, „останува дел од егото со перманентно повнатрешнување на атрибутите на другиот“ (Батлер, 2002: 111).

Егото прави компензација на загубата на Ид преку идентична проекција и пресоздавање на загубеното. Фројд сликовито додава дека проекцијата е толку вистината што егото си вели себеси: „Види, можеш и мене да ме сакаш – јас толку личам на предметот.“ Но, сепак, Батлер дообјаснува: „Токму поради тоа што овој предмет е загубен, иако односот

станува амбивалентен и неразрешен, предметот е „разбиен внатре“ во егото, каде што конфликтот магично продолжува, како внатрешен дијалог меѓу двата дела на психата“ (Батлер, 2002: 114-115).

Различните фокализации на Марија може да се гледаат како обид за реконструирање и внатрешнување на Горазд и Јанес. Од онаа Марија оставена од таткото, Марија која го запознава Јанес во *Charlie*, Марија која го има најубавото лето во својот живот заедно со Горазд, силуваната Марија, до болната и оставена Марија во чие име зборува Јанес. Од друга страна, обидот да се биде Марија и да се замисли што таа би можела да мисли и да посакува преку пишувањето на нејзиниот дневник, да се биде виртуелната Марија во преписката со Горазд, е едно изоморфно интернализирање на Марија од страна на Јанес. Триаголникот на меланхолијата не го изоставува Горазд. Неговата меланхолија прави едно виртуелно внатрешнување така што тој ги присвојува разните Интернет-аватари со име Марија како вистинската Марија, само тогаш тој е оној стариот Горазд. Во меѓувреме постои низ бесот и низ агресивноста кон себе и кон онаа што не е, а требало да биде Марија, односно низ насилството кое го применува врз неговата сопруга. Егото – идеал го казнува егото.

Се добива впечаток дека Марија се поставува себеси според диктатот на Лакановиот симболички поредок, според којшто „[...] процесот на создавање значење бара жените да ја одразуваат таа машка моќ и насекаде одново да ја осигураваат таа моќ на реалноста во нејзината илузорна автономија.“ (Батлер, 2002: 114-115). Притоа, за да го овозможи идентитетското заокружување и потврдата на машкоста на Горазд и на Јанес, Марија игра одредена маскарада која за двајцата мажи, на посебен начин, ја прави *femme fatale*. На Јанес му обезбедува социјално егалитарна девојка – сирак која го знае и сочувствува со неговиот пробив од маргинализирана до соученичка мажественост. На Горазд, „машки“ мудра девојка – другар како дел од неговата стратегија за сокривање и за нормализирање на стравот од сопствената женственост (убавина) и постојан извор на љубов во бегството и во привидната ослободеност од хегемоната мажественост. Марија како девојка која не ја скрива својата мажественост, треба во исто време да биде и третиот пријател, девојка која може да биде прифатена во рамките на машкиот пакт. На крајот, исто како и декадентата *femme fatale* во смисла на „андрогината жена олицетворение на перверзност“ која е спремна да го прифати садизмот (Бојациевска, 1999: 113).

3. Мажественостите

По сè изгледа дека Марија најсилно постои во триаголникот со двајцата мажи, кои во исто време ја посакуваат за свој плен и за свој ривал, истовремено како празно место и како точка на сатурација. Сецвик Косовски ја поставува својата мисла за машките хомосоцијални врски и желби врз делото на Рене Жирар, „Романтична лага и романескна вистина“ (1961). Таа во „Помеѓу мажите“ (1985) го истакнува неговото согледување дека „изборот

на саканата не е одреден од нејзините квалитети туку, пред сè, поради тоа што таа е веќе одбрана од соперникот“ (1985: 21). Притоа, хомосоцијалната врска на ривалите е посилна од онаа што тие одделно ја имаат кон љубената.

Марија се сеќава на моментот кога Горазд ја поканува да живее во тројка со него и со Јанес: „Мислеше дека знам да се забавувам, дека сум таква навистина, како да сум маж заробен во женско тело (Јорданова, 2008: 75). Поради претпоставената мажественост таа добива покана да биде дел од хомосоцијалната врска, да влезе во играта на надитрување, но тоа е само замка. Рамноправното учество трае сè до моментот кога таа не станува нечија девојка, со што се враќа на позицијата на објект.

3.1. Хегемонски копнеж по љубов

Горазд е единствениот од ликовите кој во ниеден момент не ја добива позицијата на лик раскажувач, но, секако, успева да стане внатрешен фокализатор, особено во виртуелните епистоли. Тој потекнува од богато семејство, така што во континуитет го трпи притисокот да се вклучи кон воспоставаниот поредок: „Ти кажав за моето семејство, за вкочанетоста во која сум пораснат, за мојата ужасна мајка и незаинтересиран татко.“ (Јорданова, 2008: 31). Тој е во постојана потрага по оправдување што ќе му овозможи да избега од очекувањата поврзани со мажественоста на неговата класа. (Lambeviski&all, 2001: 23). Експресивниот Горазд се разликува од Јанес, тој зборува директно и јасно: „Можеби сум едноставен, но не сум нечувствителен. Те навредував затоа што само така знам. Не можам да ги разберам филозофските срања на Јанес, всушност никогаш и не можев.“ (Јорданова, 2008: 28). Тој е оној што је презема иницијативата, тоа е оној кој прв учи за животот. Како што вели: „Знаеше повеќе од мене, но јас правев работи пред него“ (Јорданова, 2002: 29).

Марија смета дека тој е пример за номиналната мажественост:

А убав е, преубав! Ноншалантно ги прекрстува нозете, неговото лице е младоженецот во главите на младите девојчиња, тој е возрасен со детска насмевка. Бунтовникот и херојот во холивудските акации. Тој е цган, непријатно искуство за наивните девојчиња, непрежалена прва љубов. (Јорданова, 2008: 54)

и подолу:

Еве го Горазд, ги соблекува фармерките. Има совршено тело, мускулесто, но не премногу, повеќе спортско. Косата му е бушава, црна како абонис, брадата подрасната, мрази да се бричи секојдневно, тоа било многу пролетерски за него. Но затоа ги бричи срамните влакна. (Јорданова, 2008: 57).

Но, тој знае дека убавината не е доволна и дури може да ги предизвика другите момчиња „да му го потечат лицето“, па затоа прави корекции, се нормализира, ја растура својата убавина, носи брада, ја бушава

косата за да не биде „мазен фраер“. Со други зборови, го сокрива она што може да ја загрози хомосоцијалната норма. Главната причина зошто ја избегнува „мазностијата“ е за да ја сокрие ефемизираноста на неговата убавина и лесно да може да се поврзе со хомосексуалноста. Горазд добро го знае редот на општеството, рационалноста и законите на посилниот, односно го знае хомосоцијалниот поредок:

А Горазд зборуваше дека партнерството во работата ретко, речиси го нема. Тоа е како животинскиот свет, два лава не може да го делат пленот, секогаш ќе постои раздор. Додека глутницата секогаш има јасна поделба, оној што е главен го добива најголемиот дел, другите делат (Јорданова, 2008: 44).

Горазд ја живее онаа „замислена холивудска мажественост“, тој успева: „[...] со леснотија да владее со означувачките практики преку кои идентитетот „маж“ е остварен и впуштен во интеракција“ (Schrock&Schwalbe, 2009: 279). Но, иако речиси стереотипен, Горазд не го сака тоа што оваа виртуозност на родова улога му го обезбедува. Тој не сака девојки модели, тој не ја сака ќерката на амбасадорот, ниту пак сака да се дружи со нему „рамните“. Тој го сака Јанес: „Куќата на моите родители, огромна [...] Ама јас одев кај Јанес, во неговата мала соба. Зошто тој толку добро знае со луѓето. [...]“ (Јорданова, 2008: 29). Причината за привлечноста кон него се состои во тоа што Јанес, без никаква поддршка, успеваа да издржи, да се пробие, да оди напред, да скокне од доделената социјална позиција. Од друга страна, на индивидуално ниво, Горазд не го отстапува знакот на првенецот:

Јанес мислеше дека морам да му го отстапам правото врз тебе затоа што те запознал пред мене. Тоа ме иритираше и ја разгоруваше мојата фајтерска природа. Знаев дека се ебете, мислам и Сара знаеше. [...] Ете така знаев дека не можам да се откажам од тебе (Јорданова, 2008: 30).

Затоа ја презема Марија во првиот моментот кога таа ќе остане без Јанес во нејзината околина. Мажественоста на хегемонијата, како онаа на Горазд, е определена, заснована врз анализата на класните односи на Антони Грамши, како „[...] културна динамика на една група која го полага и го одржува правото на водечка позиција во социјалниот живот“ (Connell, 2005: 77). На прв поглед, поради обидите да ги одбие сите оние награди кои му се нудат, може да изгледа дека Горазд е во процес на менување. Но, тој не прави радикална промена. На крајот, Горазд, за разлика од Јанес кој успева да излезе од своите социјални рамки, завршува во безбедноста на класниот поредок, се жени и работи во татковата фирма. Во ова останува несреќен и насилен: „Не можам да сакам...осакатен сум, знаеш! Понекогаш мислам дека ебам труп. Имам и жена... искрено ми се гади кучката“ (Јорданова, 2008: 27). Она што му недостасува на Горазд за да ја закружи својата мажественост,

покрај поседувањето на женското тело, е идеалот да биде неочекувано и безусловно сакан. Францускиот социолог Бурдије, во својата книга „Мажествена доминација“ (1998) посочува еден современ екстрем на софистицираната хегемонија на највисоката корпоративна класа на мажи во Јапонија. Тој зборува за јапонските клубови за придружба кои обезбедуваат десексуализирани услуги за мажи, коишто се сведуваат на индивидуализирано комуницирање со клиентот, а притоа она што треба да биде купено е вниманието и љубовта, без сексуални услуги. Според работничките, ова се смета за најтешката сексуална работа којашто бара многу поголем напор, вештини и емотивно вложување:

Раскошот од внимание и умешноста за заведување, во чии рамки рафинираниот разговор не смее да тежнее кон еротска провокација, цели да ги заведе клиентите, кои не смеат да се видат себеси како клиенти, а тие треба да се почувствуваат почитувани, речиси посакувани и сакани, поради она што се, поради нивната личност, а не поради парите, да се почувствуваат значајни, едноставно, да се „почувствуваат дека се мажи“ (Bourdieu, 2001: 101).

Така и Горазд посакува да биде сакан од идеализираната Марија, како поради нејзината посебност, секако и поради нејзиното тело, но во голема мерка на таа идеализација влијае неговото ривалство со Јанес.

3.2. Притаена одмазда во соучесништво

Јанес, пак, има друга приказна. Се одгледал и се воспитал самиот, всушност, притоа, тој се грижел и за неговиот татко алкохоличар. Ја изгубил мајката како мало дете. Од рани години, поради целосната запоставеност од страна на татко му, кој се враќал доцна навечер. Кај Јанес уште како дете постои еден класен отпор, својствен за маргинализираната мажественост, која бара постојана одмазда и сукоби со поредокот или со оние кои имаат повеќе. Идеологијата на Јанес може да востанови една социјална напрегнатост поради „идејата за трајно лошата интеграција во општеството“ и поради „дисконтинуитетите меѓу нормите во економијата, политиката и семејството“ (Гирц, 2007: 200-203). Јанес „катарзично“ се ослободува од напрегнатоста врз симболичните непријатели, од другата класа, од оние кои се побогати, кои се неморални. Конел ја определува оваа мажественост на следниов начин:

Мажествениот протест ја претставува маргинализираната мажественост, што секогаш одбира теми од мажественоста на хегемонијата во рамки на поширокото општество, но контекстуализира со сиромаштијата. [...] Сите нивни проекти (на маргинализираната мажественост) се оформени од фактот на класната потиснатост. Тие го имаат конструирано својот род од

сиромаштијата како појдовна точка и со намален пристап до културни и економски ресурси (Connell, 2005: 114-15).

Но, Јанес уште со првите реакции на својата припадност кон маргините е одлучен да ја смени својата позиција во родовиот систем. Тој решава наместо да влегува во конфликт или да се повинува на другите мажи, својот бес да го насочи кон посилените, спроведувајќи притаени и мудри акции. Наместо да ја запали куката на богатите соседи, како што посакува, тој ја понижува нивната ќерка и ги погани нивните четки за заби во тоалетот. Тој решава да преземе друга тактика од онаа на родителот. Наместо да се „наведнува пред инкасаторите, шалтерите за социјална помош, банкарите и работодавците“ како татко му и со тоа да ја авторизира хегмонијата, Јанес го користи нејзиниот добро воспоставен систем и наградите што тој ги носи.

За некое чудо институциите ме прифаќаат, токму оние Левијатани што длабоко ги презирам. Тие ме галат по главата, за да се наведнам. Или можеби сум опортунист, само уште еден камелеон што не може да се оддели од сопствениот конформистички живот, бидејќи така му е добро. Не плукам пред канцеларијата на деканот, не ги повикувам студентите на револуција (Јорданова, 2008: 105).

Користењето дрога и процесите на чистење, за Јанес, е можеби последната врска со сопоставениот стигматизирачки конструкт за појдовната маргинализирана мажественост што му овозможува нему да се ослободи од притисокот на новата позиција на родовиот поредок. Истражувањата за мажественостите и преземањето ризик укажуваат на следново:

Испитаниците мажи укажуваат на тоа дека нивната благосостојба е загрозена од моќни социјални сили (системски ризици) кои се вон нивна контрола. [...] (Тие) ги надминуваат овие системски со директно или индиректно преземање на несистемски ризици кои се изведуваат на субјективно ниво и во рамки на самостојната одлука и контрола. Она што е најважно е да се разбере дека дрогите, особено екстази, се средства за стекнување на одредена контрола врз светот и ослободување на наметнатиот „шум“ на светот, свет којшто се доживува како интринсично непријателски, повторувачки, депресивен и отуѓувачки (Lambevski&atall, 2001: 16-19).

Исто како и Горазд, и Јанес го прифаќа машкиот код. Ја воспоставува и ја величи бинарната поделба на цивилизација/природа и есенцијалистичкиот поглед на свет: „Нема изрази и филозофија, нема вредности и норми, нема феминизам, сексизам, друштва за заштита на нешто, нема такви нешта. Има задоволување на потребите за да преживееш“ (Јорданова, 2008: 35).

Прифаќањето на мажественоста на соучесништвото Јанес го живее и во индивидуалните односи. Горазд ја има предноста. Како што забележува Марија: „Јанес го знаеше тоа, не влегува низ вратата прв, го пушта Горазд пред себе. Се одвојува од него како сенка и тргнува на трошките“ (Јорданова, 2008: 54). Тој иако прв доаѓа до Марија – објектот, многу лесно му ја „препушта“ на ривалот. Би можело да се каже дека тоа лесно препуштање личи повеќе на замка со Марија која Јанес вешто ја поставува за да го доближи Горазд до себе. Ова прифаќање на подредената позиција не е без жалење и без фрустрација:

Проклет Горазд! Не може да поднесе да имам нешто подобро. Не му беа доволни сите оние долгоноги, долгокоси, згодни, најубави на целиот свет! [...] Никогаш немав храброст да те прашам да одбереш, дури ни на крајот. [...] Свесен сум за мојата инфериорност, за мојата малодушност. Во сите зборови гледам само оддишка за мојот неуспех (Јорданова, 2008: 83).

Но, иако пасивен и субординиран, тој се определува себеси како клучен двигател во креирањето на односите во тројката.

4. Бруталноста на ривалската тројка

Марија се наоѓа помеѓу две мажествености. Онаа, хегемоната на Горазд, која задоволена од очигледни и лесни награди, сега е во потрага по награда која треба се осмисли самата себеси. Од другата страна е Јанес, кој за да побегне од светот на маргините, смета, функционалистички, дека тој процес, без разлика на цената, мора да претрпи жртви. Како што вели Сеџвик: „[...] машките хомосоцијални и хетеросексуални желби не треба да бидат спротивставани, напротив, тие се во целост соучеснички“ (Sedgwick, 1985: 57). Двете мажествености си ги знаат своите позиции: Горазд е оној кој има предноста, Јанес следи во притаеност. Ова најдобро се гледа при, очигледно, договореното силување на Марија. Јанес ја носи девојката со задоцнување, поради потребата од плен, низ новогодишната прослава, за да биде релаксиран. Горазд чека, но тој ја презема последната обработка на пленот и започнува со акција: „Горазд ме бакнуваше, ми го галеше лицето, заборавив на Јанес..., а тоа требаше да биде тајна. (Јорданова, 2008: 63). Марија го прифаќа она што се случува низ призмата на идеализирачката љубов, мислејќи дека всушност Горазд ја открива и ја легитимизира, пред својот пријател-соперник, нивната дотогашна врска.

Кај Марија, исто така, на дело е и нејзината мажественост, онаа што ја прави различна од Вера и од останатите убави девојки кои Горазд не ги сака. Јанес во една ретроспекција, при поканувањето да живее со нив ѝ вели: „Ти нудев лична слобода, исто како и на секој маж. Добро, еве, да речеме ти нудев да се однесуваш како маж“ (Јорданова, 2008: 76). Тоа е нејзината карта за учество во машката игра, за прифаќањето од страна на Горазд и Јанес, како дел од хомосоцијалниот триаголник. Но, во моментот кога ќе разбере

дека двајцата другари ќе ја силуваат, го извикува лозунгот на хомосоцијалниот ред и договор: „Педери! – викнав неконтролирано“ (Јорданова, 2008: 65). Набргу ѝ станува јасно дека тоа било само мамка за пленот, дека таа сепак во ривалската игра на двајцата претставува само објект. Увидувајќи го ова, Марија се себеобвинува: „Виновна сум што имам тело“, но го обвинува, воопшто, и женскиот род, со актуализирање на хронотипските стереотипи и ставови кои, можеби, повеќе би ѝ прилегале на Вера: „Младите жени ретко прават разлика помеѓу јас и ние. Затоа ретко одиме на забави сосема сами, се колнеме на вечна верност со нашите таканаречени најдобри пријателки и ги мешаме поимите *индивидуалност* и *осаменост* (Јорданова, 2008: 64). Од оваа изјава, Марија постепено им се препушта на двајцата пријатели, кои ја намалуваат агресивноста, а таа почнува да зборува за страст. Во овој контекст Бурдије вели :

Кога потчинетите се приспособуваат на она што ги потчинува, на схемите коишто се продукт на доминацијата, или со други зборови, кога нивните мисли и перцепции се структурирани во согласност со самите структури на односот на доминација, којшто им е наметнат, нивните сознјатни чинови се, неизбежно, чинови на прифаќање и на субмисија. (Bourdieu, 2001: 14).

Марија дава отпор, но ититофаличниот Горазд цврсто ја држи неа под своја контрола. Знаците на насилство се повеќе од видливи: згмечени бедра, притиснати ребра, остра болка. Силувањето не може да се нарече водење љубов, вели Марија. Нема гадење. Таа се прашува: „А требаше ли Горазд да биде одвратен?“. Сепак и самата вели дека требала да упати барем еден знак со кој можела да ги разбуди загреаните момчиња. Марија верува во другарскиот знак на презир со кој можела да ја прекине грубата игра. Но, постои ли таков женски знак, ако оној машкиот хомосоцијален „Педери!“ не функционира? Дополнително, јасно е дека тоа не може да го стори затоа што чинот на силувањето ја засилува моќта на себеполонизацијата: „Јас не го презирав (Горазд), речиси го поздравував посилен, како мајка ми, баба ми и прабаба ми.“ и подолу „Јас сум само девојче на овој свет“ (Јорданова, 2008: 68). И тука, веднаш по оваа реченица, во прифаќањето на позицијата на потчинета, со признавањето на моќта, во Фукоовска смисла, се создава конструкцијата на задоволството: „На неколку сантиметри од неговиот лик, полека интензивниот мирис... мирис што толку ме возбудуваше и ме привлекуваше“ (Јорданова, 2008: 68).

Марија го следи воспоставениот режим на хомосоцијалната желба. Додека на активниот Горазд може да му прости, да не му се покаже презир, доживувањата на активностите на Јанес, како што вели Марија, „најголемиот феминист на светот што не знае да сака“, се поинакви. Всушност, тоа се засилува откако Марија ќе ја прифати улогата на послаба, на жртва, таа оттогаш како да не го сака послабиот или вториот. Јанес, пак, го следи редот, го чека сигналот и одобрувањето од првенецот за да се вклучи во силувањето:

„Ајде човеку!“ го кани Горазд или му вели да сопре: „Чекај малку.“ Оваа симболична покана, како што вели Сеџвик, е клучна за класната диференција, односно во овој случај променетата на хомосоцијалната позиција на Јанес:

Оваа живописна сцена на поврзувањето, во која мажот аристократ го предава својот морален авторитет на мажот од новата буржоазија, преку сексуално дискредитираното тело на жената, нуди забележителен опис од она што се чини дека е значаен историски момент на создавање на класата (Sedgwick, 1985: 156).

Пред да биде повикан, Јанес стои од страна и се насладува: „Проговори од него некој машки јазик, неразбирливо анимален со ловџиска наслада“ (Јорданова, 2008: 65). Додека кај Горазд постои опис на движењата на телото и на мирисот, второстепениот маж е ладен како влекач: „Ги чувствував рацете на Јанес, кои несмасно се лизгаа по моите раменици и имав чувство дека е паразит, кој се прикачил и не може да опстои без својот домаќин.“ (Јорданова, 2008: 68).

5. Желбата на Марија

Марија се надева на симетријата на триаголникот, тука го чека остварувањето на својата желба, иако знае дека таа е секогаш:

„[...] вештачка и изместена подеднакво поради грубите разлики во обемот и видовите на машка и женска сила, и поради тоа што во дискурсите на многу култури, зад реториката на „спротивставеностите“, „составните делови“ и „комплементарноста“, едниот од родовите е третиран повеќе како маргинализирана замена, отколку како рамноправна алтернатива (Sedgwick, 1985: 47).

Едниот маж, Јанес, е опседнат од самозадоволството, другиот, Горазд, бара потврда од Марија за целосниот успех на освојувањето, сочинет и од надмоќ и од задоволство: „Убаво ти е?“. Меѓутоа, помеѓу нив постои пакт. Тоа е симболичен хомосоцијален пакт, хомосексуалноста е тука забранета. Марија се сеќава: „Не се бакнаа, ниту се галеа, мислам дека дури и внимаваа случајно да не се допрат“ (Јорданова, 2008: 58). Во својата книга „Скриените нешта од почетокот на светот“ (1978), Рене Жирар вели:

[...] во суштина, ние веќе зборуваме или речиси зборуваме за хомосексуалноста бидејќи моделот ривал, во доменот на сексуалноста, излегува дека е обично индивидуа од истиот пол, фактички и кога објектот е хетеросексуален. Оттука, секое сексуално ривалство е хомосексуално (Жирар, 1978: 112).

Она што следи е живеењето во тројка. Јанес ја штити хомосоцијалната врска, соперникот е на прво место: „Го имам и Горазд, не смеам да го загубам. Не поради тебе“ (Јорданова, 2008: 47). Жената измамничка, до која

сè повеќе се доближува соперникот е виновна, постои опасност да се прекине врската: „Ти си обична домаќинка, не заслужуваш да бидеш дел од нешто поголемо. Покрај тоа што си домаќинка, ти си и обична курва – вели Јанес во бес“ (Јорданова, 2008: 81). Ова може да се толкува и како уште еден образец на триангулацијата, како што посочува Сеџвик, затоа што љубеното, посакуваното, кај Марија припаѓа на истиот каталог на особини кои се за морална осуда, она што привлекува е тоа кое згрозува (1985: 152). Горазд, пак, сигурен дека објектот е само негов, има послободен однос: „Што ти е? Па ние сме другари! Ти ако можеш, утре да си фатиш дечко – ми вели Горазд, за да ми биде полесно“ (Јорданова, 2008: 81).

Јанес ја подметнува Марија во рацете на Горазд. Тоа е неговиот проект на преземање на вештините од мажественоста на Горазд, кои му се неминовни за да може да ја смени позицијата во машката родова хиерархија: „[...] успехот на некој Друг, при што, се разбира, тој Друг ме интересира, бидејќи можам да го земам како модел; можам да се ставам под негово подучување и, на крајот, да му ја искорнам тајната на неговиот успех, која отсекогаш ме заобиколувала (Жирар, 1978: 103).

А, што вели Марија, дали за време на насилниот чин почувствувала задоволство? Таа вели и да и не. И навистина која е желбата на Марија, што е она што ја прави да го надмине чинот на силување или да почувствува задоволство, воопшто да остане во овој триаголник?

Желбата посакува нечуени задоволства и сјајни триумфи. Токму поради тоа, таа не се надева да ги најде нив во обичните искуства и во односите кои можат лесно да се контролираат. Токму во навредите кои ќе ги поднесува и во омаловажувањата со кои ќе ја скршине – токму во нив таа ќе ги прочита уште повеќе знаците на апсолутната супериорност на моделот, ознаката на една среќна самодоволност нужно непробојна за нејзината сопствена недоволност (Жирар, 1978: 102-3).

Оваа „мазохистичка“, но, секако, и метафизичка желба не е само на Марија. Сепак, таа е онаа која преку прифаќањето на својата женска потчинета позиција овозможува поврзување. Нејзиното учество во триаголникот може да се разбере како желба за едно сакрално обединување, како една хиерогамија, како една *coincidentia oppositorum*. Тоа обединување треба да се случи помеѓу двете спротивставени мажествености на ривалите, на првенецот и оној во сенка, со посакуваната. Целта е веќе остварена: синхронија на наизменичните визии и гласови кои копнеат по иста цел и раскажуваат една иста приказна. Но, дали е тоа целта на Марија раскажувачот или тоа е желбата на Марија „личноста од хартија“ (Bal, 2007: 114)? Дали Марија ја игра Лакановската маскарада и со тоа се откажува од својата желба или, пак, напротив таа иницира „[...] една феминистичка стратегија за демаскирање за да се открие или да се ослободи секоја женска желба, која останала потисната во односите на фаличката економија“ (Батлер,

2002: 98). Желбата на Марија за љубов е креирана од машката хомосоцијална желба.

6. Мажествена метафизичка контрола

Дали Јанес самиот себеси си ја легитимизира моќта која ја има? Ако е така, тогаш може да донесе заклучок за целосно заокружено остварување на хомосоцијалниот продукт. Дали постојните социјални структури, засновани врз размената на жени, го заземаат и сижето?

„Резултат на оваа структура е дека идеолошкото прифаќање на машкиот хомосоцијален спектрум (најверојатно неизбежно арбитраен) – збир од дискриминации за дефинирање, контролирање и манипулирање со машките врски – ќе биде овозможувањето на диспропорционално моќниот инструмент за социјална контрола“ (1985: 86).

Живата Марија не е потребна за остварување на симболичната машка врска. При виртуелните разговори на Горазд со Марија: електронската пошта и во т.н соби за дискусија се користи одредена адреса или се разговара со „nickname“, со виртуелен прекар-идентитет, аватар. Зад оној на *Marija3* стои Јанес, со што во целост се соголува улогата на Марија, односно ни открива како раководи со нејзиниот лик. Токму тука, каде Марија најмалку постои, Горазд и Јанес се најблиски. Значи, Марија е доволна да биде само виртуелен идентитет, само означител, без сите идентитетски компоненти, таа е само завеса за директните хомосоцијални намери. Низ овој виртуелен идентитет фокусира Јанес и во оваа комуникација во целост се обелоденува хомосоцијалната врска помеѓу двајцата машки карактери.

Затоа, во „Помеѓу“ *статусот* на раскажувачот станува најзначаен, како што вели Сузан Ленсер: „[...] тој го поттикнува соговорникот да реконструира, да ја утврдува неговата доверливост, искреност, поглед на свет, припадноста кон какви било жанровски или стилски процедури, неговата возраст, идеологија или полова ограниченост“ (Србиновска, 2003: 88).

Оттука се поставува прашањето дали Јорданова, со тоа што му ја дава раскажувачката и авторската позиција на Јанес, ја истакнува двојната измамена машка хомосоцијална желба? Марија за Јанес истовремено служи и како конструкт на загубената љубена и како конструкт за неможноста од остварување на љубовниот идеал. Последното, неостварувањето на вистинската љубов, е секогаш резултат на успешното остварување на хомосоцијалната врска, бидејќи тоа е нејзината цел – потрага кон следното ривалство и кон нов објект. Да следи ново надитрување, нова желба, ривал и носталгично сеќавање. И двајцата ја имаа, и двајцата ја изгубија Марија, но Јанес и Горазд продолжуваат да се дружат и да внимаваат еден на друг и да се сеќаваат на љубовта.

Или, на крајот, парафразирајќи ја расправата на Џонатан Калер за Едип, може исто така да се постави прашањето: „Дали Марија ја има својата функција на *курва* и *светица* поради покорувањето на барањата за смисла на раскажувачкиот текст на Јанес и поради неговото цврсто убедување дека сето тоа навистина се случило?“ (Србиновска, 2003: 81). Дали е тоа само победа, на прв поглед, на секундарниот, на оној со рогоносецот, на оној кој знае со зборови, победа на мажественоста во прогрес кон подобра позиција на доминација, на Јанес филозофот, кој, сепак, на ваков метафизички начин, ја добива и останува да живее со Марија? Некои прашања остануваат скриени, особено кога се вјадрени во конструктот на романсата:

„Во секој случај, сместувањето на односите на моќ во историската фикција на класните односи и нивната временска кондензација во еротскиот наратив беше начин како да се рационализира родовата нееднаквост, како и другите нееднаквости, пред јавната егалитаристичка реторика“ (Sadgwick, 1985: 15).

Литература:

Азбучна:

- Батлер, Џ. (1993). Тела кои значат – Вовед. Во: Колозова, К. (уредник). *Хрестоматија на класични текстови од областа на родовата теорија*. Скопје: Евро Балкан Прес.
- Батлер, Џ. (2002). *Проблеми со родот: феминизмот и потковувањето на идентитетот*. Скопје: Евро Балкан Прес.
- Бојациевска, М. (1999). *АНДРОГИН – Утопија на совршениот пол* Скопје: Сигмапрес.
- Гирц, К. (2007). *Толкување на културите*. Скопје: Магор.
- Жирар, Р. (1978). Скриените нешта од почетокот на светот. Во: Бојациевска, М. (уредник). *Антропологија на сексуалноста*. Скопје: Сигмапрес.
- Јорданова, И. (2008). *Помеѓу*. Скопје: Или-Или.
- Рорти, Р. (2001). *Контигенција, иронија и солидарност*. Скопје: Темплум.
- Сеџвик, И. (1990). Епистемологија на плакарот (прикриената хомосексуалност). Во: Колозова, К. (уредник). *Хрестоматија на класични текстови од областа на родовата теорија*. Скопје: Евро Балкан Прес.
- Србиновска, С. (2003). *Низ призмата на другиот*. Скопје: Сигмапрес.

Абecedна:

- Bal, M.(2009). *Narratology – Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto: University of Toronto Press.
- Barthes, P. (1990). *S/Z*. New York: Hilland Wang.
- Bourdieu, P. (2001). *Masculine Domination*. California: Stanford University Press.
- Chatman, S. (1978). *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. New York: Cornell University Press.

- Connell, R. (2009). *Gender In World Perspective*. Cambridge: Polity Press.
- Connell, R. W. (2005). *Change among the Gatekeepers: Men, Masculinities, and Gender Equality in the Global Arena*. *Signs* [Online] 30 (3) p. 1801-1819. Достапно на: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/427525> (Пристапено на 15.10.2012).
- Connell, R.W. (2000). *The Men and the Boys*. St. Leonards: Allen&Unwin.
- Connell, R.W. (2005). *Masculinities*. Berkeley and LosAngeles, California: University of California Press.
- Haern, J. &Pringle, K. (2006). *European Perspectives on Men and Masculinities*. NewYork: Palgrave MacMillan.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality. Volume I: An introduction*. New York: Pantheon books.
- Sedgwick, E. K. (1985). *Between man*. New York. Columbia University Press.
- Lambeviski, S. atal. (2001). *Living as men – “it’s like ... being in a washing machine: Masculinities in contemporary urban Australia*. Sidney: National Centrein HIV Social Research.
- McKinlay, A. & McVittie, C. (2011) *Identities in Context Individuals and Discourse in Action*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Rimmon-Kenan, S. (2005). *Narrative Fiction*. London and NewYork: Routledge.
- Schrock, D. & Schwalbe, M. (2009) Men, Masculinity and Manhood Acts. [Online] *Annual Review of Sociology*. 35 p. 277-295. Достапно на: soc.annualreviews.org. (Пристапено на 20.09.2012).
- Seidler, V. J. (2006). *Transforming Masculinities – Men, cultures, bodies, power, sex and love*. London: Routledge.

„IN BETWEEN“ – APORIA OF THE TWO-ANGLE TRIANGLE

Drasko Kostovski

Summary

The following discourse analyses of the novel “In between” (2008) from Irena Jordanova is focused on the literary categories of character and focalization. Using the feministic and sociological paradigm the article aims to show that the homosocial desire is crucial in establishing the patriarchal regimes for complete objectification and appropriation of the female in the erotic triangle. Even more, the analysis tends to describe the homosocial relationships of different masculinities, from the marginalized and subordinated, through the complicit and the hegemonic as well as their transition through the patriarchal network. In the specific case, the article finds out that the female is not only objectified on the story (fabula) level, but even more, the female is used as an object of symbolichomosocial transaction in the realm of the discourse (syuzhet). In this process, romance serves as homosocial normalizing and cloaking device for safekeeping the patriarchal position.

ЛИТЕРАТУРНИ ВРСКИ – РЕПРИНТ ОД СВЕТОТ
LITERARY CONNECTIONS

МАКЕДОНСКО-ХРВАТСКИТЕ КНИЖЕВНИ ВРСКИ ПРЕКУ ДЕЛАТА НА СОВРЕМЕНИЦИТЕ – ПРОФ. ВАСИЛ ТОЦИНОВСКИ И ПРОФ. ГОРАН КАЛОЃЕРА

д-р Стефан Влахов-Мицов

Универзитет „Св.Кирил и Методиј“

Институт за национална историја - Скопје

Клучни зборови: Македонско-хрватски книжевни врски, Васил Тоциновски, Горан Калоѓера

Keywords: Macedonian-Croatian literary connections, Vasil Tocinovski, Goran Kalogjera

Македонско-хрватските книжевни врски водат потекло уште од деветтиот век и, во зависност од историската судбина на двата народа, имале различен интензитет. Но, тие секогаш биле позитивни и пријателски. Кога отсутствувале државни институции кај Хрватите и кај Македонците, тие се развивале преку контакти и преку соработка меѓу значајни личности од двете земји. Таа тенденција се зачувала и во поново време, кога постојат одлични контакти меѓу Македонците и Хрватите на државно ниво и на ниво на културни институции. Пример за таква професионална, пријателска и персонална соработка во текот на повеќе години се односите меѓу македонскиот професор Васил Тоциновски и хрватскиот професор Горан Калоѓера. Двајцата ги зближува интересот не само спрема родната литература и историја, ами и спрема контактите меѓу југословенските народи и спрема балканскиот свет. Љубопитни по природа и истовремено со богат фонд од информации и интелект, двајцата колеги педантно истражуваат факти во архиви и во библиотеки од македонската и од хрватската историја од минатото до денес. Тие факти не го покажуваат само широкиот дијапазон на меѓусебните односи меѓу Македонците и Хрватите, туку ја потврдуваат и активната соработка меѓу балканските нации од деветнаесеттиот век наваму и улогата на литературата и на културата во нивното зближување. За разлика од политиката, која ги разделува народите и меѓу нив крева прегради, културното општење раѓа толеранција и пријателство. Во едно интервју, проф. Тоциновски вели: „По природа сум немирин и љубопитен човек па така, ни малку случајно, пишував и пишувам поезија, раскази и романи, литература за деца и млади, книжевна критика и есеистика, а најголема љубов ми е книжеvnата историја“.¹ Авторот е неверојатно организиран човек, како во својата научна и литературна дејност, така и во своите општествени пројави. Неговата книжевна продукција може да му конкурира на дејноста на

цел еден научен институт. Десетици се неговите книги во кои се сместени архивски материјали за „дводомните писатели“, т.е. такви кои имаат придонес за две или за повеќе национални литератури. Зашто на Балканот, државите се мултинационални уште од времето кога се создавале, во нив живеат различни етноси, кои ги развиваат своите култури и традиции. Од друга страна, балканската културна синтеза дава можност на многу творци истовремено да пишуваат на македонски, на бугарски, на српски, на хрватски јазик и со тоа да припаѓаат на повеќе култури. Најголемата сила на проф. Тоциновски е во умеењето да открива литературни и историски факти, да ги толкува, да ги анализира и да ги објаснува. Во 1995 г. тој издаде зборник со документи од Македонскиот литературен кружок (1938-1941), правејќи го и изборот, и преводот, и редакцијата и белешките кон него.² Во Народната библиотека во Софија, проф. Тоциновски ја откри книгата на Александар Цанков „Македонското прашање и Балканскиот сојуз“ издадена во 1906 г., кога нејзиниот автор е на 27-годишна возраст. Тоа е истиот Александар Цанков, кој подоцна ќе стане премиер на Бугарија (1923-1926), два пати ќе биде претседател на бугарскиот парламент, член на Бугарската академија на науките, радикален националист и фашист. Во својата книга младиот Цанков пишува: „Ќе се обидам да докажам дека единствениот благопријатен услов за натамошниот напредок на балканските државички, за нивната самостојност, се темели единствено врз нивниот сојуз заснован на: автономна Македонија“.³ И не само тоа. Авторот тврди: „Бугарите кои сме многу блиски со Македонците“⁴, признавајќи дека Македонците се посебен народ, насекаде во својот труд пишува за „македонски народ“. Притоа, Цанков ги обвинува бугарските влади за националистички аспирации спрема Македонија: „Балканските држави Бугарија и Србија (и другите балкански држави, особено Грција) не водат разумна политика спрема Македонија. Тоа е јасно како бел ден и нема потреба да докажувам дека тие се стремат целосно да ја присоединат Македонија или да ја разделат помеѓу себе“.⁵ Цанков пишува за надежта на Македонците за помош од Бугарија и констатира: „Тие чувства на несреќниот Македонец умеат бескрајно да ги експлоатираат бугарските влади. Така тој совршено чист во своите чувства, но затоа пак лесноумен, неосетно станува оружје на злокобната политика, која веќе долги години бугарските државници ја водат кон Македонија и кон бугарскиот народ, што двете земји ги носи повеќе кон ропство, а не кон слобода“.⁶ Книгата на Цанков, во која тој пишува дека политиката „од македонското прашање направила едно чисто шовинистичко бугарско прашање“, е актуелна и денес. Затоа при наредното одење на проф. Тоциновски во Софија, таа веќе беше недостапна за читање, но своевременно беше објавена во Скопје. Работејќи на тоа во бугарскиот главен град, проф. Тоциновски откри и додаде кон историјата на македонската литература десетици „дводомни автори“. Во таква ситуација, природен е неговиот интерес и кон македонско-хрватските книжевни врски во текот на последните два века.

Интересот, пак, на проф. Горан Калоѓера за Македонија се пробуди многу рано. Тој дипломира на групата Јужнословенски јазици и книжевности (т.е. кroatистика и јужнословенски филологии) и компаративна книжевност на Филозофскиот факултет во Загреб. Подоцна, на Педагошкиот факултет во Риека, докторира со темата за хрватско-македонските книжевни врски од почетоците до 80-тите години на дваесеттиот век. Во таа дисертација, прв пат во научните кругови, тој ја исцрта многузначноста на врските, контактите и преплетувањето меѓу хрватското и македонското литературно наследство. Од 1983 година, проф. Калоѓера ја води македонистиката во Риека. Тој е основач на студиите по македонистика при Групата за кroatистика на Филозофскиот факултет во Риека, каде во текот на неколку години предава македонски јазик и македонска книжевност. Таа многустрана подготвеност на проф. Калоѓера му дава можност да ги истражува и да ги анализира не само врските меѓу Хрватите и Македонците низ вековите, туку и клучните прашања од македонската историја. Така, тој дава вреден придонес во македонската историографија. Меѓу големиот број трудови на проф. Калоѓера за македонско-хрватските односи, контакти и пријателства,⁷ се приклучува и неговата книга „Браќата Миладиновци. Легенда и стварност“.⁸ Во неа, од една страна, тој расчистува некои досега неразјаснети прашања од животот на Миладиновци, а од друга – открива непознати факти за нив. Студиите вклучени во таа книга на проф. Калоѓера го покажуваат него како модерен истражувач, кој не се интересира само за голите факти, туку ја открива нивната смисла и значење, механизмите во кои се создавани и условите за тоа. Познато е дека оригиналниот наслов на Зборникот со народни песни отпечатен во Загреб во 1861 г. гласи „Бугарски народни песни, собрани од браќата Миладиновци, Димитрија и Константин, и издадени од Константин, во Загреб, во книгопечатницата на А. Јакич, 1861“. Од тој факт бугарската пропаганда во текот на 150 години тврди дека не само што песните во зборникот се бугарски, ами и дека самите браќа се чувствувале како Бугари. Во својата студија „Потрага по идентитетот“, проф. Калоѓера категорично ја докажува фалшивоста на тој „факт“ и манипулациите врз Константин Миладинов. Во своите писма, вклучително и во тоа до бугарскиот револуционер Раковски, Константин јасно се определил како Македонец. Не само тоа. Во писмото до Раковски, тој јасно ги определува и другите пет свои колеги како Македонци. Уште му пишува: „И јас имам многу македонски песни кои сакам да ги издадам малку подоцна, зашто сега не ми го допуштаат тоа опстојателствата“. Притоа, „Дознавајќи за Вашата желба да се запознаете со македонското наречје, Ви испраќам еден друг превод објавен во Париз“.⁹ Најблиските соработници на Константин, Рачински и Жинзифов во своите белешки, исто така, ги нарекуваат песните во Зборникот – македонски. И братот на Константин, Димитар, во своите писма 27 пати својата татковина ја нарекува само Македонија, два пати го користи изразот западна Македонија и четири пати – Источна Македонија.¹⁰ Во писмата на Димитар се среќаваат зборовите „чеда македонски“, „Македончиња“ и сл. Константин верувал дека

ќе успее да го издаде зборникот во Русија, но не добил никаква материјална помош, зашто во тој период Русите играле на бугарската политичка карта и повеќе од еден век работеле за создавање на бугарската нација, која ќе им го олесни патот кон пробивите. Единствениот кој изразил готовност да даде пари за Зборникот бил хрватскиот бискуп Штросмаер. Тој и неговиот најблизок соработник, историчарот Фрањо Рачки, поставиле услов насловот на Зборникот да биде „Бугарски народни песни“. И покрај тоа што се спротивставил, на крајот, Константин прифатил. Но, сепак, за да остане чист пред својата совест, го направил следново, за што пишува Бугаринот Чолаков во писмото до Фрањо Рачки: „Можеби ви е познато дека кога дојдов прекланската година во Загреб, покојниот мој другар Константин Миладинов ме замоли да му дадам сто песни од источните краишта на Бугарија за да може на својот Зборник да му стави наслов „Бугарски народни песни“. Јас со благодарност ја исполнив молбата од својот другар, откако ми вети дека задолжително ќе ми даде сто (100) форинти од тукашните претплатници за мојот труд“.¹¹ На тој начин, обемот на Зборникот нараснал, зашто кон 598-те македонски песни биле додадени 76 бугарски. Се нарушила и неговата структура, зашто Константин сакал да вклучи македонско-хрватски речник со 2.000 збора, а наместо тоа требало да се задоволи само со 461 збор.¹² Проф. Калоѓера е многу критичен не само кон Штросмаер и кон Рачки, туку и кон сите хрватски книжевници во тој период, кои Македонците ги сметале за Бугари.¹³ Тој ги обвинува затоа што „овие надминати заблуди од 19 век, за жал, беа историска вистина во тоа време“.¹⁴ Само што, доколку го ползуваме неговиот израз, за жал, историската вистина е поразлична. По 1485 година, папската конгрегација престанала Јужните Словени да ги нарекува со нивното име и го воведува античкото име „Илирик“ или „Илирија“. Според таа логика би требало да се афишира и името „Македонија“, зашто било познато на Балканот. Само што словенското население на Македонија е православно и папството немало интерес да го утврдува македонскиот континуитет. Во исто време, Западна Европа започнува да „создава“ грчка нација кон која ја вклучува античката македонска историја. Од седумнаесеттиот век наваму, католичката пропаганда ги заменува „Словените“ со „Илири“ и го прокламира создавањето на илирската нација. И античките Македонци и древните Илири немаат ништо заедничко со Словените, но за католицизмот е погодно да ги идентификува Илирите, а не Македонците, како симбол на славјанството. За разлика од Македонците, Хрватите се католици и прераснале во пропагатори на илиризмот, кој требало да ги вклучи сите словенски народи. Во тој контекст и Македонците, но под името „Бугари“, во чија насока работи панславизмот. Илиризмот и панславизмот се конкурентски концепции, но и едната и другата имаат интерес да ги негираат Македонците.¹⁵ Ете, зошто и Штросмаер и Рачки и другите функционери на католичката пропаганда ги пишувале како „Бугари“. Не од незнаење. Зашто во тоа време во Македонија има луѓе кои јасно го изразуваат својот македонски идентитет. Притоа, и самиот Константин

Миладинов изјавува дека е Македонец, но во хрватскиот печат е наречен „Бугарин“.

Значаен е придонесот на проф. Калоџера за расветлување на смртта на браќата Миладиновци. И тука тој се покажува како објективен истражувач, кој ги анализира фактите и ја бара вистината. Храбро ги открива легендите и митовите околу нивната смрт, критички ја анализира биографијата на Кузман Шапкарев за двајцата браќа и во неа открива редица неточности и фантазии. Проф. Калоџера ги става под сомнение „приказните“ за тоа дека Миладиновци биле отруени во затворот или дури биле егзекутирани со отсекување на главите. Анализирајќи ја преписката на австриската дипломатија и стремежите браќата да бидат ослободени, проф. Калоџера прави извод дека е пореално да умреле од туберкулоза или од тифус.¹⁶ Многу прецизен е авторот и во својата студија за „Улогата на челните луѓе од семејството Робевци во животот на Димитрија и Константин Миладиновци“. Во неа тој ја разоткрива идеализацијата на улогата на тоа семејство во животот на браќата, особено при обидите за нивно ослободување. Со сериозни аргументи, проф. Калоџера докажува дека Робевци биле пасивни спрема судбината на Миладиновци заради нивните трговски интереси. На истиот начин, авторот ги расплетува и идеализираните заемни односи меѓу Димитар Миладинов и Кузман Шапкарев, кој се оженил со ќерка му. Кон придонесот на проф. Калоџера може да се споменат и неговите студии: „Огласите за Зборникот од браќата Миладиновци во Риека, нејзината околина и во Истра“, „Фрањо Рачки, можен автор на посветата на бискупот Штросмаер напишана во Зборникот на браќата Миладиновци“, „Константин Миладинов – втемелувач на романтизмот во македонската книжевност“. Тргувајќи по трагите на еден факт, проф. Калоџера е во ситуација да разработи цела тема, откривајќи дополнителни аргументи. Таков пример е смената на печатницата на Људевит Гај со таа на Јакич при печатењето на зборникот на Миладиновци. Или, пак, причините и мотивите на Антун Мажураниќ – директор на гимназијата во Риека, за да стане претплатник на Зборникот.

Во својата книга „Хрватско-македонски литературни врски“, проф. Калоџера продолжува да демонстрира почит и прецизност кон фактите, кои содржат пошироки литературни и историски сознанија. На прво место, заслужува внимание неговата студија „Кирилometодиевската традиција кај Хрватите и Македонците“. Земајќи предвид дека и меѓу Македонците и меѓу Хрватите била распространета глаголската писменост, авторот допушта можност таа писмена традиција во Хрватска да дошла од југ, од Македонија преку Хум кон северозапад. На тој начин може да се објасни и распространетиот култ спрема Климент Охридски меѓу Хрватите, Србите и Словенците. Како потврда на фактот дека најстарите македонски глаголски текстови стасале до Хрватска, проф. Калоџера дава пример со Клоцовиот глаголски зборник. „По протерувањето на Методиевите ученици, ракописот е пренесен во Македонија, препишан во Охридската старословенска школа, а

преписот е пренесен во некоја од хрватските глаголски покраини каде што повторно е препишан на почетокот од 11 век¹⁷. Логична е претпоставката на проф. Калоџера за конфликтот меѓу Климент и бугарскиот кнез Симеон по повод новата азбука – кирилицата. Дошло дотаму што на територијата на тогашната бугарска држава се распространувале две азбуки – кирилица и глаголица. Ширењето на глаголицата во Македонија од страна на Климент и Наум е сведоштво за борбата на македонските Словени за јазична еманципација¹⁸. Во својата книга, проф. Калоџера вклучил неколку текстови поврзани со односите на бискупот Штросмаер кон браќата Миладиновци, Григор Прличев и Кузман Шапкарев за контактите на Фрањо Рачки со Миладиновци, за првите хрватски преведувачи на песните од Зборникот на Миладиновци. Тука, тој изнесува нови факти поврзани со појавата и со ширењето на Зборникот и за интересот на хрватските книжевници за македонската усна, народна литература. Детална, со карактеристичен придонес, е и студијата за контактите на македонските просветители и руските дипломати – браќата Петкович со хрватските книжевни дејци од деветнаесеттиот век во Риека, во Загреб и во Дубровник. Вредни заради собраниот историски материјал се и студиите за хрватско-македонските литературни врски од 1945 до 80-те години на дваесеттиот век, за македонистиката во хрватските универзитети и за современите хрватско-македонски врски. На тој начин, проф. Калоџера прави аналитички преглед врз целокупниот период од тие контакти од деветтиот век до денес.

Големо внимание заслужува и монографијата на проф. Калоџера „Македонскиот деветнаесетти век“, објавена во Риека во 2011 г.¹⁹ Трудот на проф. Калоџера има три дела. Првиот е посветен на стопанските, општествените и политичките одлики на Македонија во почетокот на деветнаесеттиот век, вториот е поврзан со борбата за македонски идентитет, а третиот вклучува портрети на 22 македонски преродбеници, почнувајќи со Партенија Зографски, па до Крсте Мисирков. Четвртиот дел претставува синтеза на македонската борба за јазична, културна и политичка еманципација. Монографијата на проф. Калоџера, од една страна, има запознавачки карактер за хрватската јавност да се запознае со драматичната борба на македонскиот народ. Од друга страна, пак, таа содржи придонеси за самата македонска историографија. Така, на пример, авторот посочува дека во деветнаесеттиот век имало четири концепции за формирање стандарден јазик: 1. Концепција за заеднички македонско-бугарски јазик; 2. Концепција за македонско-српски јазик; 3. Концепција за заеднички словенски јазик и 4. Концепција за самостоен македонски јазик. Според проф. Калоџера, до македонскиот книжевен јазик најмногу се доближил Константин Миладинов, кој се потпираше на охридско-струшкиот говор. Интересно е сфаќањето на авторот за Цариградската амбасадорска конференција во 1876/77 г. на која било предложено создавање на дуалистичка држава Бугарија со две автономни области: Бугарија и Македонија. Тоа, според проф. Калоџера, било првото меѓународно разграничување на Бугарија и Македонија. Во

последните декади на деветнаесеттиот век, авторот разграничува два периода. Меѓу 1878 и 1893 г. се постигнала хомогенизација на македонската национална интегративна свест, а од 1893 до 1903 г. се афирмирала политичко-државната компонента во свеста на македонските револуционери и државници.

Слично на проф. Калоѓера, и проф. Васил Тоциновски често тргнува од поединечните факти, од малите детали и преку нивно осмислување стасува до опширни заклучоци. Во 2011 година, тој ја издава книгата „Мост од суница“, во која се поместени рецензии, погледи и есеи за по 25 хрватски и македонски автори. Тоа прави впечаток дека во своите книги и Тоциновски, и Калоѓера, не само што вклучуваат теми од македонската и од хрватската историја и книжевност, туку и ги бараат врските и континуитетот меѓу нив. Од споменатата книга на проф. Тоциновски може да се сфатат идеите и проблемите кои ги бранувале македонските и хрватските творци и начините за нивно решавање. Затоа и за „Мост од суница“ авторот го доби престижното признание „Книжевно перо“ на Хрватското книжевно другарство во Риека за најдобра есеистичка книга. Во новата книга на проф. Тоциновски „Столетни опстојби“, издадена од Македонската заедница во Хрватска, се вклучени многу интересни студии.²¹ Тоа остава впечаток дека и проф. Тоциновски, и проф. Калоѓера, често разработуваат слични теми, но од различен аспект и на тој начин заемно се надополнуваат. Пример за тоа се студиите „Словенечките пријателства и акции на Константин Д. Петкович“, „Рускиот конзул Андреја Д. Петкович во Риека“, „Интелектуалниот европски профил на Андреја Д. Петкович“. Во нив проф. Тоциновски подробно ја анализира не само дипломатската дејност на двајцата браќа, туку и нивниот интерес кон македонската книжевност и култура.²² И повеќе. Како лингвисти, браќата Петкович ги сфаќале спецификите и разликите меѓу македонските говори и бугарскиот јазик. Андреј Петкович бил еден од носителите на идејата за создавање на македонски литературен јазик. За браќата Петкович истражувања има направено и проф. Калоѓера, како и за дејноста на македонскиот револуционер Георги Капчев во Хрватска. За Капчев неколку студии има издадено и проф. Тоциновски. Тој го истражува „Хрватскиот период од животот и дејноста на Георги Капчев“, „Македонистичките ангажмани на Георги Ив. Капчев на страниците од загребските весници *Обзор* и *Хрватска домовина*“, „За некои нови сознајби од животот и дејноста на Георги Капчев“. Капчев бил приврзаник за автономна Македонија и против завојувачките аспирации кон неа од страна на балканските соседи. Тие свои идеи тој ги пропагирал во хрватскиот печат како и во својата книга „Македонија или гласот на робот“, која доживеала три изданија. Интересно е сфаќањето на Капчев за бугарскиот јазик „кој не е ништо друго освен еден дијалект на македонскиот словенски јазик, на кој нè учеа светите сесловенски учители Кирил и Методиј – македонски синови“. Интерес претставува и сфаќањето на проф. Тоциновски за Загреб и за Хрватска како македонистички центри во деветнаесеттиот и во дваесеттиот век.

Голем дел од животот на проф. Тоциновски и на проф. Калоџера зазема нивната општествена дејност. Како раководител на македонистиката во Риека, проф. Калоџера има извршено големо влијание врз голем број студенти да подготват дипломски работи од македонската литература. Во Риека тој развива активна дејност со македонското друштво „Илинден“, а заедно со Заедницата на Македонците во Хрватска станува соработник на нејзиното списание „Македонски глас“. Извесно време е и член на Претседателството на Хрватско-македонското друштво во Загреб. Во моментот е почесен конзул во Хрватска. Како проректор на Универзитетот во Риека, проф. Калоџера има големи заслуги за отворањето на Лекторатот по македонски јазик, кој ја започнува својата работа од 2008/2009 година. На чело на Лекторатот е проф. Тоциновски, па затоа не е случајно тоа што за кратко време тој се претвора во најголем центар за македонистика во светот. Додека во текот на зимскиот семестар на 2008/2009 г. предметот „Македонски јазик“ имал 8 слушатели, во учебната 2010/2011 г. таа бројка се искачи на 170. Заедно со „Македонски јазик“, студентите изучуваат и „Македонска литература на деветнаесетти и дваесетти век“, „Македонска култура и цивилизација“, „Монографски пристап кон теми од современата македонска литература“. Само за период од три години, бројот на студентите е 873, а во моментот надминува илјада. За активноста на проф. Тоциновски говори и фактот што тој е потпретседател на Хрватското книжевно друштво и уредник на списанието „Книжевно перо“. Индикативен факт е што уште во 2010 година, проф. Тоциновски ја доби годишната награда на Хрватското книжевно друштво за најдобра прозна книга под наслов „Сушачко попладне“. Тоа се раскази пишувани во Риека, кои ги поврзуваат македонскиот и хрватскиот народ и нивните литературни традиции. Проф. Тоциновски е и член на Управниот одбор на Македонското културно друштво „Илинден“ во Риека и активно учествува во неговите акции и манифестации. Плодната дејност на проф. Тоциновски е продолжение на традицијата – македонските книжевници да наоѓаат топол прием во Хрватска и таа да стане нивна втора (а понекогаш и прва) татковина.

Литература:

- ¹ Васил Тоциновски, Водителка ми е позитивната енергија, в. Македонски глас, бр.72/7-8, 2011 стр. 5.
- ² Македонскиот литературен кружок. Документи, Скопје, 1995.
- ³ Александар Цанков, Македонското прашање и Балканскиот сојуз, Скопје, 2008, стр. 40.
- ⁴ Таму, стр. 45.
- ⁵ Таму, стр. 62.
- ⁶ Таму, стр. 68.
- ⁷ Горан Калоѓера, Хрватско-македонски литературни врски, Скопје, 2008, 264 стр.
- ⁸ Горан Калоѓера, Браќата Миладиновци. Легенда и стварност, Скопје, 2005.
- ⁹ Таму, стр. 14.
- ¹⁰ Таму, с. 25.
- ¹¹ Браќа Миладиновци, Одбране стране, Титоград, 1983, 194 стр.
- ¹² Горан Калоѓера, Браќата Миладиновци... стр. 85.
- ¹³ Таму, стр. 7-8.
- ¹⁴ Таму, стр. 9.
- ¹⁵ Стефан Влахов-Мицов, Филозофскиот клуч за македонскиот идентитет, Скопје, 2008, стр. 108-114.
- ¹⁶ Горан Калоѓера, Браќата Миладиновци... стр. 47.
- ¹⁷ Горан Калоѓера, Хрватско-македонски... стр. 27.
- ¹⁸ Стефан Влахов-Мицов, Македонската еманципација на Балканот, Скопје 2013, гл. 5, стр. 129-149.
- ¹⁹ Goran Kalogera, Makedonsko XIX stolece, Rijeka, 2011.
- ²⁰ Васил Дрвошанов, Проучувањата на Горан Калоѓера на македонскиот деветнаесетти век, сп. Современост бр. 1/2013, стр. 25-53.
- ²¹ Горан Калоѓера, Студии за македонско-хрватските книжевни врски, сп. Македоника бр. 7-8/2013, стр. 148-150.
- ²² Васил Тоциновски, Столетни опстојби, Загреб, 2012, стр. 12, 28, 30,
- ²³ Таму, стр. 69.

**MACEDONIAN-CROATIAN LITERARY RELATIONS IN THE
WORKS OF VASIL TOCINOVSKI AND GORAN KALOGJERA**

Stefan Vlahov-Micov

Summary

The paper explores the friendly and positive relations between Macedonia and Croatia and their literary contacts. Special emphasis is put on the professional cooperation between the Macedonian prof. Vasil Tocinovski and his Croatian colleague prof. Goran Kalogjera.

ОНОМАТОПЕЈАТА ВО ЛИТЕРАТУРАТА ЗА МАЛИ ДЕЦА: АНГЛИСКО-МАКЕДОНСКИ СПОРЕДБИ

д-р Ана Лазарова-Никовска

д-р Звонко Танески

Факултет за странски јазици при Универзитетот ФОН – Скопје

Клучни зборови: ономатопеја, литература за деца, англиско-македонски споредби

Keywords: onomatopoeia, literature for children, English-Macedonian comparison

1. Ономатопејата – составен дел од науката за јазикот

1.1 Потеклото на ономатопејата

Можеби не се знае како точно се создал јазикот, но се знае дека говорниот јазик е настанат пред пишаниот. Една од теориите за настанокот на човековиот говор е „Теоријата за природни звуци“ или „Ав-Ав теорија“. Идејата е дека првите зборови биле најверојатно имитации на природни звуци кои пралугето ги слушале околу себе. Во прилог на тоа дека се работи за сосема можна теорија зборува и фактот што сите современи јазици имаат зборови со изговор кој звучи како да е „ехо“ на природниот звук за одреден референт во физичкиот свет. Ние ги нарекуваме нив денес – **ономатопејски изрази**. Секако дека ова не претставува исцрпна теорија за јазикот, пред сè, затоа што во еден јазик има „безвучни“ зборови, апстрактни зборови и слично, кои не можат да се изговорат со ономатопеја. Но, исто така, интересно е тоа што ономатопеите преживеале цели векови на јазичен развој и самите се размножувале и се менувале во зависност од културата и од времето. Слична е етимологијата и објаснувањето и за **извиците (интерјекции)** од аспект на теоријата за создавање на човековиот говор (Yule, 1998). Извиците во граматиката (на латинскиот јазик) за прв пат се споменуваат како посебна зборовна група во првиот век од нашата ера од страна на латинскиот научник (лингвист и литерат) Ремиус Палемон. Тој ги определил извиците како „зборови без значење, кои искажуваат емоција“. Подоцна, еден од најпознатите латински граматичари, Присцијан, ја потенцирал нивната синтаксичка независност во реченицата (Саздов, стр. 94).

Именката „ономатопеја“ се смета дека прв пат била употребена околу 1577 година. Според Оксфордскиот и Вебстеровиот речник, зборот „ономатопеја“ има грчко потекло од *onomatopoeia*, со значење „зборо-

создавање“ (*onomatopoein*). Ономатопејата е процес на зборо-образување од звукот, кој произлегува и се поврзува со она што е именувано; таа е именување на предмет или на активност со помош на вокално имитирање на звукот кој произлегува од конкретниот предмет или активност (на пр. кукавица = ку-ку). Значи, иако ономатопејата се карактеризира со стремежот да ги имитира надворешните појави и облици, звуци и слично, таа „со артикулираните гласови се обидува да презентира природни звуци и да ги доведе во прв план атрибутивните вредности на артикулациско-фонетскиот слој...“ (Kvintilijan, str. 155). Меѓутоа, ономатопејата се izdelува, т. е. се регистрира и како поетска (говорна) фигура „со оглед на фактот што тенденцијата на лексикализирање кај неа е примарна, зашто и деноминативната функција е тука доминантна... Ономатопејата не е само подражавање на поединечни гласови и звуци (мотивираната врска меѓу ознаката и означеното), туку и целосна „звучна“ слика со која се постигнува естетски целесходна – ономатопејска – мултисонанца“ (Кулаковска, стр. 67). Таков е, на пример, случајот со некои од стиховите на „Скендербеј“ од Григор Прличев, каде што „ономатопеизираните“ зборови се организирани во строфите така за да бидат заедно во функција на творечкото обликување и користење на јазикот и на доловувањето на една атмосфера, не само во природата, туку и во психолошка и во духовна смисла (како дополнителен предизвик за реципиентот). Пример за тоа се, да речеме, и стиховите: *Клип-клоп, клип-клоп, се носел звук / во ноќта црна...* (Балада – Г. Тодоровски). Поради сето тоа станува неспорно дека ономатопејата се среќава, се разбира, и во книжевното творештво и затоа може и одделно да се разгледува не само од јазичен туку и од литературен аспект, меѓутоа присутна е пред сè и над сè – во секојдневниот говор на луѓето.

1.2 Ономатопејата и семантиката

Интересно е да се продискутира за ономатопејата и од гледна точка на семиотиката, т.е. науката за знаците. Постојат два вида знаци: сигнали (природен знак) и симболи (арбитражен знак). Сигналите се поврзуваат со предметот кој го претставуваат заради своите лични карактеристики (на пр. заради својот облик, балонот може да претставува облак). Симболот е знак кој се однесува на предметот што го претставува само затоа што е така претходно утврдено, т.е. таквата претстава не е создадена како резултат на природните закони (на пр. зеленото светло на семафорот значи слободно преминување на улицата) (Cruse, 2004, Malmkjaer, 2000). И покрај ретките случаи на сигнали во јазикот, тој во голема мерка е, сепак, произволен систем на знаци и токму таа негова карактеристика е причина што имаме различни јазици (Finegan, 1999). Оваа претпоставка се базира врз добро познатата Сосирова поделба на лингвистичкиот знак на два дела – означител и означено (signifier and signified) за кои се смета дека се поврзани само со тивок договор меѓу говорителите на еден јазик околу тоа дека одреден звук (збор) ќе се однесува на одреден референт (Saussure, 1959: 66). Ономатопеите се сметаат

за сликовити или барем за полусликовити знаци (сигнали), но и покрај оваа нивна универзална карактеристика, тие различно се манифестираат во различни јазици и култури. Она што е притоа интересно е прашањето зошто постојат разлики и кога нема фонетски рестрикции, имено, кога двата јазика делат исти или слични звуци, а сепак избираат различни форми на ономатопеја за ист предмет од природата или пак иста активност универзална за сите луѓе? Интересно е, на пример, како различни култури различно го „слушаат“ кукурикањето на петелот. Понатаму, на англиски свињата вели „oink“, на француски „groin groin“, на јапонски „boo boo“, а на македонски „гров гров“!

Ономатопејата од семантички аспект се поврзува, исто така, и со „звучниот симболизам“ (sound symbolism), поточно со поврзувањето на одреден знак со некое определено значење. Зборовите со „звучен симболизам“ се многу чести во детската литература или во звучните ефекти на стриповите, како и во голем број секојдневни зборови. Такви примери можат да се најдат во англиските зборови кои завршуваат на *-sk* и кои често означуваат нагло движење или неочекуван звук; зборови кои завршуваат на *-le* и често алудираат на нешто мало; зборови кои го содржат знакот *-ee* се поврзуваат исто така со нешто мало, додека можеби најпознатиот пример за „звучен симболизам“ во англискиот јазик доаѓа од зборовите кои почнуваат на *sl-* и секогаш пренесуваат непријатни или негативни конотации (Crystal, 1998).

1.3 Ономатопејата и нејзините граматички особености

Ономатопеите можат да се подредат под неменливата зборовна група – извици. Македонската наука за јазикот го застапува оправдано ставот дека ономатопеите претставуваат посебна подгрупа на извиците, кои се употребуваат првенствено за имитирање различни звуци (од природата, од животните и сл.). Во врска со случаите кога се имитираат звуци, тие одат од просто имитирање звуци, кога извикот најчесто се поврзува со неговиот природен изговарач: *Му-у-у, рече кравата...*, до ситуации во кои таквиот извик има функција паралелна со онаа на прирокот: *И тој – пљас во вода. Ќе го фатам, и кварц вратчето*. На овој начин се постигнува експресивна обоеност на исказот. Од морфолошки аспект е посебно интересна структурата на некои извици. Имено, има извици што не содржат самогласки: *пст! ш-ш! ц-ц-ц-ц!* итн. и на тој начин не личат на обични зборови. Поретки се случаите на појава и на ономатопејски изрази во форма на кованица од два пократки збора. Нивната необична структура е само уште една причина за посебниот третман на извиците во граматиката. Од синтаксички аспект, пак, за извиците е карактеристично тоа што не се сметаат за составен дел на реченичната шема, затоа што не воспоставуваат врски со другите реченични членови. Дури, многу често извиците се јавуваат и како еквивалент на реченицата: *– Брррр! – Оф!, Бац! – Бум!*

Сепак, согледувајќи ја во прв ред детската литература како феномен, станува уште појасно за извиците и во нивниот склоп и за оноματοпеите – дека со човечката практика на изразување чувства се прави разлика меѓу *крикови* како непосредни манифестации на чувствени реакции, кои немаат комуникативна функција (не му служат на говорителот за да пренесе информација) и *извици*, како зборови со кои свесно се изразуваат чувства. Така, човек може да искаже болка: *оф, уф, ох*, чудење: *де-бре!*, негодување: *е-еј! (пази малку)*, сочувство: *оф-леле (гревче)*, неверување: *ц-ц-ц-ц*, студ: *брррр!*, каење: *ех (бидна)*, сарказам: *ха!*, изненадување: *ту-бре!*, па и завист: *оооооо! / опа! / о-хо!* (по што често следува: *Од каде бе...*). Повеќето извици немаат специјализирана употреба, т. е. служат за изразување повеќе чувства, при што се придружени со различна интонација. Меѓутоа, некои извици имаат и посебна употреба.

Затоа и ваквиот осврт може да ни покаже дека сфаќањето на извиците не се сменило многу последниве два милениума (Види повеќе: Саздов, стр. 93).

Исто така, за извиците во чиј корпус спаѓаат и оноματοпеите може да се каже дека претставуваат и такви зборови со кои се изразуваат чувствени рефлексии, или се обрнува внимание, или пак се подражаваат некакви звуци. Сп. *Оф, ме изгоре! – Еј ти, дојди вamu! – Мац, мацо! – Чангр-чангр кочија!* Со звукоподражавања се побудува често пати живо една претстава, што бидува потоа разложена и со лична глаголска форма: *А мрдни се малку налево, надесно, срн, срн, срн; - свечат синцирите, скопците, навтите. – ми ги зеде ножиците: фрца, фрца, го скрои курчето* (С. Попов). Во субјектна форма може да се употребат извиците во случаи како овој: *Секое оф не е од мака*. Вреди да се спомене и тоа дека во извесни случаи се забележува и доближување на фонетскиот облик на извиците со другите зборови. Тоа ни е претставено во случаите како *џагара-магара, тандара-бандара, чукара-пукара* и сл., каде што имаме удвоени состави кои потсетуваат на удвојувањата кај именките: *нопара-мопара* и сл. Сп.: *Си ја зеде ластегарката и, чукара-пукара, дури во Рожден* (С. Попов). Најпосле, сосем е обично, се разбира со различни емоционални задачи, удвојувањето на еден извик или, пак, сврзувањето на повеќе во еден сложен: *гиди-гиди, бре-бре, оф-леле-де, еј-море* итн. Удвојувањето е обично и кај извиците-звукоподражавања: *тап-тап, гу-гу-гу, мау-мау* итн. Често пати при повторувањето се менува вокалот, со кој се подражава нијансирањето на еден, во основа, ист звук: *динге-данге, паке-пуке, бим-бам-бум, трас-трус*. Како што се гледа оттука, вокалите се изменуваат по редот *и-а-у*. При повторувањето, како што видовме погоре, се јавува и изменување на согласките: *џагара-магара, тандара-бандара*. (Види повеќе: Конески, стр. 545, 547, 548).

Секој јазик си создава спонтано оноματοпејски зборови. Иако нивните форми се прилично постојани во рамките на еден јазик, во извесни ситуации се случува да се преземат и заемки-оноματοпеи од туѓи јазици. Слично, како што се раѓаат, т.е. се образуваат нови именки во еден јазик, така можат да се

создадат и нови ономатопеи во истиот тој јазик. Освен тоа, ономатопејата во една реченица може да се појави во својство на именка *Чув ,ав-ав’* – именка што врши функција на предмет, глагол *Го зема легенот и ,плас’ врз него,* придавка *Го чув ,ав-ав’ звукот,* прилог за начин *Кучето лаеше ,ав-ав’* итн.

2. Ономатопејата во различни јазици – предизвик за преведувачот

И покрај тоа што веќе спомнавме дека ономатопејата во голема мерка претставува сликовит знак, постојат разлики помеѓу јазиците во употребата на ономатопејата и тие разлики можат да претставуваат проблем за преведувачот. Имено, разликата е трослојна и се состои во следново:

а) Колку е честа ономатопејата во еден јазик?

б) Дали во двата јазика се разликува звукот изразен преку ономатопејскиот израз за еден ист природен феномен (на пр.: кршење на прозорецот)?

в) Дали во двата јазика воопшто има лингвистички средства за изразување на определен природен феномен (на пр.: кршење на прозорецот)?

Јазик кој им задава исклучителни проблеми на преведувачите од аспект на ономатопејските изрази е јапонскиот јазик, бидејќи ономатопејата е исклучително важно јазично средство во овој јазик. Јапонскиот јазик има дури и речник од 4.500 збора поврзани со „звучен симболизам“. Во случајот на јапонскиот јазик, богатството со вакви зборови се претпоставува дека се темели врз самата природа на јазикот и врз јапонската култура. На пример:

- Јапонците немаат толку зборови како Англичаните за да ги доловат семантичките нијанси на многу глаголи кои изразуваат дејство (на пр.: немаат превод кој би ги отсликал англиските глаголи *daddle, waddle, trudge* and *toddle*, па затоа и употребуваат миметички зборови).
- Јапонците ја сакаат експресијата и живоста што ја внесуваат ономатопејските звуци во јазикот, посебно во неформални ситуации.
- Малите деца во Јапонија прво ги научуваат ономатопејските зборови и затоа тие многу се користат во нивната литература за деца (додека ги слушаат зборовите, децата полесно ги поврзуваат нив со дејствата и со емоциите што тие зборови ги искажуваат, бидејќи таквите зборови често се поврзани со визуелни и со други звучни експресии, па затоа и се прилично лесни за усвојување).
- Јапонскиот јазик покажува длабока поврзаност со звукот и со ритмот, а во јапонската култура посебно се цени хармоничниот однос со природата (додека, пак, други култури можеби го мислат обратното – дека ономатопеите претставуваат попримитивен начин на изразување).

Сепак, сметаме дека богатството на оноματοпеи во англискиот јазик се должи не толку на природата на самиот јазик, колку на изобилието на литературно творештво и традиција: на пример, кога не би биле детските песни кои се предмет на анализата подолу, многу од оноματοпејските изрази во англискиот јазик би изумреле. Фондот на присуство на оноματοпеи, пак, во македонскиот стандарден јазик е малку посиромашен во споредба со тој од англискиот јазик за што делумно сведочи и анализата на чистите оноματοпеи, како и на оноματοпејските изрази на споменатите детски песни согледана и преку нивните преводни еквиваленти во македонскиот јазик.

3. Литература за деца (детски традиционални песни од англо-саксонско потекло)

Традиционалните детски песни постојат во секоја култура и се пренесуваат од колено на колено. Во овој труд ќе се задржиме на традиционалните детски песни во англо-саксонските општества (наречени *nursery rhymes*), кои се исклучително популарни во Британија и кои се неодминлив спомен од детството на речиси секое дете кое расте таму. Најголемиот број детски песни во англискиот јазик се создадени во периодот помеѓу 16-от и 18-от век. За најстара англиска детска песна се смета Peek-a-boo (Se!) и таа датира од 1364 година. Историјата и потеклото на многу детски песни рефлектираат низа историски настани и често служат за политичко изразување и за давање општествени коментари, секако, изразени преку иронија, хипербола и други стилски фигури кои овозможуваат индиректно декодирање на мислата. Многу зборови од детските песни служеле како пародија на кралските семејства и на други политички фигури. Оттука, во детските песни се сретнуваат и голем број архаични јазични изрази.

Детските песни, кои се предмет на анализа во овој труд, претставуваат кратки, ритмички приказни, често пати проследени со музика и наменети за мали деца (од неколку месеци до 5 години, т.е. за деца кои одат во градинка). Ако се погледне нивната формална страна, тие најчесто имаат едноставен вокабулар и певливи стихови со многу рими. Реченичните структури кај нив се едноставни и често се повторуваат. Тие се и по содржина динамични и опишуваат ликови во различни комични ситуации. Имаат почеток, заплет и брз расплет на настаните, а често пати во нив има и апсурдни ситуации кои се забавни за децата. Затоа децата и ги сакаат. Се сметаат за основна детска литература зошто им помагаат на децата да ја збогатат својата лексика. Римите го развиваат нивното чувство за суптилни фонетски разлики, а заради ритмот што го содржат се сметаат и за „први чекори“ кои децата ги прават во описменувањето (првенствено поради чувството на делење на слоговите). Бидејќи броењето е често присутна тема во овие творби, децата преку нив ги стекнуваат уште и своите први нумерички сознанија. Истражувањата покажуваат дека ваквите детски песни го помагаат не само јазичниот, туку и севкупниот психофизички и когнитивен развој на децата (на пр., повеќе во: Kenney, 2005).

Она што е типично за овие детски римувани творби и што е предмет на наша анализа се ономатопејските изрази кои многу често се среќаваат во нив, а неретко ги има и во самиот наслов на песничката (пр. Ваа, Ваа, Black Sheep) или, пак, целиот наслов, всушност, претставува таков израз (пр. Rub A Dub Dub). Овие јазични средства им помагаат на децата да изградат појасна слика за приказната во песната и затоа им се и омилен.

4. Превод на ономатопејски изрази од една збирка со англиски детски песнички

Во табелава подолу е даден приказ на изразите кои ги издвоивме од збирката детски римувани стихотворби – *Nursery Rhyme Treasury*. London: Chad Valley, 2004. Притоа, тргнувајќи од самата природа на таквите изрази, се обидовме и да ги карактеризираме, т. е. да ги подредиме нив на:

а. Ономатопеи со јасно значење (имитација на реални звуци) – чисти видови,

б. Сложени ономатопеизирани изрази со делумно значење и со стилска ефективна вредност (мешани видови).

За сите нив се потрудивме да дадеме и соодветни преводни еквиваленти во кои настојувавме да го задржиме и духот на македонскиот јазик при нивната употреба. Прашалници се напишани онаму каде не сме сигурни во преводот или каде во македонскиот јазик се употребуваат повеќе варијанти на англиската ономатопеја:

А. Ономатопеи со јасно значење (имитација на реални звуци) – чисти видови:

- The wipers on the bus go **swish, swish, swish...**, the horn on the bus goes **beep, beep, beep...**, the people on the bus go **chat, chat, chat....**, the money on the bus go **clink, clink, clink...**(from *The Wheels on the Bus*) (Бришачите прават **вип, вип, вип (?)**..., свирката прави **пии-пип, пии-пип, пи-пип (тит-тит?)**, луѓето прават **тра-ла-ла, тра-ла-ла, тра-ла-ла (бла-бла-бла?)**, парите прават **цин-цин-цин?**);
- Five fat sausages frying in a pan, all of a sudden one went „**Bang!**” (from *Five Fat Sausages*) (Пет дебели колбаси се пржат во тавче, одеднаш едното направи „**Пау!**”);
- **Ваа, баа, black sheep** (from *Baa, baa, Black Sheep*) (**Бе, бее**, црна овца);
- Sing **cock-a-doodle-doo** (from *Cock-a-Doodle-Do!*) (Пеј **кукуруику**);
- Once I saw a little bird come **hop, hop, hop** (from *Once I Saw a Little Bird*) (Еднаш ја здогледав малата птица како доаѓа **цуп, цуп, цуп**);
- **Ding, dong, bell, pussy’s in the well** (from *Ding, Dong, Bell*) (**спн, спн / дин дон?**);
- And in the night the owls do peep, „**Tuit tuwhoo, tuit tuwhoo!**” (from *The Ostrich*) (**уу-у, уу-у?**);
- Mother duck said: „**quack, quack**” (from *Five Little Ducks*) (**...квва-квва**);
- Old Mac Donald had a farm **Ee i ee i oh!** And on that farm he had some chickens with a **cluck-cluck** here, he had some dogs with a **woof-woof** here, he had some turkeys with a **gobble-gobble** here, he had some cows

with a **moo-moo** here, he had some sheep with a **baa-baa** here, he had some pigs with a **oink-oink** here, he had some ducks with a **quack-quack** here, he had some horse with a **neigh-neigh** here ... (from *Old MacDonald*) (...и-ха, и-ха (магарето), ...пиу-пиу (пиленцата), ...ав-ав (кучето)...кулу-кулу (мисирката)?, ...му-му (кравата), ...бее-бее (овцата), ...гров-гров (свињата)?, ...ква-ква (патките), ци-хааа (коњот)?)

- They grew, they grew and they did not stop, until one day the pod went... **POP!** (from *Five Little Peas*) (**ПАУ!** Исто како во горниот пример со **Bang!**)
- **Chook, chook, chook**, good morning Mrs. Hen (from *Chook, Chook, Chook*) (**Пи, пи, пи?** варијација на **Пиу-пиу** од погоре, во песничката за фармата кајшто се спомнуваат мали пиленца, ама овде е кокошка);
- And this little piggy cried '**Wee, wee, wee**', all the way home. (from *This Little Piggy*) (значи '**small or little**', но во овој контекст изразот не го задржува своето првично значење и затоа би можел да се преведе како **уаа-уаа**' – како звучи кога плаче некој?).

Б. Сложени ономатопеизирани изрази со делумно значење и со стилска ефективна вредност (мешани видови)

- **Ring-a-ring** o'roses, a pocket full of poises. **A-tishoo!** We all fall down! (from *Ring-a-Ring o'Roses*) (Илустрацијата на оваа песна е – децата да се фатат за раце и да се вртат во круг, оттука јасното значење на зборот 'ring' – 'круг', што ќе рече дека изразот би можел да се преведе како **Кружи-круг-од рози'... Апчиха'!**);
- **Incey Wincey** spider climbing up the spout (from *Incey Wincey Spider*). Можеби е името на пајакот, но тоа никаде не се потврдува. Бидејќи 'incey' може да се разбере како „мало“, би можеле да го преведеме изразот како како: **Малче Плетче** пајаче се качува по олукот (бидејќи 'incey' не е стандарден збор за „мало“ – оттука сметаме дека е дозволена модификација и во преводот);
- **Wee Willie Winkie**, runs through the town (from *Wee Willie Winkie*) (Winkie нема значење) (овде најдовме на преводна дилема: дали да биде **Мал Вили Винки**, со цел да се задржи значењето и формата што повеќе од оригиналот или пак **Мало Марче Миранче** (ова е наша кованица, која би можеле да ја образложиме со фактот дека Марче е деривација на Марко, како што Willie е деривација на William, а Миранче убаво се согласува со Марче, како што Winkie се согласува со Willie, а притоа – при преводот се задржува и истата почетна буква, а дотолку повеќе се долувува и една звучна матрица која е несомнено типична и за македонските фолклорни умотворби);
- **Hush-a-bye**, baby, on the tree top (from *Hush-a-Bye, Baby*) ('a-bye' нема значење) (**Нани-ми-нан** бебенце, преземено од нашата традиција);
- **Oh, rock-a-bye**, baby mouse, **rock-a-bye**, so! (from *The Mouse's Lullaby*) ('a-bye' нема значење) (**Еј, лули-ми-нан** бебе глувче..., од „rock“ што

- значи „лула, нишка“ што значи дека може да се преведе и како: **Ниши-ми-нан**, но во оригиналот, сепак, не наоѓаме исти почетни букви);
- Jelly on the plate, **wibble, wobble**, candles on the cake, blow them out **puff, puff!** (from *Jelly on the Plate*) (‘wibble’ нема значење) (Желе во чинијата, **вишка-нишка / клити-клати / трусе-тресе**, свеќи на тортата, дувни ги сите, **фу-фу!** „Вишка-нишка / клити-клати / трусе-тресе“ се кованици што ги изведовме следејќи го оригиналот: исти почетни согласки, ист втор слог и рима; првиот збор ништо не значи, а вториот значи „се тресе“);
 - This is the way the ladies/gentleman/farmers ride: **tri, tre, tre, tree/gallop-a-trot / hobbledy-hoy...** (from *This is the Way the Ladies Ride*) (ономатопеи за звукот кој коњот го произведува во услови на три различни јавачи) (Вака јаваат дамите/господата/фармерите **клик, клак, клок / тропото-тро** / но како за фармерите?);
 - You do the **okey cokey**, and you turn around (from *Okey Cokey*) (Правиш **хокус-покус** и се свртуваш / вртиш во круг);
 - **Rub a dub dub**, three man in the tub (from *Rub a Dub Dub*) (**Ра-та-та-там**, три мажи во кадата), бидејќи е сосема возможно англискиот израз да значи одсив од силен звук;
 - Home again, **jiggety jog** (from *To Market, To Market*) (Повторно дома, **трикити трк**) – „Трикити трк“ е кованица со која сметаме дека се задржува веселиот ритам на оригиналот. Овде забележуваме и „звучен симболизам“: многу консонанти, а малку вокали кои го „забавуваат“ изговорот, па затоа небаре значењето на „брзање, веселба, безгрижност“ е отсликано во комбинацијата на гласовите). „Jog“ како секојдневен збор значи „трча“ на англиски, па претпоставуваме дека и тука е предвиден со тоа значење. Тоа ни беше и појдовниот импулс за да тргнеме при преводот од „трк“;
 - **Hickory, dickory, dock**, the mouse ran up the clock (from *Hickory, Dickory, Dock*) (**Рас-двас-трас**, глувчето се искачи на часовникот) – кованица произлезена од контекстот, затоа што најверојатно се работи за англиски израз што потекнува од стар велшки дијалект и претставува варијација на броевите 8, 9, 10;
 - Little Robin Redbreast sat upon a rail: **niddle-noddle** went his head! **Wiggle-waggle** went his tail. (from *Little Robin Redbreast*) (Малото врапче црвеномеше слетало на пруга: **нишка-тишка** со главата! **Мафта-пафта** со опашката). Сметаме дека овој пример дозволува и отстапка при преводот, затоа што не ја наметнува потребата од следење на оригиналот со истите почетни согласки. Можеби ономатопеизирианиот израз „мафта-пафта“ е некако поодомакинет во македонскиот јазик, па затоа ни дозволува и другиот израз – „нишка-тишка“ да не го преведуваме нужно со исти почетни букви / гласови);

- **Higglety, pigglety, pop**, the dog has eaten the mop... (from *Higglety, Pigglety, Pop*) (**Тапара, папара, пам**, песот ја изеде крпата..., или може да го понудиме и „осовременетиот“ превод - **Џумбус, тумбус, тап**, песот ја изеде крпата...);
- **Hickety, pickety, my black hen**, she lays eggs for gentleman (from *Hickety, Pickety, my Black Hen*) – **Цинци, винци**, мојата црна кокошка, несе јајца за господата (преводот на изразот е преземен од постоечки израз од збирката умотворби на Марко Китевски);
- **Diddle, diddle, dumpling**, my son John went to bed with his trousers on (*Diddle, Diddle, Dumpling*) (**Дуљ, дуљ, думбиља**, син ми Џон отиде во кревет со своите панталони... или може да се понуди следниов превод каде што е доловено значењето на „dumpling“ – дебелко дете: **Бељко, бељко, буценце**, син ми Џон отиде во кревет со своите панталони).

5. Што можеме да препорачаме?

Проучувајќи го феноменот на англо-саксонските детски песни и нивните преводни еквивалентни форми во македонскиот јазик дојдовме до неколку сознанија, кои мислиме дека треба да се земат предвид при понатамошните анализи на англо-саксонското детско творештво во нашиот македонски контекст во иднина. Таквите сознанија можеме да ги сублимираме во следниве тврдења односно препораки:

- Да се погледа дали песната има историја, со цел преведувачот да се држи што поблиску до приказната во преводот (ваквите песни често се темелат врз вистински случки);
- Да се провери дали изразот има некое архаично значење, кое можеби е поинакво од современото, а соодветно за преводот на изворната детска песна (на пр. *dumpling*);
- Дури и за реалните ономотопејски звуци со јасно значење, да се провери со група родени говорители на македонскиот јазик која варијанта е најраспространета – онаму каде што можеби има и повеќе (на пр.: Како лае песот на македонски јазик? Дали исто како и кучето?);
- Да се свртиме кон нашата македонска традиција и да ги побараме поретките реални звуци (на пр.: од мисирката), како и имагинативните ономотопеи кои служат за стилско изразување. Во македонскиот јазик и фолклор, најблиски до англо-саксонските детски песни кои ги обработивме во оваа пригода ни изгледаа збирките на детски песни во едициите „Македонски народни умотворби“ приредени од Марко Китевски, посебно книгите 2 и 10 (но можат да се најдат допирни точки и во некои од игрозборките, залагалките, брзозборките и редаленките собирани од Миладиновци, Шапкарев и Цепенков, а делумно и во нивните пандани во современата македонска поезија за деца), па препорачуваме истите да

служат и како инспирација при обид за превод на англиските nursery rhymes на македонски јазик;

- При преводот да се обидеме да го задржиме ритамот на оригиналната ономатопеја, должината на слоговите, а во сложените ономатопеизирани изрази да го задржиме и повторувањето на почетните букви или на завршните слогови..

6. Заклучок

Општопозната е девизата на големиот македонски лингвист, поет, раскажувач, научник и преведувач Блаже Конески дека „*нашиот јазик се кове најмногу во ковачницата на преведувањето*“. Тоа беше, впрочем, и мотото и целта на нашиот труд со кој сакавме да покажеме дека и потребата од „креативен“ превод понекогаш помага за тоа да се зацврсти, па дури и да се збогати самиот лексички фонд на македонскиот јазик. Овојпат ја илустриравме таквата потреба преку ономатопејските изрази, кои ги сретнавме во англо-саксонските детски песни и се обидовме да направиме прв обид за нивен превод на македонски јазик. Следејќи ги во подолг временски распон ономатопејските изрази во литературата за деца пишувана на англиски и на македонски јазик и анализирајќи ги нив како своевиден феномен, можеме слободно да кажеме дека станува збор за група зборови без еднородно значење што е последица и на нивната нееднородна употреба. Во иднина, можеби, би било добро да се продолжи, меѓу другото, и со аналитичкото истражување на ономатопејата во стрипот, во литературното творештво, во колоквијалниот говор итн.

Литература:

На латиница

- Cruse, A. 2004. *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics*. OUP. Crystal, D. 1990. *The English Language*. Penguin Books.
- Finegan, E. 1999. *Language*. Routledge.
- Kenney, S. 2005. Nursery rhymes: Foundations for learning. *General Music Today*, 19 (1).
- Kvintilijan, Marko Fabije 1967: *Образование на говорника*. Sarajevo: Veselin Masleša, knjiga 8, glava 6.
- Malmkjaer, K. (ed.). 2000. ‚Semiotics‘ in *The Linguistics Encyclopaedia*. Routledge.
- Monro, F. (Senior Speech-Language Pathologist). Nursery rhymes, songs and early language development. Interior Health Authority.
- Nursery Rhyme Treasury. 2004. Chad Valley. London.
- Saussure, de F. 1959. *Course in General Linguistics*. New York.
- Yule, G. 1998. *The Study of Language*. Cambridge University Press.

На кирилица

Бојковска, Стојка – Пандев, Димитар – Минова-Ѓуркова, Лилјана – Цветковски, Живко 2008. *Општа граматика на македонскиот јазик*. Скопје: Просветно дело.

Владова, Јадранка 2001: *Литература за деца*. Скопје: Ѓурѓа.

Конески, Блаже 1981: *Грамматика на македонскиот литературен јазик*. Скопје: Култура.

Ќулавкова, Катица 1984: *Фигуративниот говор и македонската поезија*. Скопје: Наша книга.

Саздов, Симон 2008: *Современ македонски јазик 2*. Скопје: Табернакул.

ONOMATOPEAIA IN SMALL CHILDREN'S LITERATURE: ENGLISH-MACEDONIAN COMPARISON

**Ana Lazarova-Nikovska
Zvonko Taneski**

Summary

In the Republic of Macedonia in recent years there has been an increase in the translations of foreign authors of literature for children. It is a literary genre which imposes a number of challenges for the translator, both from a linguistic, as well as from a cultural perspective. In this paper, we focus specifically on the popular *nursery rhymes*, as presented in the Anglo-Saxon literary tradition. Our linguistic analysis centres around *exclamations* and other *onomatopoeic expressions*, as largely used stylistic figures in the particular literary genre. In the paper, we offer a semantic typological classification of the exclamations used as well as translation strategies or their translation equivalents.

ТЕОРИЈА/ПОЕТИКА
THEORY/POETICS

ЧИТАТЕЛОТ ВО ПОТРАГА ПО СВОЈОТ ТЕКСТ

д-р Марија Ѓорѓиева Димова

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

Клучни зборови: интерпретативни заедници, читател, интенција, интерпретација.

Keywords: interpretive communities, reader, intention, interpretation.

Ако нема фиксирани текстови, туку само интерпретативни стратегии кои ги создаваат и ако интерпретативните стратегии не се природни, туку научени, тогаш што е она што читателите го прават? ... Читателот секогаш прави смисла.

Стенли Фиш

Теориски премиси

Амбицијата на толкувачките процеси да обезбедат што поисцрпни, сеопфатни или, пак, апсолутно валидни интерпретации, нужно, е соочена со проблематични реализации. Имено, секоја интерпретативна практика и постапка, независно од тоа што ќе постават како приоритет во својот фокус, нужно, се соочуваат со интерпретативните рестрикции. Станува збор за рестриктивноста што произлегува од неколку параметри, а коишто се неопходни рамки за секој толкувачки чин: било да станува збор за одделните контекстуализации на толкувањето, било да се работи за одделните интерпретативни конвенции и компетенции. Интерпретативните рестрикции, како една херменевтичка категорија, еднакво, имаат импликации и во однос на дисциплинарното двојство на книжевната херменевтика: колку што практиката на толкување текстови, во истовреме, претставува и следење на можните граници кои ќе превенираат од интерпретативна произволност, од прекумерна слобода и од самоволие во толкувањето, толку и теоријата, во континуитет, го промислува проблемот на толкувачките рестрикции, различно именувани од страна на различни теоретичари, но секогаш ситуирани во отсечката текст – контекст. Впрочем, книжевната херменевтика, сфатена и како интерпретативна практика и како теорија на

интерпретативната практика, ротира помеѓу учесниците во комуникацискиот триаголник – авторот, текстот и читателот/толкувачот, односно контекстот. Оттаму, историјата на толкувањето може да се следи и низ призма на соодносот меѓу интенциите (авторски, текстовни, читателски, интертекстуални)²⁹ и интерпретациите (изведени од страна на читателите/толкувачите и реализирани во одреден контекст). Тој сооднос, главно, се артикулира како поместување на интерпретативниот фокус од авторските интенции, коишто се проектирани во текстот (овој пристап, на пример, се заговара во тезите на Ф.Шлаермахер за толкувањето како креација на авторовата креација, што го претпоставува дивинаторскиот метод на толкување и интуитивното разбирање, или, пак, во „одбраната на авторот“ од страна на Е. Д. Хирш), преку формалистичките интереси за интенциите на текстот, па сè до интерпретациите кои ја привилегираат, па дури и ја апсолутизираат читателската интенција (како, на пример, во теориите на С. Фиш за интерпретативните заедници и стратегии, односно во тезите на Џ. Калер за конвенциите на читање и за книжевните компетенции или, пак, во контекст на естетиката на воздејство, т.е. на со-дејство меѓу текстот и читателот, застапувана од страна на В. Изер).

Во конкретниов случај, предмет на интерес се интерпретативните заедници и нивната функционалност како можна интерпретативна рамка³⁰. Во елаборациите на Фиш интерпретативните заедници „се оние кои имаат исти интерпретативни стратегии не за читање (во конвенционална смисла), туку за пишување текстови, за припишување карактеристики и намери на текстовите“ (Фиш, 2003: 286). Во согласност со категоријата што ја воведува Фиш, „informed reader“,³¹ интерпретативната заедница функционира како група од информирани читатели кои поседуваат лингвистички и книжевни компетенции, или пошироко како „свкупност на интерпретативни, книжевни и вонкнижевни норми што ги споделува одредена група: тоа се, ако сакате, конвенции, кодови, идеологија“ (Фиш, 1980: 22).³² Несомнено, интерпретативните заедници се дел од пошироката херменевтичка

²⁹Овде го имаме предвид комплексот интенции за кои говори У. Еко во студиите *Граници на толкувањето* и *За книжевноста*.

³⁰ Во принцип, постои значенска блискост меѓу интерпретативните стратегии на Фиш, хоризонтот на очекување на Јаус, регистарот на Изер и читателските енциклопедии на Еко, со оглед на тоа дека станува збор за комплексот знаење со кој читателите им пристапуваат на текстовите и врз основа на кој го толкуваат текстот, т.е. го произведуваат неговото значење.

³¹ Со цел да се стабилизира знаењето што се претпоставува дека го поседува информираниот читател се воведува и поимот книжевна компетенција (Фиш, 1980: 22).

³²Тоа имплицира дека интерпретативните перцепции и естетските судови на читателите се социјално конструирани: тие зависат од премисите коишто се споделени од социјалните групи на кои припаѓа читателот.

концепција којашто дава приоритет на интерпретативно-читателската позиција, наместо и наспроти авторската позиција, односно наместо и наспроти текстот како предмет на толкување. Анулирањето на толкувачката релевантност на формалните карактеристики на текстот и на авторската намера, а во корист на привилегираната структура на читателското искуство, се аргументира низ неколку упоришта: прво, наспроти идејата за самодоволноста на текстот „чијашто смисла чека да биде откриена“, Фиш ги посматра текстовите како „структури на значења“ кои не се фиксирани, туку се создаваат низ интерпретативните стратегии на читателот; второ, наспроти конвенционалниот поим на читањето како „чиста, рамнодушна перцепција“, Фиш го дефинира читањето како „збир интерпретативни стратегии ставени во акција“, доделувајќи им на тие стратегии моќ „за припишување карактеристики и намери на текстовите“ (2003: 277-286). Во услови кога на текстот му е одземен семантичкиот идентитет, неговото значење се обезбедува низ „динамичната релација со читателските очекувања, проекции, заклучоци, судови, претпоставки“ (Фиш, 1980: 2). „Моето кредо е дека секој читател секогаш ќе изведе некоја низа од интерпретативни стратегии и следствено ќе изведе некоја низа од интерпретативни чинови ... Секој од нас би ја читал песната што самиот тој би ја произвел“ (Фиш, 1980: 2).

Ова парадигматско херменевтичко префокусирање, секако, имплицира и промени во статусот на интерпретацијата, во смисла на тоа дека лингвистичките и текстуалните факти од објекти на интерпретацијата се трансформираат во нејзини продукти. „Интерпретацијата е извор на текстови, факти, автори, интенции. Со други зборови, ентитетите кои некогаш се натпреваруваа околу правото да ја ограничат интерпретацијата (текстот, авторот, читателот) сега се видени како *продукти* на интерпретацијата“ (Фиш, 1980: 16). Меѓутоа, дополнителната импликација на променетиот статус на толкувањето е своевидна толкувачка релативизација којашто, давајќи рамноправен легитимитет на сите толкувања, ги надминува илузиите за конечна, апсолутна и единствено валидна интерпретација. „Нема еден единствен начин на читање кој е точен или природен, постојат само 'начини на читање' кои се екстензии на перспективите на заедницата“ (Фиш, 1980: 16). Значи, валидноста на толкувањето е загарантирана со оглед на интенционалната неодреденост на текстот, со оглед на неговата несовладлива амбиваленција и несводлива полисемија, но и со оглед на перспективите на дадената интерпретативна заедница, како регулатор на читателската слобода, бидејќи тие заедници „развиваат свој систем на вредности и норми, заеднички за сите, кој управува со индивидуалниот чин, како што јазичниот код управува со говорот на секој поединец“ (Фиш, 1980: 56). На тој начин, Фиш ја избегнува замката на субјективизмот, кој, нужно, води до интерпретативна анархија и до читателска автократија, но, еднакво, превенира и од заблудите на објективизмот кој верува дека „предметите кои ги толкуваме постојат објективно и независно од нашето толкување“ (Фиш, 1980: 57). Интерпретативните стратегии ја претставуваат клучната категорија

во одредувањето на интерпретативните заедници: додека толкувањето е „способност неразделна од човекот“ (Фиш, 2003: 287), толкувачките стратегии не се ниту природни, ниту вродени, ниту, пак, универзални, туку имаат статус на стекнати компетенции. Значи, станува збор за стратегии кои постојат и пред актите на читање, така што, во крајна линија, тие го одредуваат обликот на она што се чита. Според тоа, интерпретативните стратегии, а преку нив и интерпретативните заедници, се видени како начин на алибирање на појавите кои стануваат очигледни во интерпретативната практика, а кои се именуваат како стабилност и како различност на толкувањето: за Фиш, стабилноста и различноста на толкувањето, првенствено, се функции на интерпретативните стратегии, а воопшто не на текстовите. „Во секоја заедница се развиваат одредени интерпретативни стратегии кои им се заеднички на сите читатели, а кои управуваат со нивните индивидуални реакции“ (Фиш, 1980: 55).

Проследувајќи ги контрадикторните толкувања на едни исти стихови во Милтоновиот *Вариорум*, од страна на различни толкувачи во различни периоди, Фиш смета дека токму интерпретативните контроверзи на текстот ја аргументираат неговата повеќезначност, којашто редовно е индицирана од страна на читателите, а не од иманентноста на самиот текст.³³ „Со стабилноста и различноста на толкувањето се потврдува дека постои нешто независно од и нешто што им претходи на интерпретативните акти, нешто што ги создава“ (Фиш, 2003: 284). Притоа, од една страна, стабилноста на толкувањето ја подразбира и стабилноста на толкувањата меѓу различни читатели (што ќе рече дека тие припаѓаат на иста заедница); од друга страна, пак, се сугерира истоветноста со којашто еден читател повремено ќе употреби различни интерпретативни стратегии, при тоа создавајќи различни текстови (што ќе рече дека тој припаѓа на различни интерпретативни заедници).

Сумирајќи ги херменевтичките импликации на интерпретативните заедници стануваат видливи неколку аспекти:

1. Интерпретативните заедници се функционални во насока на илустрирање на рестрикциите врз коишто се темели секој толкувачки процес и, коишто, на тој начин, ја потврдуваат и неизбежната контекстуализација на интерпретацијата. Интерпретативната заедница има статус на интерпретативни рестрикции со оглед на тоа што разбирањето и толкувањето кои се реализираат во рамки на, односно низ призма на припадноста кон одредена интерпретативна заедница, секогаш се реализираат врз позадината на интерпретативните стратегии врз коишто се темели една интерпретативна заедница.

³³Макар што свеста за опасноста од интерпретативна анархија која произлегува од произволноста во толкувањето, посредно, упатува на онаа релација којашто и Умберто Еко ја зема како конститутивна во толкувачките процеси – меѓу текстот и читателот/интерпретаторот.

2. Интерпретативните заедници се динамични и варијабилни категории: тие се создаваат и исчезнуваат, овозможувајќи го циркулирањето на поединците од една во друга интерпретативна заедница, односно овозможувајќи ја истовремената припадност на поединецот во неколку дискурзивни заедници. „Интерпретативните заедници се прошируваат и пропаѓаат ... поединци се префрлаат од една во друга интерпретативна заедница. Нема фиксирани текстови, постојат само интерпретативни стратегии кои ги создаваат“ (Фиш, 2003: 286-288). Притоа, она што се сугерира како предност на припадноста кон повеќе интерпретативни заедници се однесува на обезбедувањето интерпретативни пролиферации кои се во замен, дијалоски и корективен однос: секое толкување ги потенцира оние димензии на предметот на толкување кои биле превидени или тенденциозно потиснати во претходните (канонски) интерпретации; секое толкување ги рехабилитира одделните интенции кои еднаш биле занемарени за сметка на афирмирањето на останатите интенции.

Толкувањето како пресек од интерпретативни компетенции, стратегии и заедници

Предмет на интересирање треба да биде структурата на читателското искуство, а не структурата изнесена на страниците на кои е запишано делото.

Стенли Фиш

Со оглед на жанровските предиспозиции на романот структурно да го интегрира и да го илустрира толкувачкиот процес, односно да го (авто)тематизира проблемот на толкувањето и самиот да генерира извесен толкувачки модел, постојат одреден број романи кои ги демонстрираат начините на функционирање на интерпретативните заедници. Во таа смисла, индикативни се романите *Блед оган* на Владимир Набоков, *Нишалото на Фуко* на Умберто Еко, *Водена земја* на Грејам Свифт, *Поседување* на Антонија Бајат.

Во романот *Нишалото на Фуко* (1988), приказната се плете околу толкувачката детекција на главните ликови (Белбо, Казаубон³⁴ и Диоталеви), ангажирани како професионални читатели (критичари, научници, рецензенти) во една миланска издавачка куќа. Дополнително, тие самоиницијативно се ангажираат и во своевидна толкувачка игра мотивирани од желбата/идејата да го откријат тајниот темпларски план, како своевиден супер-над-текст што ќе се конструира низ интерпретативното линкување на мноштвото конкретни текстови. Значи, ликовите се претставени како

³⁴ Станува збор за типично интертекстуален лик: неговото име Казаубон реферира на класичниот научник и филолог од 17 век Исак Казаубон, но, исто така, го евоцира и ликот- научник од романот *Middlemarch: A Study of Provincial Life* на Џорџ Елиот.

припадници на една интерпретативна заедница која поседува свој канон од (езотерични, херметични) текстови и којашто своите интерпретативни стратегии опсесивно ги применува во намерата да се препознаат врските меѓу хетерогените текстови.

„Секој податок кој е поврзан со некој друг станува важен. Поврзаноста има пресудна улога, упатува на мислата дека сите можни привиди на светот, секоја одредница, секоја напишана или изговорена реч, не се онакви какви што изгледаат, туку во себе кријат подлабока Тајна. Критериумот е едноставен – да се сомневаш, да се сомневаш и само да се сомневаш. Треба да се бара скриената смисла дури и во знакот за забранета насока“ (Еко, 2002: 433).³⁵

„Купот белешки за нас беше еден вид вкрстени зборови, чишто полиња се празни, но без одредници. Значи, треба да се пополнат полињата, така што ќе се овозможи сè да се вкрсти. Но, можеби примерот е непрецизен. Во крстозборките се вкрстуваат зборови, а зборовите треба да се вкрстат преку еден заеднички збор. Во нашата игра не вкрстувавме зборови, туку поими и факти ... Кој било податок добива на значење доколку е поврзан со некој друг. Врската ја менува перспективата“ (Еко, 2002: 513).

Од таа гледна точка, индикативен е резултатот на нивното истражување: духовито - иронично поврзување на екстремно диспаратни појави, при што, на пример, ликовите ја докажуваат поврзаноста меѓу Фројд, Маркс, Јејтс и темпларското движење, односно сличноста меѓу Робер Флуд и Аристотел, т.е. меѓу окултистичките ракописи и текстовите од научна провиниенција:

„Собирав знаења, искуства и не отфрлав ништо. Сè внесував во картотека... Си создадов себеси еден вид меморија од картончиња од мека хартија, со вкрстени референции. Кант... Кумова слама... Лаплас... Кант... Кенигзберг... теорема на топологија... Како игра која те предизвикува да одиш од колбас до Платон во пет пасуси по пат на асоцијација на мислите... Врските се секогаш тука, доволна е желбата да ги побараме“ (Еко, 2002: 190).

Несомнено, станува збор за интерпретативна заедница на параноидни читатели којашто го реализира читањето текстови низ призма на она што самиот Еко го означува како херметичка семиоза: практиката на толкување на светот и на текстовите која се темели врз откривањето на симпатичките/аналогиските односи меѓу микро и макрокосмосот. Ваквиот толкувачки принцип на аналогија е дистинктивниот критериум помеѓу здравата и параноидната интерпретација, во зависност од тоа дали се

³⁵ Eко, Umberto. *Fukoovo klatno*. Beograd: Narodna knjiga, 2002.

инсиситира на „минимален аналошки однос“ или, пак, на „максимална аналогичност врз основа на минимално утврден однос“ (Еко, 2003: 163-164). Во таа смисла, *Нишалото на Фуко* е илустрација на она што неговиот автор го именува како „егзегетска параноја“ која, наспроти „херменевтичкиот здрав разум“, манифестира „високо ниво на интерпретативна акробатика“ (Еко, 2001: 41-55).³⁶ Дополнителен ефект од овие „интерпретативни пловидби“ е надинтерпретацијата или интерпретативниот вишок што се должи на прекумерната слобода во толкувањето, провоцирана од игнорирањето на интенциите на текстот, од преголемо инсистирање било на авторските, било на читателските интенции. Во секој случај, тоа е резултат на непочитување на интерпретативни граници.

Во романот *Поседување* (1990) на Бајат главните ликови се претставници на неколку академски интерпретативни заедници, кои практикуваат сопствени интерпретативни стратегии: заедницата на изолирани научници кои го преферираат кабинетското проучување, заедницата феминистички критичари и заедницата на оние коишто „побожно им се поклонуваат на Барт и на Фуко“ (Бајат, 2008: 41). Притоа, во пресекот толкувачки активности што ги спроведуваат припадниците на овие интерпретативни заедници ги препознаваме принципите на стабилност и на различност на толкувањето, т.е. случаите кога истиот читател применува различни интерпретативни стратегии додека чита два „различни“ текста и случаите кога различните читатели применуваат слични интерпретативни стратегии при толкувањето на еден „ист“ текст. Во романот, главно, е во оптек вторава варијанта, со оглед на тоа што интерпретативните стратегии на различни читатели/толкувачи се фокусирани врз еден ист предмет на толкување (книжевните остварувања на Еш и на Кристабел) и, уште повеќе, со оглед на тоа што различните читатели (Роланд и Мод), идентично, ги толкуваат текстовите на викторијанските поети. Значи, како читатели ја осведочуваме толкувачката детекција на застапниците на различните интерпретативни заедници кои низ своите интерпретативни стратегии ги филтрираат истите текстови. Нивната детекција е втемелена врз мноштвото активности кои, според Фиш, го сочинуваат толкувањето: правењето

³⁶ Интерпретативната заедница на опсесивно-параноични читатели е илустрирана и во романот *Блед оган* на Владимир Набоков. Интертекстуалната структура на романот допушта како читатели да имаме увид во текстот којшто е предмет на толкување – песната Блед оган на Џон Шејд која е интегрално цитирана во романот, исто како што имаме увид и во коментарите и интерпретациите на песната од страна на нејзиниот читател-толкувач Чарлс Кинбот. Тој паралелен увид овозможува да ја констатираме интерпретативната акробација на Кинбот кој не го чита/толкува она што е кажано/напишано во песната, туку она што тој го препознава во неа, практично, илустрирајќи ја тезата на Фиш дека секој читател си создава своја варијанта на песната што ја толкува, односно како илустрација на моќта и „својството на книжевните текстови да создаваат нешто што самите тие не се“ (Изер, 2003: 119).

претпоставки и нивното менување, донесувањето и откажувањето од заклучоците, проценувањето и промислувањето, одобрувањето и негирањето, изнаоѓањето на причините, поставувањето прашања, давањето одговори, решавањето загатки (Фиш, 2003: 277). Очигледно, пресекот интерпретативни стратегии со коишто оперираат толкувачите на книжевните текстови ја демонстрира толкувачката осцилација меѓу двата пола за кои говори и Умберто Еко: толкувањето на кое му недостасуваат љубопитство и сомневање наспроти толкувањето кое ги поседува овие квалитети.³⁷ Роланд (слично на Казаубон во *Нишалото на Фуко*), поминува низ фазите на шок и на возбуда додека ги воспоставува врските меѓу различните „текстовни докази“: „Овие писма, првин, длабоко го шокираа Роланд, а потоа го возбудија како стручњак“ (Бајат, 2008: 14). Во истовреме, во романот на Бајат го следиме и процесот на обликување на една интерпретативна заедница којашто резултира³⁸ од спојот на компетенциите на Роланд и на Мод (Роланд е специјалист за Еш, тој „хонорарно работи во погонот за производство на Еш“, додека Мод е специјалист за Ламот). Тие се впуштаат во интерпретативна пловидба низ теренското и низ текстовното истражување, со цел и со надеж дека ќе откријат „кумулятивна низа од слични коинциденции“ (Бајат, 2008: 258-259). Нивната заедница се темели врз комплексот интерпретативни стратегии коишто ја афирмираат важноста на контекстот, коишто се враќаат кон авторот, коишто се скептични во семотка на структурата и на знаењето, коишто ги поддржуваат интертекстуалното читање и толкувачката детекција, коишто застапуваат љубопитно, опсесивно, но не и параноидно читање.

³⁷Елаборирајќи го прашањето за границите на толкувањето, за критериумите и за параметрите на неговата валидност, Умберто Еко ќе ги констатира најшироките рамки во коишто се ситуира толкувањето на текстот (вклучително и на светот/природата сфатени како текст): толкувањето коешто е лишено од неопходното љубопитство и сомневање и она коешто изобилува со нив. Елаборацијата ја темели врз два вешто одбрани цитати. „На што те потсетува оваа риба?/На други риби./На што те потсетуваат другите риби?/На други риби“(Joseph Heller, *Comma*, 22 XXVII). Вториот случај цитатно е илустриран со фрагмент од Шекспировиот *Хамлет*: „Хамлет: Го гледате облакот онде што речиси има облик на камила? / Полоние: Жими божјата литургија, навистина личи на камила. / Хамлет: Мене повеќе ми личи на невестулка. / Полоние: Грбот е како кај невестулка. / Хамлет: Или како кај кит. Полоние: Токму како кај кит“ (*Хамлет*, Скопје: Каприкорнус, 2008: 542-543). Но, дури и во вториов случај, сугерира Еко, треба да се допушти просторот за сомнеж, препорачувајќи секој од нас, повторно, да погледне во облакот (Еко, 2001: 54-55).

³⁸ Интерпретативната заедница може да се посматра и како илустрација на интертекстуалноста меѓу теориските концепти и текстови: Мод и Роланд, како специјалисти за двајцата викторијански поети, имаат потреба од интертекстуална размена на сопствените знаења и на истражените факти, како и од текстуалното повикување и на други стручњаци. Во таа смисла, постојано се повикуваат на феминистичките толкувања на поезијата на Кристабел Ламот.

„Сакам да ги следам. Чувствувам, ова ме обзеде. Сакам да дознаам што се случило и сакам токму тоа да го откријам. Мислев дека сте полуделе кога дојдовте во Линколн со парчето украдено писмо. Сега и јас се чувствувам така. Тоа не е професионална лакомост. Тоа е нешто многу попримитивно.

Раскажувачко љубопитство –
Делумно“ (Бајат, 2008: 260).

„Сите научници донекаде се луди. Секоја опсесија е опасна“ (Бајат, 2008: 358).

„Стручњаците за книжевност сами по себе се детективи. Ја знаете онаа теорија дека класичната детективска приказна настанала заедно со класичниот роман за прељубата - сите сакале да знаат кој е таткото, кое е потеклото, што се крие зад тајната?“ (Бајат, 2008: 260).

Нивната интерпретативна заедница станува индикативна и во друга насока. Имено, трансформацијата и еволуцијата на Роланд од научник којшто е „обучен за постструктуралистичка деконструкција на субјектот“ до оној кој има доверба во контекстот и во авторскиот субјект, може да се посматра низ призма на тезата на Стенли Фиш за трансферот на припадниците на една интерпретативна заедница во друга, односно низ призма на тезата за проширувањето и за пропаѓањето на интерпретативните заедници.

„Јас сум старомоден, се занимавам со текстот, не сум биограф – не се занимавам со тоа – не се работи за *профит*“ (Бајат, 2008: 60).

Еволуцијата низ којашто поминуваат научните ставови на Роланд е проследена и со неговата очигледна разочараност, што се должи на сознанието за редукцијата на комплексноста на предметот на толкување врз единственото референцијално упориште: врз себеси, односно врз субјектот кој проучува и неговите научни преференци. „Сè е во врска со нас, па така заточени во себе – не ги гледаме нештата“ (Бајат, 2008: 277). Од друга страна, афирмацијата на одделните интерпретативни заедници и увидот во нивните интерпретативни стратегии во романот на Бајат ја манифестираат тенденцијата за пародично-ироничен третман на одделните толкувачки аспирации и теориски концепции. Во таа насока, пародијата ги таргетира книжевните теоретичари и биографи кои се опседнати со предметот на истражувачко-толкувачкиот интерес, како и книжевните проучувачи кои јазикот и книжевноста ги посматраат како автореферентни системи, макар што ирониската острица експлицитно ги потсекува и постструктуралистичката и феминистичката критика (чиешто застапници во романот се Леонора Стерн и Фергус Волф).

Во романот *Водена земја* (1983) на Свифт ја препознаваме интерпретативната заедница сочинета од професорот по историја и неговите ученици. Тие се фокусирани врз ревизијата на моделот на традиционалната историографија што го реализираат преку реинтерпретација на историската стварност, втемелена врз принципите на наративната и конструктивистичката историографија. Во таа смисла, професорот применува неконвенционален методички пристап во прилог на неговата теза за историјата како субјективна ретроспективна конструкција.

„Секој професор по историја нè учи да очекуваме (која е поентата, која е употребата, која е потребата итн. на историјата), а сега искрено изјавува дека историјата е 'бајка'... Ги затворивме учебниците. Ја оставивме настрана Француската револуција. И кажавме збогум на таа стара, излитена бајка со нејзините Права на Човекот и со нејзиното чудно сфаќање дека ќе му подари на светот Нов Почеток“ (Свифт, 2008: 14-15).

Читателите на романот ја следат наставната интеракција како континуиран процес на проблематизација на апориите на историското објаснување, на лимитите на репрезентација на историската стварност, како деконструирање на категориите референцијалност, каузалност и континуитет врз кои почива традиционалниот телеолошки модел на историја. Наспроти тоа, ревизијата ги потенцира процесите на фикционализација на фактите низ нарација, го привилегира наративот како *ex post facto* средство за организација и за осмислување на минатото („нема да има повеќе стварност, само приказни. Сè што ќе биде оставено зад нас тоа се приказните“) како и афирмирање на (новиот) цикличен модел: „Кој вели дека историјата не се движи во кругови?“ (Свифт, 2008: 209). Овие сознанија се претставени и како дел од професионалната еволуција на историчарот.

„Го започнав барањето на историјата како Објаснување. Само за да откријам во оваа посветена потрага уште повеќе мистерији, уште повеќе фантастичности, уште повеќе изненадувања и основи за збунетост, одошто кога почнав; само за да заклучам, четириесет години подоцна – без оглед на приврзаноста кон корисноста, кон едукативната моќ на мојата одбрана дисциплина – дека историјата е приказна“ (Свифт, 2008: 68).

Несомнено, станува збор за заедница којашто го сугерира епистемолошкиот скептицизам, што го инфицира и егзактниот методолошки комплекс на историографијата. Во истовреме, тоа е и заедница што ги фокусира онтолошките проблематизации на границите меѓу фактите и фикцијата.

Во контекст на прегледот интерпретативни заедници интересна е варијантата на т.н. транзициска интерпретативна заедница што ја именува Томислав Загода. Макар што се работи за темпорален критериум кој

однадвор ја обликува оваа заедница, сепак, индикативно е нејзиното постоење како реплика на „книжевноста на домашните автори од помладата или од средната генерација чишто дела се вклопуваат во регистарот на т.н. стварносна проза“ (Загода, 2009). Транзициската интерпретативна заедница, којашто се одликува со отвореност кон актуелните текстови кои ја проблематизираат општествената стварност метонимизирана во феноменот транзициско општество, е повод за скицирањето на модел на транзициски читател. Според Загода, овој читател е атрибуиран со „склоност кон читање без отпор, со склоност кон лесна книжевност, со скромна компетенција и регистри на знаење, со потребата смислата на текстот да се декодира преку референтната општествена стварност“. Во поширока смисла, ваквиот модел-читател ја индицира употребата на книжевноста за терапевтски цели, за бегство од „разочарувачката општествена стварност“.

Да резимираме: Теоретските и интерпретативните елаборации на интерпретативните заедници, сфатени како носители на интерпретативните рестрикции, упатуваат на неопходните ограничувања во чишто рамки се реализираат толкувањата на текстовите. Пренасочувањето на вниманието врз „преегзистентните конвенции кои управуваат и со книжевното создавање и со чинот на читање“ од страна на Фиш (1980, 57) ја потврдува улогата на конвенциите и на компетенциите како елементарни рамки на секоја интерпретација. Од друга страна, тие заедници го стимулираат и придвижувањето на интерпретативната верига која е сочинета и од „интерпретативни консензуси“ (Ќулавкова, 2007: 211), и од интерпретативни дијалози, и од интерпретативни конфликти, осведочувајќи ја толкувачката практика како осцилација меѓу интерпретативната хетероглосија и консензуалност.

Литература:

- Eco, U. 2001. *Granice tumačenja*, Beograd, Paideia.
- Еко, У. 2003. Надинтерпретација на текстот, *Херменевтика и поетика*. Прир. К. Кулавакова, Скопје, Култура, стр. 161-177.
- Zagoda, T. 2009. Model razočaranog čitatelja, *Kolo*, br. 5-6.
- Изер, В. 2003. Почетоците на естетиката на воздејство, *Херменевтика и поетика*. Прир. К. Кулавакова, Скопје, Култура, стр. 111-149.
- Кулавакова, К. 2007. Интерпретативна заедница, *Поимник на книжевната теорија*. Прир. К. Кулавакова, Скопје: МАНУ, стр. 211-212.
- Fish, S. 1980. *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretative Communities*, Harvard University Press.
 - Фиш, С. 2003. Толкување на *Вариорум*, *Херменевтика и поетика*. Прир. К. Кулавакова, Скопје: Култура, стр. 268-291.

- Byatt, A. 2008. *Zaposjedanje*, Zagreb, Vuković & Runjić.
- Graham, S. 2008. *Waterland*, London, Picador.
- Eco, U. 2002. *Fukoovo klatno*, Beograd, Narodna knjiga.

THE READER IN SEARCH OF HIS TEXT

Marija Gjorgjieva Dimova

Summary

Literary hermeneutics, in its disciplinary duality of theory and interpretive practice goes through several paradigmatic displacements: from the interest in authorial intentions, through the interest in the text, all the way to the current interests in the role of the reader in the interpretive process. In this sense, the paper is to focus on Stanley Fish' category of interpretive communities, which are to be elaborated on two levels: Firstly, these communities are to be theoretically expounded in order to establish their hermeneutic implications, particularly in relation to the interpretive practice. Secondly, they are to be interpretively contextualised through the interpretation of several novels that are to demonstrate structurally the operation of the interpretive communities as a possible interpretive frame.

ФРАЗЕОЛОГИЗМИТЕ СО КУЛИНАРСКИ ЕЛЕМЕНТИ ВО МЕДИУМСКА УПОТРЕБА

д-р Лилјана Макаријоска

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

м-р Бисера Павлеска-Георгиевска

докторанд, Филолошки факултет „Блаже Конески“, Скопје

Клучни зборови: фразеолошки изрази, кулинарска лексика, Интернет, публицистички стил, разговорен стил

Keywords: phraseologisms, culinary lexis, internet, publicistic style, conversational style

Фразеолошките изрази, односно фразеологизмите³⁹ се сметаат за најнепроменливиот, најнераскинливиот јазичен сегмент, а поради нивната изразност и сликовитост се мошне застапени и во говорената и во пишаната реч. Тие внесуваат живост и разновидност во секојдневната комуникација, во јазикот на печатените и на електронските медиуми, а имајќи предвид дека денес значаен дел од комуникацијата меѓу луѓето се одвива преку Интернет, разбирлива е нивната честота и во овој медиум.

Во врска со јазикот на медиумите, Михаљевиќ и Ковачевиќ (2006: 142) бележат дека тој се одликува со заемки, жаргонизми, неологизми, а многу изрази од разговорниот функционален стил навлегуваат во употреба преку публицистичкиот стил, често доаѓа до нарушување на јазичните норми, па и на затврдените културно-јазични традиции. Во рамки на публицистичкиот стил, фразеолошките изрази му служат на авторот на текстот или исказот, употребувајќи готов израз – во куса форма да го искаже својот став, а истовремено посилно да влијае на емоциите на примачите (Ѓуркова 2003: 284).

Несомнено е влијанието на медиумите врз застапеноста на фразеологизмите во сите функционални стилови, со оглед на тоа што тие

³⁹ Неслободни зборовни состави, кои како непроменлива целост и како еквивалент на единствен збор, се репродуцираат од една до друга генерација родени говорители од исто јазично подрачје (в. и Велјановска, 2006, Велковска, 2002, 2008). Постојат фонетски, морфолошки, зборообразувачки, синтаксички, лексички варијанти, а има и комбинации на повеќе типа варијанти (Benzon 2006: 86–87).

носат голема експресивност и специфичност на изразот, па го привлекуваат вниманието на гледачите или на читателите, иако секој од медиумите има свој специфичен однос кон фразеологизмите. Публицистичкиот стил е извор на нови фразеологизми коишто не се забележани во фразеолошките речници и станува своевиден мост меѓу разговорниот функционален стил и општообразовниот стандард со чија помош некои жаргонски, дијалектни и разговорни фразеологизми постепено навлегуваат во јазикот. Тие се особено чести во интервјуата, колумните, писмата на читателите (Mihaljević, Kovačević, 2006: 143, 148)⁴⁰.

Денес електронските медиуми стануваат сè поактуелни и од ден на ден ги засенуваат печатените, заземајќи примарно место во медиумскиот простор. Печатени весници, списанија, па и дел од радио и од ТВ-програмите се достапни на Интернет, а неофицијалната комуникација меѓу луѓето се одвива преку бројните социјални мрежи, блогови, форуми и други средства каде што најчесто е преликан разговорниот стил.

Интернетот, како медиум којшто надвладува над другите, содржи најразновидни информации, проверени и непроверени, од различни области што би можеле да не интересираат. Оттука, тој е неисцрпен извор на пишани и на говорени текстови, на објави и на соопштенија од институции и од официјални медиумски куќи за кои е карактеристичен публицистичкиот стил, како и од неофицијални блогови и форуми. За потребите на истражувањето, граѓата е собирана во текот на неколку месеци (2012 и 2013 год.), од електронски списанија, официјални Интернет-страници на телевизии, како и на други институции, но и од форуми, блогови и сл.

Во трудот ќе бидат наведени илустративни примери на фразеологизми со кулинарски елементи (производи, видови храна и др. поврзано со подготовка на храната). Притоа ќе биде проследено значењето, односно промените во значењето, употребата на варијантите во структурата на фразеологизмите за постигнување поголема изразност и привлечност на исказот. Според Михаљевиќ, Ковачевиќ (2006: 147), продажно-рекламната функција на новинарските наслови придонесува за модернизација на фразеологизмите, па оттука варијантноста е почеста во насловите на текстовите, а таквата појава, секако, се пренесува и на Интернетот, како најкористен медиум денес.

Кулинарската лексика претставува интересно подрачје за лингвистички и за културолошки истражувања, а се јавува и во состав на голем број фразеологизми со оглед на тоа што храната е битен елемент во човековото опстојување. Низ кулинарскиот код се чита она што е специфично за една култура и за еден јазик (Hrnjak 2007: 198).

⁴⁰ Mihaljević и Kovačević (2006: 143) издвојуваат постојани фраземи, модифицирани и нови, незабележани.

Во однос на застапеноста на одредени лексеми во составот на фразеологизмите, несомнено компонентата леб е најраширена и најчесто употребувана, што се должи на улогата на лебот од историјата до денес (Макаријоска, Павлеска 2009: 137–145) како основен прехранбен производ за човекот. Оттука произлегува и неговата функција во многу фразеологизми, а најчесто значењето се поврзува со *материјална сиротиност* на човекот или *материјална несиротиност*, *сиротиност* и сл. Се среќаваат на пр.: **си го вади лебот** *заработува за животи*: *Лебот не се вади* од пишување книги (Вечер); нема да плукам по работната сила која макотрпно *си го вади лебот* (forum.crnobelo.com); **му го зеде/украде лебот од рака му ја презема работата**: Кој го стори тоа, кој *им го украде „лебот“* на музичарите? (backstage.com.mk); **си го чува парчето леб/си го гледа лебот си ја чува работата**, *внимава да не ја изгуби работата*.

Ги среќаваме и пр.: **остане без парче леб/си го изгуби лебот/си го испушти парчето леб од рака остане без работа, ја изгуби работата**: Откупвачите на метал *без леб* (www.time.mk), 11.000 семејства ќе *останат без леб* (www.press24.mk), **работи/проси за корка леб за неопходни средства за животи**: Б. згрнува милиони, мајка му *работи за корка леб* (vecer.com.mk); кога се *работи за корка леб*, да не делат казни од раков (www.plusinfo.mk), *корка леб, печалот* по Италија, Словенија (kanal5.com.mk); живее во вистински хорор – *проси за корка леб* и го дели со животните (www.press24.mk). Во ист дух се и пр. **за залак/парче/корка леб е страден многу е сиромаш**: седат дома, кенкаат дека *немаат* работа, а децата им плачаат за *корка леб* (forum.crnobelo.com). **нема леб да јаде сиромашен е**: Зградите се убави, ама народот *нема леб да јаде* (www.makdenes.org), **тука/овде нема леб нема иднина**: *Овде леб нема* за умните, барај си ја среќата таму, кај што те ценат (www.dnevnik.com.mk); Време е да си одиме – *нема леб овде!* (duvlo.mk); **живее на леб и вода многу е сиромашен**: Таа го додава и бизарниот факт дека живее речиси од *вода и леб* (mkd-news.com); **јаде леб и сол живее скромно, сиромашно**: Џабе да *јадеш леб и сол* и се крстиш секој ден (www.goditeliideca.com.mk); песните што ги пееле од типот: „*Ке живееме во колиба и ќе јадеме леб и сол*, само да сме заедно“, за денешно време не ми држат вода! (forum.femina.mk).

Леб носи изразено позитивна конотација во **добар/мек како леб добродушен, великодушен, благ човек**: *Добар сум како леб* – сите ме јадат! ама, зошто почнуваат од цигерот? (lajkuvaj.com.mk); Народот е *добар како леб* (netpress.com.mk). Има и варијанта со сомун – **мек како сомун**.

Фразеологизмите со компонентата **леб** се најупотребуваните на Интернет, но фразеолошките речници бележат и други, на пр.: **леб се пече голема зорештина (жестина зреа)**, **му даде парче леб во рацете му овозможи да заработува, му го зема лебот од уста му ја одзема можноста да работи за животи, одвојува од залчето леб шведи, со години го делат лебот долго соработуваат, џабе го јаде лебот ги изгубил најосновните човечки доблести; бескорисен е**: оние кои *џабе го јадат лебот* во

разноразните министерства (forum.kajgana.com), **лебот ќе избега од куќа ќе нема леб**, **Свој леб јаде, туѓо гајле бере се грижи за она што не е нејова работи** и др.

Леб и погача се користат паралелно во одредени случаи, на пр. во насловот **И леб и погача?** (www.vecer.com.mk); **Имам и леб и погача**, ги сакам двете (forum.idividi.com.mk); Владата замеси **леб**, опозицијата **бара погача** (novica.duoscindo.net), **бара преку леб погача не е задоволен со што што го има, што му се нуди**: Матичните лекари **бараат преку леб погача** (Утрински, 8.2.2011). Ќе посегнеш ли рака да ја дофатиш **погачата преку лебот** (forum.idividi.com.mk). Не сум тип кој се задоволува со **леб**, во моментот имам **погача**, ама баш би сакала **козињак** (forum.idividi.com.mk).

Лексемата погача ја бележиме и во пр. **зрно по зрно погача 1. до утех се доаѓа постепено со многу работи. 2. малиите нешто заедно вредат многу**: Денес се одржа завршниот дел од проектот **Од зрно, погача** (komarec.com.mk), **Зрно по зрно погача**, капка по капка поплава (www.fakulteti.mk). Ја бележиме и модификацијата **твит по твит, погача** (on.net.mk) употребена во наслов на напис, за привлекување внимание.

Се издвојуваат и неколку фразеологизми со **зелник, бурек**, на пр.: **во делник зелник, на Велигден попарник прави нешто кога не е ред, кога не треба; не јади бурек**, варијантите **не јади гурабии/трици не зборувај глумоти**: Нема веќе седење по паркови на пауза и **јадење бурек** (money.mnogo.mk); има за што да се **јаде трици** во нашава држава (topilnica.wordpress.com); Остај го нека **јаде трици** (forum.femina.mk); и модификации со локум и слатки: **не јади локум: Ај не јади локум!** (наслов на колумна), како и **не јади слатки: Абе, ај не јади слатки!** (www.maturanti.com).

Лексемата **брашно** ја бележиме во пр. **си легна на брашното се помири со дадена ситуација**: Сите **си легна на брашното**, толку типично за нас (forum.femina.mk), секое чудо е за три дена, секој ќе **си легне на брашното** (10bez10.com), секој ќе **легне на брашното** и работите кога-тогаш ќе дојдат на свое место (www.utrinski.com.mk). **за чисто брашно така, без причина, за нешто**: Ама битно ќе имаме модерен мост зашто ... ете зашто, за **чисто брашно!** (www.build.mk).

Лексемата **тесто** е составен дел од **нараснува како тесто се зголемува незајирливо, од исто тесто е ист со некој по карактеристично, сфаќањата и сл.**: Затоа што и нашето раководство **е од исто тесто правено** (www.macedonians.tv), **го меси како тесто му прави што сака, го обликува по своја волја: ЕУ – Ем не меси како тесто, ем не ни дава место** (www.time.mk); не поделија, **како тесто не измесија** за свои потреби (forums2.vmacedonia.com).

Честа е и употребата на фразеологизмите со **каша**, како на пр. **свари/готви/прави каша некому вмеша/вмешува некој во некоја ситуација, нечесна работи; вовлекува некој во тешка ситуација**: Кој **направи** ваква „каша“ на Фејсбук (www.crnobelo.com); Типови како браќата

Ч. секогаш ја *готвеле* секоја каша во Македонија (forum.kotle.ca); **работата стана каша**: Веројатно им текна дека претераа, па *сè сѝана каша* (www.utrinski.com.mk); **стана каша-попара** *неволја, збрка, нејријайна ситуација*: а и темата *сѝана каша ѱојара* (forum.femina.mk); Ама *сè сѝана каша-ѱојара*, луѓето алчни (www.utrinski.com.mk), **во иста каша во иста неволја, нејријайна ситуација**: Данците *во иста каша* како и Македонците (www.ekipa.mk), *Иста каша* за Македонија *џојиви* секоја грчка власт! (www.kapital.com.mk), *Политичка каша* со пописот (www.time.mk), Ама *сè сѝана каша-ѱојара*, луѓето алчни (www.utrinski.com.mk), **каша-попара ќе те направам ќе ѱе унишѱам, се (из)вади од каша/каша-попара се сѝаси од неволјата**: Со повикот за ТВ дуел сака само *да се извади од кашата* (www.youtube.com); Е сега како *ќе се извади од каша-ѱојарата* (forum.kajgana.com); договори кредит за *да се извади од каша* (www.alfa.mk), **замешува во каша вмеша/вмешува некоџо во некоја нејријайна, нечесна работа**: Виновникот што *ме замеша во кашата* мора да одговара (star.dnevnik.com.mk); Никогаш отворено не *се замеша во кашата* во Македонија (clubs.dir.bg); Уште повеќе кога *во целата оваа непотребна каша ќе се замешаат* сопруги и адвокати (utrinski.com.mk), **каша/каша попара му стана во главата му се измешаа мислитѱе**: Па и не ми замерувајте *каша ѱојара* ми *сѝана* сега во *џлавава* (tvoebebe.com).

Има и новосоздадени врз основа на постоечки модели, на пр. **изборна/предизборна каша** што има негативна конотација и се користи во политички контекст: Странците бегаат од *изборната каша* (star.vest.com.mk); едвај зедовме пуста душа од целата *предизборна каша* (hl.mk).

Овде ги вбројуваме и фразеологизмите со компонентата **попара**: **го/ја направи попара** *џо унишѱи*: М. К. *ја најправила ѱојара* (http://fun.mnogo.mk), **дробѱ попара** *ѱричинува нејријайностѱи, обично со унириџи*: Тој ја *надробѱ* таа *ѱојара* – *Надробѱ* ја *ѱојарата*, па сега некој друг да плаќа (www.utrinski.com.mk). Б. дробѱл попара, друг *ќе ја срка!* (www.vecer.com.mk), **јаде/срка попара** *лошо си ѱоминува, мноџу е казнуван, не срка попара (со некоџо) не сака да има никакви односи со некоџо: со деца не се срка ѱојара*; Нека си одат поарно, со нив *ѱојара* не се срка (www.navalica.com). Регистриран е и пр. **дојде на готова попара дојде на завршена работа**, а лексемата **кнедла** се наоѓа во изразите **му застапа кнедла во грло, голта кнедли ѱоднесе, ѱоднесува некаква нејријайностѱ без ѱриџвор**: *Ќе мора да џолѱа кнедли и да им угодува на мама и на тато, или на директорот* (www.novamakedonija.com.mk); *Голѱам кнедли и молчам, што да правам* (www.utrinski.com.mk), Имаат два избора: или *ќе џолѱаат кнедли*, или *ќе излегуваат од коалицијата* (www.macedonians.tv).

Фразеологизмот **добива/зема (поголем) дел од колачот има користѱ од ѱаа работа** во новинарските текстови е често употребен во насловите, а се бележат и негови разновидни варијанти, најчесто со придавка што дообјаснува на која работа се однесува именката колач или, пак, се менува количествената определба и сл. Честопати се варира и глаголот, па наместо

добива/зема има и бара, заслужува, сака, очекува, заработува, стекнува, зазема и сл.: Градоначалниците *бараат ѓоѓодем дел од даночниот колач!* (daily.mk); И. Т. *сака ѓоѓодем дел од колачот* (www.idividi.com.mk); *заслужува ѓоѓодем дел од колачот* во 2013 (www.dnevnik.com); ДС *очекува ѓоѓодем дел од колачот* (www.dnevnik.com.mk); А. и Е. *во лов ѓо дел од колачот* од големиот празничен шопинг (www.limbo.mk); Остра конкуренција за стекнување *ѓоѓодем дел од оѓласувачкиот колач*; Мал и еден средно развиен соработник *би добивал среден дел од колачот* (www.rsi-mk.com); Во трката за *ѓоѓодем дел од рекламниот колач* (partikov.blogspot.com). **Дели колач со некого дели добивка, мајџеријални добра:** Победниците *ѓо ѓоделија колачот* (star.dnevnik.com.mk).

Мошне чести се и фразеологизмите со компонентата **млеко**. Според Хрњак (2007: 203) млекото и млечните производи отсекогаш имале важна улога во прехраната на човекот, па оттаму произлегува и бројноста на фразеологизмите со овие компоненти. На пр.: **кој се попарил на млеко, дува и на матеница/кисело млеко кој еднаш ќе зѓреши, ѓодоцна ѓремноѓу внимава:** Се вели дека секој *ѓојарен со жешко млеко, дува и на муќеница*; Реакцијата е повеќе, *дувањето во кисело млеко* заради неверувањето, **уште мириса на млеко ушито е млад:** И тоа не некој вистински маж, туку некое дете, кое се *ушито мириса на млеко* (www.motika.com.mk), **има од пиле млеко има сè шито ќе ѓосака, ветува од пиле млеко ветува сè и сешио:** На олимпиското мени – *од ѓиле млеко* (www.utrinski.com.mk); Битолските кандидати *ветуваат од ѓиле млеко* (www.utrinski.com.mk), Во тој предизборен занес секогаш сме осудени да пиеме и *од ѓиле млеко* (Дневник), За слатката градоначалничка фотелја се нуди *од ѓиле млеко* (republika.mk); на нет можеш да најдеш *од ѓиле млеко* што се вика (forum.femina.mk). Фразеологизмот со библиско потекло **тече мед и млеко има сè во избилситво**, има голема честота и во разговорниот јазик и во публицистичкиот стил: Ни во Швајцарија *не тече мед и млеко* (bukvar.mk), Нема *мед и млеко* во антикризните мерки (www.utrinski.com.mk), Пред изборите *мед и млеко*, по нив ништо (daily.mk).

Лексемата мед ја има и во пр.: **му падна секирата во мед неочекувано доби нешито, ѓо ѓослужи ѓолема среќа:** *Му ѓадна секирајта во мед* од кога стана модератор (www.it.com.mk).

Како компоненти се јавуваат и други млечни производи, на пр. **сирење, кајмак** и др. **брат за брат сирење за пари независно од роднинскиите врски, смејќиите ѓреба да бидат чистии:** Колку пари толку музика. Брат за брат *сирење за ѓари* (forum.idividi.com.mk), а честа е употребата и на **го собира/зема кајмакот** чие значење се темели на сликата *земање на најдобројто (од млекојто ѓорниот, најѓуситиот и најмасниот слој од кој се ѓрави ѓушпер)*: Градот ќе *ѓо собира кајмакот* од угостителите (www.dnevnik.com.mk); Градежната мафија со години *ѓо собира кајмакот* (www.ujp.gov.mk), **кајмакот/кремот на градот најбоѓајтиот слој од оштитеситвојто:** тука се појавувал *кремот на ѓрадојт*, на разни приредби и

свечености (www.vest.com.mk); Кога ќе речат *кремоти на градои* или на државата каде сите се ВИП многу богати луѓе е тоа ти се кремци (forum.kajgana.com); го кренаа на нозе *градскиот крем* (star.dnevnik.com.mk). Лексемата **шлаг** влегува во составот на фразеологизми со слично значење: **како шлаг на торта најважен дел од нешто**: Бајага како *шлаг на тортата* за незаборавната музичка недела (www.lihnid.com); П. М. како *шлаг на роденденската торта* (www.plusinfo.mk).

Честопати го среќаваме и пр. **оди (се продава) како алва добро се продава, се бара на пазарот**: виното *оди како алва* (www.utrinski.unet.mk); Коњското месо... почна да се *проши како алва* (www.dnevnik.com.mk); Буковката *се продава како алва* (www.veser.com.mk).

Во составот на фразеологизмите често влегуваат називи на различни видови зеленчук и овошје, билки, житни култури и сл. Во нив значењето се гради главно врз основа на специфичниот вкус, изгледот, големината, бојата или други карактеристики. Компонентата **јаболко** ја бележиме во пр. **јаболко на раздорот** (интернационален, од грчката митологија) *нешто што предизвикува несогласици и караници*: Бугарскиот печат ја оцени Македонија како *јаболко на раздорот* (www.radioilinden.com.au), **забрането јаболко/овошје нешто што не смее да се зема**: Децата секогаш прават обратно како што викаат *забрането јаболко е секогаш најслајко* (forum.kajgana.com). **јаболкото се уште има лоша репутација како забрането овошје** кое Ева го проба во Рајската градина (star.dnevnik.com.mk), **црвен како јаболко многу црвен**: *Црвена ко жарче бев, или ко јаболче најцрвено* (forum.femina.mk). Ги бележиме и компонентите **дренка, лимон, кајсија, јаготка, цреша, вишна, круша, грозје**: **од ист дол дренки/круши беревме заедно израснавме; го цеди како лимон му зема сè, му ги исцрпува силите, лимон-таблеткија човек што е секогаш нерасположен**: Во последно време сум *лимон таблетки*, што би рекла баба ми (forum.femina.mk); **опак бил, лимон таблетки** (ipkisiyameskosa.blogspot.com); **е под кајсија подбивен одговор на прашањето**: *Каде си?*: Јас ако те интересираат сум *под кајсија* и збирам круши (ask.fm); **крушата под круша паѓа какви се родителите, илјакви ќе им се деца**: *Крушата под круша паѓа ... Каков татко, таков син* (forum.kajgana.com), **кисело е грозјето кога некој ќе рече дека не му се допаѓа нешто, а всушност го сака, а не може да го има**: *Грозјето не е кисело, гнило е!* (www.redup.mk); **кога врбата ќе роди грозје кога нема шанса нешто да се случи, никогаш**: Кога врбата ќе роди грозје, тогаш Љ. и Б. ќе се под ист чадор (forum.kajgana.com).

Во пр. **како јаготка на шлагот нешто најдобро, највредно** има модификации кај видот на овошјето (цреша и вишна): Признанието „Супербренд“ е *јаготка на шлагот* (daily.mk); најавуваат оригинален настан како „*јаготка на шлагот*“ на оваа работна недела (tocka.com.mk); **Опук и црешата на шлагот** (sitel.com.mk); Н. К. како *цреша на шлагот* на ревјата (boza.mk); Го рече тоа горко слатко како *цреша со црв на шлагот* (soundcloud.mk); секако *вишна на шлагот* во операцијата „спасувај сè кој

на кривичниот суд наликува на онаа народната ни лук јал, ни лук мирисал (www.utrinski.com.mk); **на бавчанција праз му продава** го учи оној што знае поодобро од него.

Има неколку фразеологизми во чиј состав влегува лексемата тиква: **му сече тиквата интелегентен**, **ти сфаќа работите**: Или типов си игра со нас или толку му сече тиквата (forum.kajgana.com), **не му фаќа тиквата не сфаќа ни најбилни работи**, **тлуѓав е**: Јас сум економист и не ми фаќа многу тиква за ваков вид електроника, **пукна тиквата преслана**, **се прекина пријателството**, **настана караница**: Пукна тиквата со ДПА? (press24.mk); ситуацијата врие и ќе пукне како тиква кај и да е (forum.crnobelo.com), **сади тикви (со некого) се здружува со сомнителни лица и се изложува на неволи**: Најдов и јас со кого тикви да садам (www.fail.mk); Најдов и јас со кого дува во иста тиква (со некого) или **во иста тиква прди (со некого) се согласува со мислењето и во истата тиква со некој**: Нема никаква логика... да се сомневаш дека истомислениците **прди во иста тиква** (www.macedonians.tv); **чукни се по тиквата размисли**: Токмак ... Чукни малку тоа тиква (www.macedonians.tv), **од зелена тиква семе зема бара совети од неискусен човек** и др.

Ги бележиме и фразеологизмите: **ќе му јаделе пченица за многу болен човек, пред умирање**, или **пченицата си ја каснал; туѓа пченица за душа даваат берати туѓи грижи**, **колку зрно просо мал, незначителен**: Сфатив дека колку и да се трудат да изгледаат поголеми и дека со 15 години го достигнале врвот, мозокот им е како зрно просо (forum.femina.mk), **колку пиперово (просено, синапово) зрно многу мал, безначаен; помал од маково зрно незначителен, ѓокорен, ѓонизен**: Помали од маково зрно се шансите на македонските ракометари (www.time.mk); Знае да ме пофали, да ме возвиши до небо, ама и да ме направи помала од маково зрно (forum.femina.mk); **суши просо на ортома ништо не прави; зборува тлуѓост**, со компонента билки, на пр. како да јал од лудото билје **невоздржан е, ѓоситува како луд, босилек да садиш во него за многу нечисти, валкан човек**.

Од називите за зачините во состав на фразеологизмите влегуваат сол, шеќер, пипер и др.: **леб и сол да макам, да сум раат/здрав; го пречека со леб и сол му ѓосака добредојде; за инает ока сол јаде што е инаетлив прави работи и на своја штеја**: Раководството на СДСМ од инает би изело вреќи сол (www.mkd.mk); Нашиот македонски народ вели „од инает и ока сол ќе изедам“ (www.novamakedonija.com.mk), **му трие сол на главата го прекорува за ништо, го измачува**: Ама ти трие сол над глава секој ден, а кај да е и крпа во раце ќе ти тутне за прозорци да забришеш (forum.kajgana.com); Не ги гледам како деца на кои треба да им се трие сол на глава (star.vest.com.mk), **сол и вода стана многу се забрижи; шеќерот на крајот најважниот, најубавиот дел од ништо на крај; нема пипер во очите нема ништо, многу е сиромав; сладок како шеќер (мед) многу убав, пријатен**.

Во определен број примери има и називи за некои видови јадења: **во секоја манца мирудија човек што се меша во секоја работа (каде што**

ѝреба и каде шѝо не ѝреба), ја кркал таа манца ѝознаѝа му е ѝаа (лоша ситуација, му ја запипери манцата му нашѝеѝи, му љо заљорчи живоѝоѝи, сикстер манца знак дека љосѝиноѝи ѝреба да си оди, со збор плав не се прави не ѝреба да се зборува ѝуку да се рабоѝи, колку на св. Петар кајганата мнољу скаѝо.

Во повеќе фразеологизми како компонента се јавува лексемата **јајце**: **во јајцето влакно бара сиѝничав човек**: најчести наши гости се инспекциите, кои бараат **влакно во јајцеѝо** (www.novamakedonija.com.mk); Ако се бара **влакно во јајцеѝо** тогаш може сите да бараме (pcela.mk); **(си личат) како јајце на јајце мнољу си личаѝи, еднакви се, не се разликувааѝи**: Л. и М. како јајце на јајце. (www.veser.com.mk); Нашите и странските ѕвезди – слични како јајце на јајце. (www.utrinski.com.mk). Во фразеолошките речници се нотирани и други пр. **не учи старец да мака јајца не љо учи оној шѝо знае ѝодобро од нељо; удри јајца на масло ѝочна мнољу да ѝроши; гази како на јајца оди мнољу ѝреѝѝазливо, мнољу внимаѝелно; и јајце ќе снесе ќе сѝори сѝ, ќе љо осѝвари и невозможноѝо.**

Во одредени пр. влегуваат називи на садови во кои се подготвува или се консумира храна: **како грне (тенѝерче) и капаче се мнољу се блиски, се стркалало грнчето си го нашло капачето се нашле двајца шѝо си одљоварааѝи, секое лонче/тенѝерче си има (свое) капаче нешѝо шѝо не може да се раздели**; најчесто се сѝавааѝи во исѝи „кош“ но има разлика... Македонски кажано **секој лонец си има каѝак** (www.kafepauza.mk); Секое **ѝенѝерче** си има свое **каѝаче** (forum.kajgana.com); функционираме како **ѝенѝерче** и **каѝаче** еден без друг не можеме ни 1 мин. (tvoebebe.com); Што е твоe ќе си дојде, викаат **секое ѝенѝерче има свое каѝаче** (www.forum.taratur.com); За секое **ѝенѝерче** има и **каѝаче**, но некој се родил љезве! (www.lajkuvaj.com); За секого има сродна душа! За секое **ѝенѝерче каѝаче!** (forum.idividi.com.mk); **меша (брца) во туљо тенѝере се меша во ѝуљи рабоѝи: Туљо ѝенѝере** и туљ кревет не се предмет на јавна дискусија (rb.blog.mk); Добрите соседи си одат на кафе, но ако некој се обиде **да сурне во ѝенѝереѝо на друљоѝи**, е тогаш пука филмот (forum.kotle.ca); Б. ни **влезе во ѝенѝереѝо!** (forum.kotle.ca); **во ист лонец во исѝаѝа ѝешка ситуација**: Сите сме во **исѝи лонец**, освен оние еден или два отсто што ги влечат (www.novamakedonija.com.mk); **љупско грне љолем јадач, лаѝач; мешање грниња љолемо безредие шѝо ќе ѝредизвика ѝешки ѝослеѝици; празно грне сиромашѝија, беда; ќе пукне грнето ќе се расѝури рабоѝаѝа, како на тепсија се гледа мнољу јасно, се сѝ љледа**: За разлика од вчера, денес езерото „**ѝеѝија**“ (www.ohridpress.com), **рамен како тепсија исклучиѝелно, совршено рамен**: А. има задник како **тепсија** (grid.mk), Да фатат тоа копачот и да го направат градот **рамен ко тепсија** за зелник (cheztako.blogspot.com); како и некои други, на пр. **на тепсија оро ќе игра и ѝокрај ѝоа шѝо не сака, ќе сѝори ѝо ѝринуа нешѝо; Полна тепсија гостопримство** (toniavramov.wordpress.com) во наслов; **скокне во тавче се ожени**: М. Џ. повторно „**скокна во ѝавче**“ (inpress.com.mk), Со македонска сарма Грк

скокна во *шавче* (dnevnik.com.mk), К. *скокна во брачно шавче*. (www.lisica.mk), Откако *скокна* од вселената, сега ќе *скокне* и во *шавче* (www.maxim.mk).

Од пијалациите најчести се оние со **вино** и **вода: го фаќа виното се оива, го крсти виното штура вода во винойо, меша вино со вода, виното зборува; го попари со врела вода зо изненади**: човекот со снаодливост може да ги уништи да ги *шопари со врела вода* (org.mk); **ни вода ни киселина нишју вакво нишју шакво** (обично за карактерна особина), *две нешюиви нешша*: Мислењето на Е. К. не е *ни вода ни киселина* (star.dnevnik.com.mk).

Можеме да заклучиме дека со оглед на тенденцијата за поголема сликовитост на изразувањето, фразеологизмите имаат важно место во јазикот на средствата за информирање, ги регистрираме и во наслови на колумни, на емисии (пр. *Јанко јаде бурек*). Јазикот на медиумите покажува мобилност на фразеолошката граѓа, па се создава нова фразеологија што уште не е регистрирана во фразеолошката литература). Честопати среќаваме вклопување на фразеолошкиот израз во реченици-афоризми: *Зрно шо зрно шогача, кайка шо кайка шошлава; Добар сум како леб – сиие ме јадати!*

Разговорниот стил, пак, имајќи предвид дека ја опфаќа неслужбената, спонтана појава на јазикот, во кој до израз доаѓа и експресивната функција, содржи голем број фразеологизми. И тука ја бележиме деформацијата, модификацијата и трансформацијата на традиционалните фразеологизми, и тоа уште поинтензивно бидејќи се работи за спонтано пресоздавање на затврднатиот фразеологизам, под влијание на контекстната ситуација. Меѓу фразеологизмите со кулинарски елементи најчести се оние со називите за леб, млеко и млечни производи и др. Се прибегнува кон отклонување од книжевнојазичната традиција, па составните делови на традиционалните фразеологизми се заменуваат со лексички модификации, се додаваат одредени определби, и најчесто со ваквите делови се внесува и доза на хумор: *Грозјешо не е кисело, гнило е!, Твиш шо швиш, шогача; За секое шенџерче има и кайаче, но некој се родил гезве! Бараати шоголем дел од даночниот колач!*

Исто така, бележиме морфолошки и зборообразувачки модификации: *взел костен – врели костени*, *зема поголем дел од колачот – зема најголем дел од колачот*, *лимон-табиетлија – лимон-табиет* и др., промени во значењето на фразеолошките изрази, разновидност во употребата, иронична, пејоративна употреба. Забележуваме и можност за затврднување на одредени нови изрази, појава на нови фразеологизми по утврдени фразеолошки модели, на пр.: *полна тепсија гостопримство, изборна/предизборна каша* и др.

Литература:

- Budimir, I. 2007. Nestandardnojezični frazemi u časopisu Osvit (1898-1908), *Lahor* 3, 67–84.
- Benzon, I. 2006. Pridružavanje frazema koji sadrže nazive za odijeću konceptualnim poljima, *Fluminensia*, god. 18, br. 2, 85–114.
- Велјановска, К. 2006. *Фразеолошкиите изрази во македонскиот јазик со осврт на соматската фразеологија*, Македонска Ризница, Куманово.
- Велковска, С. 2002. *Бележки за македонската фразеологија*, Јазикот наш денешен, кн. 8, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Скопје.
- Велковска, С. 2008. *Македонска фразеологија со мал фразеолошки речник*, авторско издание, Скопје.
- Димитровски, Т., Ширилов, Т. 2003. *Фразеолошки речник на македонскиот јазик*, том I–III, Огледало, Скопје.
- Kolberová, U. 2012. Collocations and set phrases in the daily newspaper *Głos Ludu* [People's Voice] before and after the Velvet Revolution as a reflection of political transformation, *Media i społeczeństwo*, nr 2, 40–47.
- Макаријоска, Л. Павлеска, Б., 2009. Именувањето на јадењата од тесто – традиција и иновации, *Културата и јазикот, Јазикот наш денешен*, Скопје, 137–145.
- Минова-Ѓуркова, Л. 2003. *Стилистика*, Магор, Скопје.
- Mihaljević M., Kovačević B. 2006. Frazemi u govornim i pisanim medijima, *Riječki filološki dani, Zbornik radova s Međunarodnoga znanstvenog skupa Riječki filološki dani održanoga u Rijeci od 18. do 20. studenoga 2004*, Rijeka, 141–164.
- Мургоски, З. 1993. *Македонско-англиски речник на идиоми*, Табернакул, Скопје.
- Pinnavaia, L. 2010. *Sugar and Spice... Exploring Food and Drink Idioms in English*, Milano.
- Толковен речник на македонскиот јазик*, ред. Конески К., Цветковски Ж., Велковска С., т. I–V, Скопје 2003–2011.
- Hrnjak, A., Kovačević, B. 2007. Kulinarski elementi u hrvatskoj i ruskoj frazeologiji, *Riječki filološki dani, Rasprave Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje*, 33, Zagreb, 197–216.

PHRASEOLOGICAL UNITS WITH CULINARY TERMS IN THE MASS MEDIA

Liljana Makarijovska
Bisera Pavleska-Georgievska

Summary

The phraseological units make the everyday communication very “pictorial”, and bring life to the language of newspapers and electronic media. Considering the fact that the communication nowadays is generally performed via internet, the high frequency of the phraseologisms used in this media is expected and logical. The internet is full of written and spoken texts, notifications and reports issued by institutions and official media houses the language of which belongs to the publicistic style, as well as unofficial blogs and forums that generally use the conversational style.

The culinary lexis is an interesting field for linguistic and cultural researches, and large number of phraseological units uses components taken from this field in order to express various aspects, considering the fact that food is a crucial surviving element and it represents a signifier of an ethnic, national, class or gender identity. This paper discusses the phraseological units that contain culinary elements as integral components (products, types of food and other items related with the food preparation). Their usage is being illustrated with interesting examples excerpted from various texts found on internet. These examples offer a possibility to record the meaning of the phraseologisms and its changes, structure variations intended to intensify the power of expression and its attractiveness, as well as to register occurrences of some new phraseological combinations.

ПРОНАЈДЕНОТО ВРЕМЕ НА МАРСЕЛ ПРУСТ ВО ВИТЕЛОТ НА ИНТЕРПРЕТАЦИИТЕ

м-р Ева Велинова

Универзитет „Гоце Делчев“ – Штип

Клучни зборови: пронајдено време, естетичка теорија, есенција, сетилна меморија

Keywords: time regained, aesthetic theory, essence, involuntary memory

Постепеното објавување на циклусот романи *Во потрага по загубеното време* во периодот од 1913 до 1927 година, односно во самиот ек на модерната во светската литература, ја обележа парадигмата на наративните иновации присутни во современиот роман: плуралноста на раскажувачкиот субјект кој во исто време е лик и наратор, комплексноста на стилот кој треба да ги долови финесите на доживеаните перцепции, но пред сè инсистирањето врз замената на времето на часовникот со внатрешното време на ликот. Сепак, при еден дијахрониски увид во обемната библиографија која му е посветена на ова дело во текот на XX век, изненадуваат разликите, противречностите и премисите кои меѓусебно се исклучуваат во начинот на неговото толкување. Овој труд е резултат на интересирањето за мотивите кои направија првичното идеалистичко објаснување на Пруст денес да премине во палета од интерпретации кои засегаат најразлични проблематики: почнувајќи од присутвото на сознанијата од природните и од техничките науки во неговото дело, преку социолошките анализи, наратологијата, па сè до проблематики како биополитиката. Како илустрација на историчноста на книжевната критика и нејзината подложност на надминување ќе го согледаме пристапот кој се јавува непосредно по објавувањето на делото.

Прустовото време, сугерирано уште во самиот наслов на делото, ѝ противречи на линеарноста на вообичаеното раскажување, бидејќи во својата основа го има сетилното и фрагментарно паметење преку кое протагонистот ја реконструира приказната на сопствениот живот, истовремено трагајќи по филозофската тема за идниот роман. Преку цикличноста и удвоеноста на структурата на раскажувањето се доаѓа до сознанието дека содржината на идниот роман кој е најавен во текстот е веќе прочитаната потрага по инспирација, односно нарацијата на романот води до преклопување на животната приказна на ликот со приказната од неговиот иден роман (на крајот, читателот дознава дека романот кој ликот сака да го напише е, всушност, оној роман кој штотуку го прочитал). Треба да се напомене дека за

Пруст е времето значајно во онаа мера во која дозволува да се следи развојот на идејата за еден субјект и за неговата егзистенција (односно раскажувањето е повеќе средство за темпорализација на настаните, отколку за тематизација на времето), па затоа термините на *загубеното* или *пронајденото* време треба да се разберат повеќе како концепти кои се однесуваат на себеспознанието, отколку како беспредметна загуба на животот. Значењето кое го сугерира насловот претставува помалку меланхоличен копнеж по загубениот живот, а повеќе апел по меморијата која го реституира јаството што истовремено претрпува креација на себеси низ пишувањето. Според Ан Симон, за нараторот на *Потрагата*: „да се пронајде (...) го има истото значење како и да се загуби: да се поврзе со едно ултимативно и суперлативно „јас“, да слезе во длабочина, каде воскреснувањето се асимилира со инвенцијата на себеси“ (Simon, 2000: 10).

Од друга страна, Прустовата тенденција треба да ги помири двата аспекти на раскажувањето, - вклученоста на раскажувачкиот субјект во светот на нарацијата и неговата постојана можност да го трансцендира, - и иако оттаму произлегува книжевната вредност на делото, во исто време тоа е причина за бурниот конфликт на интерпретации кој започна веднаш по објавувањето на првите томови од романот. Иако Жан де Грансењ своевременно тврдеше дека „со Џ. Лукач, со Л. Голдман, со Р. Жирард, може всушност да сметаме дека романот секогаш ја опишува релацијата на субјектот со светот кој го опкружува; дека романот секогаш ја раскажува историјата на една судбина неотповикливо поврзана со судбината на светот; дека секогаш кога едно прозно дело ја искажува проблематиката на ликот во светот, тоа дело може да биде дефинирано како роман“ (Grandsaigne, 1981: 7), за останатата критика, романсиерот е оној привилегиран субјект кој „во моментот кога го пишува своето дело, го има напуштено светот на деградацијата за да ја пронајде автентичноста, вертикалната трансценденција“ (Goldman, 1964: 30).

Откако ги поминува искушенијата на животниот пат, главниот лик доаѓа до заклучни согледби кои се кристализираат во она што критиката ќе го нарече „естетичка теорија“ од каде најчесто една реченица се зема за резиме на претходните превирања и за ревелација на смислата на уметничкото дело: „вистинскиот живот, животот конечно откриен и расветлен, следствено единствениот живот вистински проживеан, е литературата“ (Proust, 1898). Ваквото искажување, но и примесите на декадентизмот и предаденоста на задоволствата кои постепено ги деструираат ликовите, ги наведе бројните критичари на делото на Марсел Пруст веднаш по објавувањето да подразберат дека авторот сугерира хиерархизација помеѓу уметноста и животот, при што значењето на животот треба да биде девалоризирано за сметка на творечката инспирација. Така се постигна парадоксалниот исход – содржините на егзистенцијата, кои се основата на делото, да бидат во целост отстранети, за тоа да биде сведено на потрага по вокација и да ги занемари пасажите на социолошки анализи, толкување на првобитниот грев, постоење

на злото, проекција на релацијата со мајката во сите останати љубовни релации итн. Се одеше до таму да се сугерира дека целта на критичарот е да „го одвои конечно добриот од лошиот Пруст, осамениот поет Пруст и Пруст кој е романсиер и дел од толпата“ (Girard, 2008: 34).

Малку подоцна ќе следи реакцијата на останатата литературна критика за која со право ќе „изгледа дека одредени критичари многу чесно го следеа нараторот, не само во неговата осуда на монденството, туку исто така во неговите „социолошки“ заклучоци од *Пронајденото време*. Знаеме дека за нараторот кој ја открил големата димензија на времето, стареењето и пропаста не се само последен аватар на индивидуата, туку исто така и на општеството“ (Grandsaigne, 1981).

Едно од објаснувањата за ваквиот исход на критиката го пронаоѓаме во писмото кое Пруст го испраќа до Пол Судеј, каде и самиот објаснува дека последниот том на романот каде што се содржи естетичката теорија е напишан веднаш по првиот том. Ако се земе предвид фактот дека најинтензивното творештво на Пруст се случува во периодот од 1908 до 1916 година, може да се претпостави дека естетичката теорија не само што е создадена во период кога романот сè уште не е напишан, - па затоа авторот не можел сосема да го предвиди текот на нарацијата, начинот на кој таа теорија ќе биде применета и евентуалните отстапки од неа, - туку и во текот на овој долг период можно е тој да претрпел различни естетички и филозофски влијанија и инспирации, кои ја промениле насоката на неговата креација.

„Естетичката теорија“ во *Пронајденото време*

Постојат знаци кои наведуваат на тоа да се верува дека Пруст во определен период од своето творештво бил под влијание на германскиот идеализам, посебно под влијанието на Шелинг. Од една страна, како што потенцира Ан Хенри, почнувајќи со 1893 година, идеализмот станува интелектуална преокупација и во Франција (Henry, 1989). На тоа се надоврзуваат интересирањата за сензацијата, како пристап кон светот кој ја деформира неговата вистина, грешка која може да биде поправена само преку корекциите на духот, при што финалниот плод треба да биде еден вид духовно откровение, достигнување на Бога или на апсолутот како помирување на сите опозиции. Според филозофските ставови на Шелинг, пак, уметноста му дозволува на духот, кој се карактеризира со својата слобода, да постигне обединување со природата која вообичаено стои наспроти него како пасивна, несвесна материја. Уметноста ќе биде состојба на остварено поистоветување помеѓу уметникот и Битието.

Во овој случај интересно е да се забележи дека уште во 1987 година, Винсент Декомб ја објавува својата исто така влијателна книга за Пруст, каде што филозофот заема сосема поинаква визија во однос на Прустовиот роман од онаа на тогашните критичари: „Романот е на страната на приземното, на контингентното, на разорното (...) Да се одбере да се напише роман значи да

се одбере да се собере во една уметничка форма сè што највисоките Музи на филозофијата и на уметноста (поетиката) отфрлиле (...) Во романескната форма, „потрагата по вистината“ нема повеќе да биде потрага по Апсолутот како во идеалистичката филозофија“ (Descombes, 1987: 30).

Ова тврдење посведочува дека во исто време кога на научната сцена во Франција се во оптек идеите поврзани со германскиот идеализам, се јавува нова струја на мислителите кои сметаат дека творештвото треба да го сублимира *несвесното* кое се коси со тенденцијата да се создаде аргументирана и чисто интелектуална проза. Почнуваат да се преведуваат делата на Фридрих Ниче и Артур Шопенхауер, а Пруст ја доловува нивната субверзивна порака. Како што наведува Ан Хенри: „Младиот егзегет не се колебаше пред една често непрецизна терминологија, тој разбра дека познатата *Волја* на Шопенхауер е со афективна, динамична есенција, и дека *Идеите* кои уметноста е должна да ги изрази го задржуваат од платонизмот само името“ (Henry, 1989: 48) На таа линија на проникнување со нескротливите содржини на длабинската психологија се надоврзуваат делата на руските писатели, посебно на Достоевски и на Толстој од кои писателот ги презема тематиките на парицидот, на вината, на гревот и на самоубиството.

Меѓутоа, пресудниот конфликт на интерпретации се случува во моментот кога за да се разбере Времето, во последниот том од *Потрагата* се споменува терминот *есенција*, кој е од идеалистичка провиниенција. Присуството на овој поим не треба да биде разбрано исклучиво во онаа смисла која му ја придодава класичната филозофија, како еден вид идеална содржина или цврсто јадро кое се наоѓа во основата на сите претстави и објекти и чишто емпириски манифестации се само варијации на една средишна основа. Паметењето кај Пруст се случува, всушност, преку сетилната евокација на спомените кај главниот лик. Во моментот кога одсвонуваат двете идентични сензации, едната во сегашноста, а другата во минатото, кај него се создава впечатокот на време во чиста состојба кое одговара на есенцијата на нештата и од кого произлегува длабочината на неговата меморија и, следствено, длабочината на креацијата. „Навистина, битието кое тогаш ја вкусуваше во мене таа импресија, ја вкусуваше со она што таа го имаше заедничко во еден минат ден и сега, во она што беше екстра-темпоралност, битие кое се пројавуваше само тогаш кога, преку една од оние идентичности на минатото и сегашноста, можеше да се најде во единствената средина каде можеше да живее, да ужива во есенцијата на нештата, значи надвор од времето“ (Proust, 2006: 178).

Иако *есенцијата* е најпрво состојба која го укинува времето, во исто време таа е хипервременска одредница, која во себе ги поврзува минатото, сегашноста и иднината: сензациите придонесуваат минатото да е реанимирано, така што и самото е доживеано како еден вид сегашност. Од друга страна, оваа состојба е подеднакво свртена кон иднината, бидејќи претставува животен елан и витален стимул. Парадоксот се состои во тоа што есенцијата, како што ја дефинира Пруст, се потпира врз промените на

времето, разбирањето на минатото не ја содржи само вистината, туку и сета имагинација и лага која ја вклучувало тоа време. Од друга страна, пронајдената реалност ја поседува амбивалентноста, која небаре никогаш да не била проживеана како во моментот кога е повикана преку идентичноста на двете сензации и преку поттикот да биде трансформирана во писмо, но која, сепак, еднаш била почувствувана, инаку не би можела да стане подлога за романот.

Пруст претендира кон едно рedefинирање на есенцијата како средишен поим кој се ситуира помеѓу структурата на нештата и низата на случајности кои ги вклучуваат овие објекти во матрицата на животното протекување, помеѓу минатото и иднината, вистината и лагата, животот и смртта, реалноста и имагинарното. Затоа, многу автори ќе зборуваат за инкарнираност на идеите кај Пруст, а не за нивно голо опстојување зад појавноста на нештата. Затоа и ваквиот тип на есенција може да биде применлив не само на евокацијата на спомените, туку и на сите останати подрачја кои ги засегнува авторот.

Оттаму, романот е помалку „доцно и вредно искачување до ѕвездите“ (Fernandez, 1972: 333), откривање на „универзалните психолошки законитости“ (Milly, 1991: 56), колку што ја разоткрива суштинската карактеристика на сфаќањето на реалноста и на битието кај Пруст како динамизам, промена и ревидирање, како поврзување на две спротивставени состојби и како поседување на повеќе идентитети во исто време.

На овој вид идолатрија на возвишените содржини се надоврзуваат ставовите за еденскиот период на детството, кои ја сублимираат раната релација меѓу детето и мајката. Денес е познато дека оваа релација во прустовиот роман нема ни малку наивна конотација. Да се толкува Комбре само како еденски период на детството, би значело да се занемари критиката која се претчувствува во гласот на нараторот: жителите на Комбре создаваат една семиосфера во која значењата се непроменливи, еднакви на неможноста да се прифати новото, го поседуваат колективизмот на идеите типичен за провинцијата, снобизмот на жителите, лажниот морал, суптилното насилство чиј сведок е детето итн.

Дури и Жил Делез во својата критичка студија *Пруст и знаците* (Deleuze, 2003) и покрај обидот да направи градирање на доживувањата низ кои проаѓа главниот лик, од знаците на општеството до знаците на уметноста, вели: „есенциите се во исто време она што треба да се преведе и самото преведување, знакот и значењето“, „самото значење се поистоветува со ова развивање на знакот, како што знакот се поистоветува со обвиненоста од значењето“, „експлицитните значења не се никогаш длабоки; длабоко е значењето кога е обвинено, имплицирано во еден надворешен знак“, „есенцијата е токму тоа единство на знакот и значењето, така како што се разоткрива во уметничкото дело“ (Deleuze, 2003: 53). Токму во оваа контрадикторност се состои насетувањето на Делез за вистинската смисла која треба да му се придодаде на знакот во делото на Пруст повеќе како

треперење, мигновеност, прелевање на феномените, отколку како исказ. Доловувањето на нештата онакви какви што се пројавуваат во првиот миг пред субјектот во сета нивна свежина и покрај грешката на перцепцијата, ја создаваат сета убавина на Прустовиот свет полн со внатрешни доживувања, повеќе отколку секоја друга филозофска или естетичка димензија на текстот.

Заклучок

Наспроти сите филозофски импликации кои биле присутни во епохата кога твори Пруст, она на што потсетува во основа неговото творештво е, всушност, инспирацијата од христијанската мисла, но и нејзината модификација. Освен бројните знаци на христијанството како споменувањето на именката *живот*, преку која позивот на романсиерот е сфатен како еден вид профетизам, наспроти бројните референци кои претставуваат интертекстуално преземање на библиските приказни со неминовно рекодирање, па дури и бласфемија, *Пронајденото време* го заема значењето на инкарнацијата, односно на метаморфичкото преоѓање од еден во друг облик. За писателот тоа ќе има преносно значење во обидот преку сензациите, перцепциите и емоциите да достигне пренос на целокупното тело и душа во наративниот текст, да ги реституира сите димензии на еден живот, поточно односот на субјектот со светот низ страниците на романот.

Литература:

1. Deleuze, G. *Proust et les signes*. Paris, Presses Universitaires de France – PUF, 2003. (Quadrige Grands textes)
2. Descombes, V. *Proust, philosophie du roman*. Editions de Minuit, 1987.
3. Doubrovsky, S. *La place de la madeleine*. Mercure **de** France, 1974.
4. Fernandez, D. *L'arbre jusqu'aux racines: psychanalyse et création*. Paris : B. Grasset, 1972.
5. Girard, R. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Hachette Littératures, 2008.
6. Goldman, L. *Pour une sociologie du roman*. Paris, Gallimard, 1964.
7. Grandseigne, Jean de. *L'espace combraysien, monde de l'enfance et structure sociale dans l'œuvre de Proust*. Paris, Minard, 1981.
8. Henry, A. *Théories pour une esthétique*. Paris: Klincksieck, 1989.
9. Milly, J. *Proust et le style*. Geneve: Slatkine Reprints, 1991.
10. Proust, M. *Du côté de chez Swann*. Gallimard, 2006. (Collection Folio classique).
11. Proust, M. *Le Temps retrouvé*. (1898) Gallimard, 2006. (Collection Folio classique).
12. Simon, A. *Le réel retrouvé: Le sensible et son expression dans "A la recherche du temps perdu"*, Presses Universitaires de France – PUF, 2000.

MARCEL PROUST'S *TIME REGAINED* IN THE WHIRLWIND OF INTERPRETATIONS

Eva Velinova

Summary

The gradual publishing of the novel *In Search of Lost Time* in the period between 1913 and 1927, or at the very peak of modern world literature, marked the paradigm of narrative innovations present in the modern novel: the plurality of the narrative subject that is both a character and the narrator, the complexity of the style that should capture the details of the experienced perceptions, but above all, the insisting on the replacement of the objective time with the inner time of the character. However, in a diachronic outline into the extensive bibliography that is dedicated to this work during the XX century, the differences, the contradictions and the premises that are mutually exclusive regarding its interpretation, are surprising. This paper is a result of our interest in the motives that made the original idealistic explanation of Proust to take the range of interpretations concerning different problems today: starting from the presence of natural and technical sciences in his work, through sociological analysis and narratology, finishing with the issues such as biopolitics.

МИТ/ФОЛКЛОР
MYTH/FOLKLORE

„МАЖОТ Е ГЛАВАТА, АМА ЖЕНАТА Е ВРАТОТ.“

(или за некои аспекти на родовата анализа на македонската народна култура)

д-р Ана Мартиноска

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

Клучни зборови: родова анализа, македонска народна култура, род, патријархат, стереотипи, дискриминација, Ерос, канонизација, женско народно пеење

Key words: gender analysis, Macedonian folk culture, gender, patriarchate, stereotypes, discrimination, Eros, canonisation, female folk singing

Родовата анализа „се однесува на мноштво методи кои се употребуваат за да се разберат релациите меѓу мажите и жените, нивниот пристап кон ресурсите, нивните активности и ограничувањата со кои тие се соочуваат кога се поврзуваат меѓусебно. Родовата анализа обезбедува информации за препознавање дека родот и неговите врски со расата, етнитетот, класата, возраста, инвалидитетот и/или друг статус е важен во разбирањето на различни обрасци на ангажираност, однесување и активности кои мажите и жените ги имаат во економските, социјалните и правните структури.“ (Ивановска, 2007: 68). Оттука, ако родовата анализа служи „да се разбере културата, т.е обрасците и нормите на однесување кои мажите и жените, момчињата и девојките ги практикуваат и искусуваат во однос на прашањето кое се испитува“ (Ивановска, 2007: 69), аналогно родовата анализа на македонската народна култура би ни помогнала да ги расветлиме востановените обрасци и норми на однесување кои ги практикуваат и искусуваат мажите и жените во рамките на традиционалната народна култура на Македонците и другите народи кои живеат во Македонија.

Во обидот да проговориме за родовата димензија на македонската народна култура мораме да појдеме од веќе постоечките истражувања на оваа и сродни проблематики, и тоа како теоретски, уште повеќе и апликативни, а кои се однесуваат на различните родови аспекти на нашиот фолклор и народна традиција. Притоа како прв посериозен обид да се говори за жената како лик во македонското народно творештво ја посочуваме книгата „Жената во македонската народна книжевност“ од д-р Томе Саздов, издадена уште во 1989 година, што секако говори за релативно раната свест на нашиот еминентен фолклорист да се зафати со родови истражувања, кои ги одредува како „важна и (досега) дефицитарно проучувана научна тема“ (Саздов, 1989:

7). Како што истакнува самиот автор „во нашата современа научна практика сосема ретко се пристапувало кон проучувањето на застапеноста на ликот на жената во народните умотворби. Може да се констатира дека и тие ретки потфати, главно, претставуваат парцијални, делумни осветлувања на женските ликови и тоа од разни аспекти“ (Саздов, 1989: 5). Според неговите укажувања, на неговиот труд му претходат само неколку издвоени текстови, меѓу кои „Македонка у јуначкој народној песни“⁴¹ на Вера Кличкова, во кој авторката „мошне функционално се ограничува на учувството на македонската жена во борбите за слобода“ (Саздов, 1989: 5), потоа есејот на Љубиша Станковиќ „Жената во македонската народна поезија“⁴², кој е „бегло, импресионистичко предочување на ликот на жената во народните песни и тоа главно преку патемното зафаќање на стилско-изразните фигури со кои е вообликуван женскиот лик во стиховите“ (Саздов, 1989: 6), како и некои попатни зафаќања со женските ликови во македонската народна литература од страна на д-р Харалампие Поленаковиќ. На крајот од книгата авторот укажува и на уште едно издание кое му дошло при рака по предавањето на ракописот во печат, а станува збор за „Борбениот пат на Македонката воспен во народната песна“ од Вангелко Лозановски⁴³. И тоа е сè до крајот на деведесетите години кога е објавена книгата на Саздов, во која тој дава преглед на застапеноста на женските ликови во нашите народни умотворби и тоа го прави „според жанровите и видовите на народната литература кај нас“ (Саздов, 1989: 8). Имено, во три посебни поглавја, Саздов се осврнува на жената во народните песни, народната раскажувачка проза и народните пословици, поговорки и гатанки. Уште на самиот почеток на книгата тој тврди дека примерите покажуваат големо богатство на опеани женски ликови, посебно во лирските песни, што го објаснува на следниот начин: „Тоа избилство од женски ликови во доменот на народната лирика е *сосема разбирливо*⁴⁴ во светлината на фактот дека чувството е основниот елемент на лирските стихови“ (Саздов, 1989: 11). Значи, и покрај комплиментите кои мораат да му се упатат поради бавењето со родова тема, веднаш мораме да укажеме и на извесното родово несензибилно симплифицирање на женската природа и нејзино поврзување првенствено со чувствата, веројатно наспроти машката која би се поврзувала со умот и разумот, или пак со дејствувањето.

Во продолжение, користејќи примери на македонски народни умотворби Саздов укажува на широкиот мотивски дијапазон на жената и односот кон неа во рамки од чиста идеализација до крајна нетрпеливост. Тој ги истакнува различните видови народни творби во кои ја среќаваме жената, и тоа од семејните, обредните, хумористичните и љубовните лирски песни, преку баладите и епските песни, потоа сказните, новелите и анедотите,

⁴¹ Публикуван во јубилејниот број на Зборник етнографског музеја у Београду 1901-1951, Београд, 1953, стр. 288-291

⁴² Публикуван во Станковиќ Љубиша, Записи, Битола, 1983, стр.294-309

⁴³ Издание на НИО Студентски збор, Скопје, 1989

⁴⁴ Подвлекла А.М.

легендите и преданијата, па сè до кратките фолклористички умотворби. Во сите нив, Саздов ја идентификува жената како мајка, сестра, невеста, сопруга, снаа, свекрва, золва или јатрва, со сите добри и лоши особини кои одат со нив, но во ретки случаи и како чедоубиец, бездруго „најнегативниот женски лик во подрачјето на народните умотворби воопшто!“ (Саздов, 1989: 32). Секако тука се традиционалните улоги на жената како столб на семејството и како продолжувач на семејната заедница (мајка-родилка), потоа улогата на жртва (принуда за менување на верата, ропство и сл., но и страдалница во и за семејството), но и улогата на борец и војсководец (војвода, ајдутин, партизанка)⁴⁵. Само во една реченица Саздов ги споменува и ликовите на митолошките суштества од женски род како на пример „вештерките, олицетворенијата на ужасните епидемски болести, како треската, чумата, колерата и сл., најчесто вообличени како стари, грди баби“ (Саздов, 1989: 71), и тоа во однос на нивната „пакосна, злодејна улога“ (Саздов, 1989: 70).

Во однос на ова издание ќе посочиме уште дека Саздов посебно ја потенцира поларизацијата на женските ликови во македонските народни умотворби на позитивни и негативни. „Се истакнуваат, претежно, добрите, прифатливите, примерните и добротворните одлики и карактеристики на женските ликови, но не се изоставени ниту нивните лоши навики и постапки...“ (Саздов, 1989: 89), вели тој. Од бројните примери само за илустрација ќе ги наведеме нејзините физичка и душевна убавина, но и карактеристиките како одговорност, работливост, грижливост, понизност, достоинственост, скромност, пожртвуваност, храброст и слични од една, и „лакомоста, склоноста кон прекумерено јадење, па и пиење алкохол, зборливоста, лажењето, преправањето (лицемерието), завидливоста, пакоста и злонамерноста кон поуспешните, поубавите жени, мрзеливоста, неуредноста, негрижливоста кон домашно-семејните и работни обврски, лошиот табиет и, над сè, неверноста, изневерата кон сопругот – кои се само оние најочевидните, најчестите и најзастапените несолидности и недостатоци кај женските ликови...“ (Саздов, 1989: 72), од друга страна. Ни станува јасно дека говориме за општо-човечки карактеристики кои во одделни творби и биле припишувани на жената како атрибути, со што ни даваат слика за положбата на жената во времето кога овие творби се создавани. Всушност сите фолклорни творби и можат да послужат како извор за проучување на животот на луѓето во минатото, нивниот менталитет, нивните сфаќања и социјални разлики, нивната слика за светот кој ги опкружувал и поетскиот свет на епохата во која живеат, стереотипите и др. Родовите стереотипи во

⁴⁵ Во контекст на оваа група на женски ликови, сакаме да го истакнеме именувањето како *жени-борци* (некаде е *мома војник*), значи со јасно нагласување на родовата припадност. Наспроти нив, кај борците од машки род, секако дека не се користи дообјаснувањето мажи-борци. Објаснувањата обично се движат во насока дека бројот на жени кои биле непосредни учеснички во борбите бил значително помал. Од друга страна, позитивно е што се насликани како преобладајќи позитивни ликови, како рамноправни учесници во борбите и уште повеќе како големи јунаци.

македонскиот фолклор главно се однесуваат на „релација: мајка и син; сестра и брат; жена и маж (обично се градира емоционалната поврзаност и лојалноста меѓу нив, на тој начин што се повторуваат стереотипните претстави за нискиот степен на лојалност на жената-сопруга, повисокиот на сестрата, а највисокиот кај мајката); либе/љуба и маж; свекрва и снаа (нетрпеливост и патријархална авторитарна поставеност на свекрвата над снаата). Овде само ќе биде искажано личното сознание, кое би требало емпириски потврсто да се поткрепи, дека во македонската усна лирика поретко се фокусира односот сестра-сестра, како и односот татко-ќерка, во споредба со претходните фигури на сродство и на статус на жената во семејството и општеството...“ (Ќулафкова, 2006: 142-143). На дел од овие родови претстави и стереотипи ќе се навратиме и подолу во текстот, бидејќи овде сакаме најпрвин да ја разгледаме ситуацијата по 1989 година кога е издадена анализираната книга на Саздов.

По тоа прашање слободно можеме да кажеме дека дури и еден бегол поглед низ стручната литература и периодика веднаш упатува на фактот дека бројот на индивидуалните проучувања на одделни родови прашања несомнено расте, иако колку што ни е нас познато не постојат посебни изданија посветени на проблематиката на родовите перспективи на македонскиот фолклор и народна култура. Селективно, значи без претензии да понудиме целосна библиографија, овде ќе се задржиме на дел од трудовите кои допираат родови проблеми во македонската фолклористика кои го привлекоа нашето внимание, а чии имиња можете да ги најдете во списокот на користена литература. Тука се во прв ред трудовите на Кирил Пенушлиски кои се однесуваат на одделни фолклорни поетски мотиви со родова димензија, како на пример еротскиот мотив на песната за Цандафила, потоа мотивите женидба со мрговец или „девојка без раце“, со напомена дека нивната анализа не се задржува посебно на родовиот аспект. Притоа посебно интересно ни се чини разгледувањето на мотивот „мома војник“ бидејќи тој го опфаќа и мотивот на преоблекувањето на жени во мажи или обратно, значи темата на привремена промена на родовиот идентитет, кој Пенушлиски го лоцира во повеќе примери на епски песни и приказни. Тој укажува и дека „преоблекувањата во некои приказни завршуваат со *метаморфоза на полот*, значи со фактичка промена на полот. Во македонскиот фолклор има повеќе такви приказни...“ (Пенушлиски, 1992: 40). Укажувајќи на претходните толкувања на мотивот од страна на рускиот научник Кжижановски како трансвестизам, Пенушлиски сепак оди кон попрактични претпоставки, па разгледувајќи ги македонските варијанти на мотивот, но посочувајќи ги компаративно и албанските, влашките и другите, резимира дека „треба да се води сметка дека самиот мотив *Мома војник* припаѓа на пошироката тема *Жени јунаци* и дека ја дополнува очевидната тенденција да се истакне оти секое занимање, што навидум во општеството е резервирано само за мажи, можат и умеат со успех да го вршат и жени, дури и подобро од мажите. Затоа, од овој аспект гледано, смислата на мотивот *Мома војник* може да се

оквалификува – да употребиме современ термин – и како своевидно настојување за еманципација и рамноправност на жената со мажот. Меѓутоа, ако ја имаме предвид староста на мотивот, создаден во услови на средновековјето или во постаро време, ваква една тенденција навистина изгледа револуционерно. Да не ги заборавиме, сепак, и Амазонките.“ (Пенушлиски, 1992: 45-46).

Од другите македонски автори кои во своите истражувања допирале родови теми ќе ги споменеме имињата на неколкумина соработници на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ кои објавувале поединечни студии во нивното списание „Македонски фолклор“, меѓу кои ги издвојуваме Иван Котев и неговиот текст за семејната положба на жената во народните песни во Струмичко, Танас Вражиновски за убавината на жената, Ангелина Крстева која ја истражувала женската рачна работа, Иван Бошначки кој говори за љубовта меѓу браќата и сестрите, Весна Петреска и Весна Матијашевиќ за релацијата свекрва-снаа во македонскиот фолклор, а тука е и Герлинде Глазер и нејзината статија „Жената во македонските народни приказни и анегдоти“. Значаен е и трудот на Агим Пољоска кој се однесува на ликот на жената во албанското народно творештво, каде што ги одредува улогите што традиционалното општество и ги наложило на жената, а што е видливо во албанската народна поезија. Посебно тој анализира и „една од најпозатите теми на албанските и македонските балади (е) темата на *жртвувањето на жената на темелите на мостот, калето или манастирот во изградба*.“ (Пољоска, 2001: 71). Родна Величковска изработи обемен труд за женското обредно пеење во Охридско-Струшкиот регион, во кој врз основа на теренски истражување говори за современата состојба и за опстојувањето на народната традиција. „Основната цел на истражувањето е етномузиколошка обработка на песните, како и нивна жанровска и дијалектна специфика на пеачките типови од овој регион“ (Величковска, 2006/2: 386), што значи дека иако насочен кон жените како интерпретаторки, трудот се задржува исклучиво на музичко-фолклорните особености на нивното пеење, па оттука нема посебно место во една ваква родова анализа. Ќе ги споменеме уште трудот на Јелена Цветановска за (не)чесноста на жената и моралниот кодекс на традициската заедница против нејзините гревови, етнолошките истражувања на Светиева Анета, која во неколку наврати се осврнува на „женски“ теми, меѓу кои женскиот сениорат во традициската култура на Македонците, статусот на жената во традициската селска заедница и семејство, потоа исклучително значајното хеменевтичко толкување на родовите идентитети во македонската усна лирика насловено како „Coitus Metaphysicus - Лирската контекстуализација на жената во оралната традиција“ на Катица Ќулафкова, како и групата авторки обединети околу Истражувачкиот центар за родови студии Евро-Балкан и нивните зборници посветени на етнолошки и антрополошки родови истражувања меѓу кои Елка Јачева-Улчар, Маја Бојациевска, Славица Србиновска, Лидија Стојановиќ-Лафазановска и други. Секако дека со наброените не завршува списокот на трудови кои заслужуваат место во еден

ваков преглед на истражувањата на родовите димензии на македонскиот фолклор и народна традиција, но потсетуваме дека основната цел на оваа анализа не е сумирање на сите досегашни резултати, туку обид повторно да се проговори за некои аспекти и евентуално да се отворат некои нови перспективи во проучувањето на родовите во македонската народна култура.

Она што го издвојуваме како посебно значајно е дека скоро сите погоре споменати истражувања на родовата димензија на фолклорот и народната култура генерално или на одделни фолклорни жанрови или мотиви потврдија дека „Folklore often reflects the historical reality in a fuller, more penetrating way than the other sources (iconographic, literary etc.) do, though on the other hand it has its limitations. That is, it does not reflect all the attitudes and stereotypes completely, its reflection of reality is specific and subjective.,, (Krekovicova, 1994: 5). Имено, фолклорот неретко функционира, а понекогаш и сеуште функционира, во улога на носител на вистинските идентификациски карактеристики и како можност за декодирање на нивните рефлексии (преку претстави, симболи, стереотипи и предрасуди), а и како средство за создавање и потврдување на идентитетот. (Krekovicova, 1994: 6) Оттука, фолклорните умотворби се погодни за утврдување на родовите идентитети во народната култура. Тие се ризница на информации за родовите релации, кои знаеме дека „се истовремено релации на соработка, поврзување и заемна поддршка, но и на конфликт, поделба и натпреварување, на разлика и нееднаквост. Интересот на родовите релации е колкава е распределбата на моќ меѓу половите. Тие создаваат и репродуцираат системски разлики во позициите на мажите и жените во дадено општество.“ (Ивановска, 2007: 76)

Родот и патријархатот

(Или За патријархалниот модел во македонската народна култура)

Познато е дека сликата за овие општествени, социјални, културни, па и родови релации во македонскиот фолклор е во потполен склад со патријархалниот модел на однесување. Притоа, под патријархален модел мислиме на патријархатот дефиниран „како системски општествени структури кои ја институционализираат машката физичка, социјална и економска моќ врз жените“ (Ивановска, 2007: 55), но и конкретно на патријархалните односи во традицијата на македонскиот и албанскиот народ. Многумина истражувачи истакнувале дека „во народните творби жената е отсликана според патријархалните принципи и нејзе и се припишуваат атрибутите кои патријархалното општество ги бара од неа. Обичајноправната регулатива како главен принцип на уредувањето на односите во рамките на албанската заедница, јасно го покажува фактот каде треба да и биде местото на жената во општеството“ (Пољоска, 2001: 69-70). Секако дека истото се однесува и на македонската заедница, па во контекст на македонско-албанската компаративна димензија на овој проект, овде сакаме само да укажеме на тоа дека „Создавајќи свои автохтони културни вредности,

Македонците и Албанците во одделни области од нивниот материјален, духовен и социјален живот имаат допирни точки во одделни области на културното живеење, фолклорот, јазикот и сл.“ (Пољоска, 2006: 123), па евидентни се сличностите во културата на живеењето, јадењето, обичаите, па дури и „менталните концепти, како на пример заемниот однос на половите или (во) временската претстава за луѓето, па сè до телесниот говор...“ (Пољоска, 2006: 125). Оттука, кога во нашиот труд говориме за родовите релации во македонската народна култура секако дека не мислиме исклучиво на родовите релации меѓу Македонците, туку и на Албанците и на другите народи кои живеат на територијата на Македонија.

Секако дека ваквата патријархално поставена рамка која ја следи жената во сите животни циклуси од раѓањето до смртта може да се потврди преку примери на голем број фолклорни творби, како веќе споменатата балада за вградената невеста⁴⁶ (со свои варијанти и во македонскиот и во албанскиот фолклор) или оние за продадената невеста на пример кои „покажуваат колку нерамноправна била положбата на жената во изминатите општествено-семејни околности: во овие народни стихови жената-сопруга е безмалу изедначена со стоката, третирана е како предмет што може лесно да се отуѓи, да се продаде! Обичајното народно право во минатото кај нас, и кај некои од другите југословенски и несловенски народи на Балканскиот регион (...) му давало на мажот-сопруг неоспорна можност заедно со другите видови малтретирање, и да ја продаде својата сопруга и децата. Навистина, било тоа морничава глетка: наредени еден до друг мајката и нејзините дечиња стојат на пазарот и чекаат некој купувач да ги поведе со себе во неизвесност!“ (Саздов, 1989: 39)⁴⁷

Некои други народни умотворби пак покажуваат дека, и покрај проблемите на двојниот морал, слободата на мажите (наспроти очекуваната примереност на жените) и штедливоста во изразувањето на емоциите „од жените се очекува да продолжат со спонтанна благонаклоност кон мажите. Ваквиот начин на расудување ја наоѓа својата оправданост во разликите меѓу половите. Агресијата, стравот и сексот кај припадниците на двата пола влијаат на различни начини. Токму затоа примерите од народните песни за агресивноста на едниот или другиот партнер ја наоѓаат својата смисла во психолошките објаснувања дека потчинетоста ја пригушува машката

⁴⁶ За некои примери на „маркантни кон-текстуализации на антрополошки препознатливи ситуации (фигури) на имагинарната жена“, во потрага по нејзиниот идентитет, меѓу кои кобната убавина, љубовта на смрт, жртвувањето, преобразбата и речта-клетвата и нејзината магична моќ повеќе види кај Катица Кулафкова, „Coitus Metaphysicus Лирската кон-текстуализација на жената во оралната традиција“.

⁴⁷ Повеќе за мотивот на продадена невеста види кај Петровски Блаже, Баладата за продадената невеста во македонското народно творештво, Македонски фолклор, Година VI, Број 11, Скопје, 1973, стр. 39-46; Пенушлиски Кирил, Македонски народни балади, Скопје, 1983; и др.

сексуалност, додека превласта ја гуши женската сексуалност. “ (Мојсиева-Гушева, 2007: 198)

Вакви и слични примери има многу во македонското народно творештво, и сите тие сигурно заслужуваат посебна анализа, но сепак, како што вели и Ќулафкова „Не е неопходно да се проследат сите одделни проекции и текстуализации на жената за да се извлечат поопшти и валидни сознанија за стереотипите на жената и нејзиниот идентитет“ (Ќулафкова, 2006: 145) во народната култура и традиција.

Патријархалниот модел е видлив и во тоа што „на жената и е доделена сферата на приватно, а на мажот сферата на јавно делување. Линијата на разделување на овие две сфери е женскиот репродуктивен систем кој се појавува и како главна причина за утврдувањето на улогата на мајка за најзначајна општествена улога на жената во традициската заедница“ (Цветановска, 2001: 547). Цветановска покажува дека женската физиологија е појдовната точка за определувањето на статусот на жената во народната култура, што се потврдува и со фактот дека жената се смета за „нечиста“ во време на менструалниот период, потоа поимањето на честа на жената врзано исклучиво со нејзината невиност (проверување на губењето на девственоста по првата брачна ноќ и казните за нечесната невеста), како и жената-копиљарка (доколку роди дете како последица на вонбрачни сексуални односи) и жената-прељубница. Во истиот контекст е и односот кон жените-неротки кои се сметаат за единствени (или главни) виновници за бездетството во семејството.⁴⁸ Сего ова не доведува и до тезата дека и покрај силните патријархални влијанија (секако поддржани и прокламирани и од христијанската црква и од муслиманството), моралот на луѓето (и мажи, и жени) неретко бил ставан под знак на прашање, односно секогаш имало лица кои се спротивставувале и живееле по свое, кршејќи ги востановените норми и табуа, бунтувајќи се против пропишаните обрасци на однесување, борејќи се за поголема родова слобода и рамноправност.

Споменатата дистинкција јавно/приватно⁴⁹ може лесно да не доведе и до останатите бинарни опозиции „које су, иначе, присутне у текстовима традицијске културе као оперативни вид митског мишљења“ (Раденковиќ, 1996: 10), а кои го следат парот маж/жена, субјект/објект, култура/природа⁵⁰ итн. Во однос на оваа дихотомија јавно/приватно, важно е и да споменеме дека иако во традициската култура на Македонците „машкиот принцип доминирал на манифестно ниво“ (Светиева, Женски сениорат...: 4), сепак „внатре, во семејната структура, на егзистенцијално ниво, позицијата на

⁴⁸ Повеќе види кај Ашталковска, Жената неротка и односот на традиционалната селска заедница кон неа

⁴⁹ Повеќе види кај Тодорова, Жените от централните Балкани през Османлиската епоха (XV-XVII век). За функционирањето на жената во семејниот, а многу помалку во јавниот живот види и кај Црвенковска, Жената во семејниот и јавниот живот – по примерот на селото Мелница

⁵⁰ Повеќе види кај Србиновска, Стојановиќ-Лафазановска и др.

жената не била толку неповолна... Напротив, може да се прифати како точно мислењето дека женската семејна група држела важни позиции во внатрешниот семеен систем. Меѓутоа, без оглед на реалната состојба во однос на улогите на двата пола во внатрешните семејни односи, жената секогаш истакнува дека главен во куќата е мажот“ (Светиева, Женски сениорат...: 4). Оваа состојба Светиева ја толкува на тој начин што имплицира идеален модел на традициската култура каде што доминирал машкиот принцип со најголеми права и обврски, и реален модел на традициската култура во кој жената, преку механизмите на женската субкултура присвојувала значаен дел латентни права.⁵¹ Тоа се однесува на состојбата „жена владата али не управља“⁵² (Брил, 1993: 163) или како што вели изреката која се користи и до ден денешен „Мажот е главата, ама жената е вратот.“

Покрај тоа, не смее да се заборави ни дека ова раздвојување на јавното од приватното главно се однесува на просторните ограничувања, а сепак е дискутабилно „дали има приватен живот“ (Тодорова, 2004: 363) воопшто, затоа што дури и интимен факт како девственост е објавуван јавно до средината на 20 век, а понекаде и сеуште опстојува ваквата традиција. Од друга страна, за да се зачува жената во приватниот простор, излезот од куќата или имотот, меѓата или капијата, станувале и „граница со оној свет, каде се демонските суштества – вампири, караконцули и други“ (Тодорова, 2004: 387). Значи дури и народните верувања (како остатоци од паганската митологија) или пак верата во официјалните религиозни системи (кај нас доминантните православно христијанство и муслиманството) го поддржувале и поттикнувале постоечкиот патријархален модел. „Официјалната православна христијанска догма не била благонаклона кон женскиот пол“⁵³ (Тодорова, 2004: 71), т.е жените како носителки на првобитниот грев на Ева, жената како реброто на мажот или орудие на ѓаволот, биле доведени во положба на потчинетост и деградација. Слична е состојбата и во исламот, дополнително потенцирана со дозволената полигамијата на мажите или носењето превез од страна на жените.⁵⁴ И во двете доминантни религии кај нас, и „во теоријата и практиката жената се

⁵¹ Повеќе види кај Светиева, Статусот на жената во традициската селска заедница и семејство

⁵² И во претходните епохи од човечката историја, познати се заедници во кои „жена је цењена како створителка људског живота и снабдевачица храном, а као приде јој је приписивана и метафоричка – а не више само биолошка – моќ плодности... Њен морални статус био је, у оно неодређено доба, у најмању руку једнак с моралним статусом мушкараца. Но мушкарац је и даље држао објективна средства економске и политичке власти: жена владата али не управља.“ (Брил: 163)

⁵³ Превод од бугарски јазик А.М.

⁵⁴ Секако дека прашањето за родот и религијата односно за религијата како извор на опресија и/или ослободување на жената е посебно прашање кое бара повеќе внимание. За слични прашања види повеќе кај Мухик, Ахмед, Тодорова и др.

восприемала како „продолжение“ на својот маж. Тоа се потврдува со обичајот жената да не се претставува со нејзиното сопствено име, а само во функција на мажот, како негова сопруга, ќерка, мајка, вдовица итн.⁵⁵ (Тодорова, 2004: 71-72). Појавата на именување на жената по мажот како замена за нејзината идентификација со нејзиното лично име е само уште една појава во низата кои ја одредуваат македонската народна култура како патријархална, заедно со „патрилокалност (по склучувањето на брак, мажот и жената живеат во семејната куќа на мажот), патрилинеарност (сродството се изведува по машка линија), повисоко вреднување на машките деца кои се наследници на семејната лоза, имот и култ и апсолутен авторитет на таткото“ (Гушевска, 2002: 305).

Но како што се прашува и Ашталковска во истоимената статија, дали е навистина патријархатот виновен за сè, дали патријархатот е единствен виновник за дискриминацијата на жената и неприкосновената доминација на мажот? Очигледно постојат и истражувања кои ни дозволуваат да тврдиме дека ситуацијата не е сосема црно-бела, туку на родовите перспективи на традиционалната култура може да се гледа од различни аспекти, често дури и спротивставени или дури и контрадикторни еден на друг. Така, примерите од фолклорот покажуваат не само патријархални обрасци, туку и отстапки од него или дури и во некои случаи непостоење на истиот. Во овој контекст можат да се разгледуваат и областите кои се сметаат за типично женски, како надрилекарството и маѓосништвото на пример. Притоа, „женската обредност (...) претставува комплементарен, неизбежен, хармонизирачки сегмент на традициската култура и заедница, која во современите етнолошки студии сеуште се именува како патријархална“ (Risteski, 2003: 113, цитиран според Ашталковска).

Родот и Еросот

(Или За отстапките од патријархалниот модел во македонската народна култура)

Посебно впечатливи примери за отстапки од патријархалниот модел наоѓаме во народните умотворби со еротска содржина. Имено, чувствуваме потреба во оваа анализа посебно да проговориме и за родовите идентитети во македонската народна култура во смисла дека иако навидум таа е патријархална, затворена, морална, постои цела област која ја подведуваме под општиот термин еротски фолклор, а која ни нуди очигледни примери за еротскиот свет на македонскиот народ, степенот на нивно сексуално осознавање, за патријархалниот морал и неговото непочитување, за сите видови на односи меѓу мажите и жените во семејствата и во пошироката заедница, за просторните и временски опкружувања во кои се сместува

⁵⁵ Превод од бугарски јазик А.М.

скриеното или јавно еротско доживување, асоцијациите, психолошките расположби и уште многу, многу други аспекти на еротизмот.⁵⁶

Притоа во однос на раскажувачите на еротски умотворби, интересно е дека меѓу нив подеднакво се јавуваат и мажи и жени, момчиња и девојки. "Раскажувањето на мрсните приказни и едните и другите го сметаат за нешто сосема природно и обично не се обидуваат да ја ублажат нивната еротска страна, посебно не во употребата на еротските зборови. Напротив, кај одделни постари раскажувачи дури се чувствува стремежот приказната да ја раскажат колку што е можно помрсно, со детални описи, не одбирајќи ги воопшто изразите. Со тоа како да сакаат да ја истакнат својата лична верзираност во половите работи." (Пенушлиски, 1981: 262)

Да се потсетиме дека „Концептот gender кој се преведува како „род“ цели кон тоа да ги ослободи жените од културниот заплет поврзан со половиот идентитет, поттикнувајќи дискусија за севкупната поставеност на мислата и разнишувајќи ја основата не само на поделбата на улогите туку и на традиционалната спротивставеност маж/жена. Значи, оваа теорија далеку ги надминува ставовите на школата која се придржува до разликите и радикално се спротивставува на патријархалната култура. Згора на тоа, терминот gender, кој не е синоним на sex, впрочем како што ни „род“ не е синоним на „пол“, дозволува половиот идентитет на субјектот теориски да се смести во пошироката плејада родови во однос на оние определени од полот. На пример, ООН официјално признава пет: маж хетеросексуалец, жена хетеросексуалец, маж хомосексуалец, жена хомосексуалец, бисексуалец.“ (Гајери, 2006: 284) Во таа смисла, ќе ја споменеме на пример македонската народна приказна „Голиот на гости“⁵⁷ каде се говори за гостинот на кој му било укажано гостопримство во една селска семејна заедница под услов да се прилагоди на обичајот дека сите по дома седат голи, а каде потоа со поддршка од свекорот прво има односи со неговите снаи, а подоцна и со неговите синови. Значи станува збор за една ситуација која е во потполна контрадикција со традиционалните односи во едно селско семејство, за нивниот отворен став кон голотијата и сексот, вклучувајќи дозволени полигамија, хомосексуални и бисексуални односи.

Освен споменатите, во македонските народни умотворби среќаваме и многу други мотиви со еротска конотација, и тоа „почнувајќи од реалните теми од сексуалниот живот на луѓето како на пример верноста и неверноста, сексуалната неспособност, бракот и односите меѓу брачните партнери, преку воајеризмот, мастурбацијата и инцестот, сè до фантастичните мотиви на разни метаморфози и чудотворни предмети и дејства и космогониските претстави на создавање на светот со еротски чин“ (Мариноска, 2007: 13). Притоа, во однос на бинарната природа на еротиката каде "љубовта може да биде и возвишена и одвратна, и чиста и валкна. Секој аспект на љубовта

⁵⁶ Повеќе види кај Мариноска

⁵⁷ Мариноска, 2007: 53-54

содржи и свој антипод во кого таа може да се трансформира."(Мојсиева-Гушева, 2001: 20) се следат и реакциите на истите, па на пример неверноста на жените наидува на разбирање или осуда во зависност од тоа дали е предизвикано од брачно незадоволство или од развратност.

Така, меѓу еротските народни творби наоѓаме потврда и на тезите за рушењето на патријархалните норми по прашањето на брачното неверство, па имаме на пример народни приказни за жени кои ги изневеруваат своите сопрузи со воденичарот, полјакот или измеќарот притоа најчесто служејќи се со итрина која и овозможува благослов од мажот⁵⁸ и каде народниот раскажувач не покажува знаци на некаква осуда на ваквите постапки, напротив на едно место дури и попот истакнува дека најголем грев е што слугата не сакал да спие со газдарицата⁵⁹. Индикативна е и приказната за итрата жена која на обвинувањата на мажот решила навистина да го направи токму она за што е неправедно обвинета, и тоа на негови очи, па наравоучението на народниот мудрец е дека не можеш да дочуваш верноста на жената спротивно на нејзината волја⁶⁰. Интересни се и творбите кои говорат за нескриените сексуални апетити на некои жени кои сакале маж со орган со натприродно големи димензии⁶¹ или дури и маж со два органи⁶², а во кои татковците се обидуваат да им ги исполнат ваквите желби. Темата за подетална родова анализа на македонскиот еротски фолклор сепак ја оставаме за некоја друга прилика, а овие нафрлања само имаат за цел да покажат дека во своите творби македонскиот народ јасно го образложува својот став кон еротиката како дел од традиционалната култура, и тоа го прави нескриено, откривајќи ни подеднакво позитивни и стимулативни, и од друга страна патријархални и осудувачки аспекти, како и да го покажат слободното изразување и различноста во пристапот кон очекуваната стереотипна женска слика и однесување.

Обид за канонизација на македонското женско народно пеење

Уште едно значајно прашање заслужува да биде вметнато во оваа анализа. Имено, во периодизацијата на македонското женско писмо што Јасна Котеска ја прави во својата книга „Македонско женско писмо“, таа упатува на надарените пејачки и раскажувачки на македонски народни умотворби како први авторки во македонската историја на литературата. Притоа забележува дека „малку се зборува за жените како авторки, иако нивното дело сочинува голем дел од сето собрано народно творештво (особено лирското)... таа речиси никогаш не се занимава со народните

⁵⁸ Примери: „Аман, загорела сам за грозје“ (Мартиноска, 2007: 39-41); „Жената, полјакот и нејзиниот маж“ (Мартиноска, 2007: 65-66) и др.

⁵⁹ Пример „Најголемиот грев“ (Мартиноска, 2007: 93-94)

⁶⁰ Пример „Жена не мојш да довардиш“ (Мартиноска, 2007: 62-64)

⁶¹ Пример „Тенџерчето си има поклопче“ (Мартиноска, 2007: 106-108)

⁶² Пример „Момата што сакала маж со две чешала“ (Мартиноска, 2007: 84-86)

пејачки од минатиот век, а тоа се должи на малкуте информации што можат да се најдат во зборниците на народни умотворби.“ (Котеска, 2002: 88) Тие неретко остануваат анонимни⁶³, што не треба да зачудува ако знаеме дека анонимноста е една од основните карактеристики на фолклорното творештво воопшто. Сепак науката оставила „сведоштва само за неколку женски имиња.“ (Котеска, 2002: 91) Меѓу имињата на интерпретаторки кои се познати и чиј талент и импозантен раскажувачки или пејачки опус придонел да излезат од анонимноста, „ќе ги наведеме имињата на познатата Депа Кавајова од Струга од која браќата Миладиновци запишале 150 песни, Арса Стрезова, бабата на Кузман Шапкарев од која ги слушал и запишал најголемиот број песни, потоа значајната пејачка Дафина од серското село Просеник која му испеала 275 песни на Стефан Верковиќ, како и Крста Сталева и Евга Дечева од Дебарско, Марија Аврамова од Галичник, Софија Аврамова од Лазарополе, Бесцена Софрева од тетовското село Куново, Руса Блажева од Охрид, Нона Ѓорчева од Прилепско, Бојана Дамјанова од Прилеп, Марија Димитрова од Дојран, Марија Динева и Марија Костова од Битола, Ката Иванова од Кочанско, Марија Мурцова и Катерина Киркова од Велес, Калина Кантеева од село Горно Броди-Демирхисарско, Стојана Б.Рудникова и Стојана В. Рудникова од велешкото село Рудник и др.“ (Саздов, 1989: 30) Секако, тука треба да потенцира дека тоа не е нешто што треба да се доведе во врска со родовата перспектива, туку дека генерално “во македонската фолклористика до денес⁶⁴ не е обработено покомплексно прашањето за улогата и значењето на индивидуалните интерпретатори на усното народно творештво, макар што, (...) тоа е едно од клучните проблеми во оваа научна дисциплина ...” (Каличанин, 1996: 177).

Во секој случај, македонските народни пејачки од 19 век се сметаат за „неетаблирани и непрофесионални жени-творци кои, иако се претходница, не се дел од систематизираната периодизација на професионалните женски творечки имиња во македонската литература“ (Котеска, 2002: 92). Тоа е нешто што секако треба да се промени во каноните на македонската литературна историја, затоа што ако се согласуваме дека фолклорот или поточно усната литература е првата етапа од развојот на литературата и неодминлив дел од севкупноста на литературата на еден народ (Кулафкова, 2006: 27)⁶⁵, не гледаме причина зошто и народните пејачки не би го заземале

⁶³ Повеќе види кај Пенушлиски, 1999: 13-14

⁶⁴ Каличанин мисли на 1996 година кога е објавена книгата, но според нашите сознанија ситуацијата не е многу променета ни оттогаш наваму.

⁶⁵ "Она што денес го именуваме како македонска книжевност подразбира неколку структурни елементи и подрачја: прво – вкупниот пишуван книжевен фонд од старата и средновековна продукција (оригинална и преводна); второ - запишаниот фонд од усната народна книжевност на Македонците; трето – книжевниот фонд од 19 век; четврто – книжевноста создавана во текот на 20 век, пред и по 1945 година." (Кулафкова, 1995: 27).

соодветното место во каноните на историјата на македонската женска литература.

Во овој контекст, значајно е и укажувањето на Наташа Аврамовска за Предговорот кој Константин Миладинов во Зборникот на народни умотворби каде тој го нагласува нејзиниот социјален статус, а не само нејзината биолошка улога и каде „експлицитно ја посочува имплицитната улога на жената и навидум идеолошки ирелевантна во нејзиното пренесување на мајчиниот јазик на културата, притоа, легитимирајќи ја нејзината компетенција на чуварка и пренесувачка на културата на заедницата.“ (Аврамовска, 2006: 21-22) Со своето инсистирање на легитимноста на кажувањето и пренесувањето да и ги атрибуира на жената, Миладинов ја утврдува како „вековна чуварка на самобитната народна култура, а особено со оглед на неговата длабокоумна и доследно аргументирана објава претставува промовирање на радикално нова идеолошка парадигма со која женското паметење се поставува во нов контекст“ (Аврамовска, 2006: 19).

Секако, ова може да се поврзе и со првичната класификација на народната поезија (уште од Вук Караџиќ) на женска и машка, при што женската се однесува на она што денес го нарекуваме лирска, а машката на епската народна поезија. Кулафкова во оваа смисла тврди дека поврзувањето на лирската поезија со атрибутот женска „не произлегува само од фактот дека лирската песна искажува субјективни емоции (лирско јас како специфичен вид егоцентричност и емотивност на говорот) туку можеби повеќе затоа што лирската песна најчесто е пеена, кажувана и интерпретирана (толкувана, рецитирана) од жени/девојки. Жената е Бард на лирските песни во македонската и во јужнословенските култури. Така, од субјектот на кажување (жената), атрибутот се пренесува на објектот на кажување (песната, односно лириката) и се доаѓа до идиоматизирана синтагма женска поезија, женски песни.“ (Кулафкова, 2006: 136-137)

Всушност, и „Една од одликите на имагинарната жена според којашто таа се разликува од мажот и си го осмислува своето внатрешно битие, својот онтос, е пеењето. Пеењето се доближува најмногу до моќта на жената да раѓа. Пеењето е симболично раѓање. Жената пее, мажот раскажува. Ова е една од архаичните претстави на жената...“ (Кулафкова, 2006: 161) Ваквата претстава за жената песнопеец „сугерира дека кај жената постои извесна предиспонираност за лирски дискурс и за „лирски перформанс“. Следствено, процесот на феминизација на човековото битие подразбира елементи на лиризација на неговиот јазик и на неговата свест.“ (Кулафкова, 2006: 140)

Но, сепак има и случаи кога жената може да се поврзе со раскажувањето, но само во врска со бајките односно волшебните приказни како женски приказни (според Вук) што повторно „упатува на доминантните и дефинирани, стереотипизирани улоги во кои се наоѓаат жената и мажот и тоа врз основа на природните одлики кои го определуваат организирањето на животот и спроведувањето на т.н. културна политика, мажите се идентификувани со нивната рационалност, додека пак жените се примарно

ирационални. Една деветнаестовековна патријархална матрица на писмено регистрирање на прозните, како и на поетските форми оди во правец на разликување каде со категоријата ирационално се идентификува жената, а приказната која содржи ирационални собитија може да биде само женска приказна.“ (Србиновска, 2002: 45-46)

Во македонските волшебни приказни, „во однос на женското присуство, иконографијата е релативно стабилна. Зад фантазмагоричноста на приказната, на пример, пробиваат идеалите на повлеченост и изолираност, дури и немост кои сигурно, во голема мера ги одредувале психосоцијални искуства на мажот и жената. Токму тие идеали ја определуваат концептуалната основа на која се базираат законите кои се однесуваат на бракот, разводот, сопственоста, што можат да го покажат паралелите помеѓу, на пример, исламската и византиската правна мисла, кои биле долго време највлијателни на овие простори. Меѓутоа, повторно, една од најстарите структури, односно социјални институции кои се во тесна врска со потеклото на волшебната приказна, е иницијациониот обреден комплекс кој го обединува тројното искуство на човекот: искуството на *светото*, *сексуалноста* и *смртта*.“ (Бојациевска, 2002: 210)

На крајот ни останува да заклучиме дека жената е неодминлива алка во македонската фолклорна традиција и народна култура. Останува надежта дека женското народно пеење и пејачки ќе го заземе соодветното место во каноните на историјата на македонската женска литература, како и дека сознанијата за родовите аспекти во македонската народна култура ќе придонесат за комплетирање и доосветлување на сликата за родовите улоги во патријархалниот модел кој владеел долго во македонското општество, а чии карактеристики се видливи и денес, но и за отстапките од него. Веруваме дека свеста за бројните ограничувачки и дискриминирачки обрасци кои биле карактеристични за општествените, економските и културните односи меѓу родовите, како и за степенот на отпор против менувањето на традицијата (од страна на мажите како повластени), ќе придонесе за нивно постепено трансформирање, и тоа како резултат на промените во културните, економските, политичките и општествените услови во кои живееме. На тој начин, родовото слепило карактеристично за поголемиот дел од македонската народна култура ќе премине во состојба на надминување на дискриминациите, а посочените аспекти на родова анализа на македонската народна култура ќе придонесат за рушење на стереотипите и обрасците од традицијата и создавање поголема родова чувствителност.

Литература:

Аврамовска Наташа, „Син на женското усно предание (Публицистичката дејност на Константин Миладинов)“, *Ние во времето*, Скопје, Магор, 2006, стр.9-22

Ахмед Лејла, *Жената и родот во исламот: историските корени на една модерна дебата*, Скопје, Слово, 2002

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

Ашталкоска Ана, „Патријархатот е виновен за се“, *ЕтноАнтропоЗум*, Списание на Институтот за етнологија и антропологија, http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_05/EAZ_2004_PDF/Ashtalkoska_A_na_EAZ_2005_mak..pdf

Бојациевска Маја, „Имагинарни жени: излегување од сенката?“, *Истражувања од областа на родовите студии*, Зборник, Том 1, Уредник Катерина Колозова, Скопје, Евро-Балкан Пресс, 2002, стр. 185-214

Бошковиќ-Стулли Маја, *Пјесме, ѝрице, фанџасџика*, Загреб, 1991

Бошначки Иван, „Љубовта меѓу браќата и сестрите опеана во малешевските народни песни“, *Македонски фолклор*, Година XVI, Број 32, Скопје, 1983, стр. 170-175

Брайдоти Роси, *Номадски субјекти*, Скопје, Македонска книга, 2002

Брил Жак, *Лилит или Мрачна мајка*, Превела с француског Јелена Стакиќ, Издавачка књижарница Зорана Стојановиќа, Сремски Карловци, Нови Сад, 1993

Величковска Родна, *Женското обредно пеење во Охридско-Струшкиот регион*, Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, книга 63, Скопје, 2006

Величковска Родна, „Женското обредно пеење во Струшкиот регион денес“, *Македонски фолклор*, Година XXXII, Број 63, Скопје, 2006, стр. 385-398

Вражиновски Танас, „Убавината на жената одразена во македонскиот фолклор“, *Македонски фолклор*, Година XVIII, Број 35, Скопје, 1985, стр. 37-55

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

Гласер Герлинде, „Жената во македонските народни приказни и анегдоти“, *Македонски фолклор*, Година XXIII, Број 45, Скопје, 1990, стр. 197-264

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

- Гушевска Лилјана, „Статусот на жената македонка во семејството“, *Истражувања од областа на родовите студии*, Зборник, Том 1, Уредник Катерина Колозова, Скопје, Евро-Балкан Пресс, 2002, стр. 301-336
- Ивановска Марија, *Водич во феминистичката и родовата терминологија*, Скопје, Акција Здруженска, 2007
- Истражувања од областа на родовите студии, Зборник, Том 1, Уредник Катерина Колозова, Скопје, Евро-Балкан Пресс, 2002
- Каличанин Татјана, *Еден човек - многу песни - еден народ*, Скопје, 1996
- Kotev Ivan, „Semejnata položba na ženata vo narodnata pesna od Strumičko“, *Македонски фолклор*, Година XV, Број 29-30, Скопје, 1982, стр. 37-43
- Котеска Јасна, *Македонско женско писмо*, Скопје, Македонска книга, 2002
- Krekovicova Eva, Preface, *Folklore in the identification process of society*, Etnologicke studie 1, Bratislava, 1994
- Крстева Ангелина, „Женската рачна работа во македонското усно творештво“, *Македонски фолклор*, Година VII, Број 14, Скопје, 1974, стр. 159-177
- Мартиноска Ана, „Македонски еротски фолклор“, *Голиот на гости – Антологија на македонскиот еротски фолклор*, Избор и предговор: Ана Мартиноска, Скопје, МИ-АН, 2007
- Матијашевиќ Весна, „Релацијата свекрва-снаа во македонската народна поезија“, *Македонски фолклор*, Година XIX, Број 38, Скопје, 1986, стр. 79-86
- Мојсиева-Гушева Јасмина, „Љубовната експресија во средновековните македонски фолклорни песни“, *Спектар*, год.25, бр.49, Скопје, Институт за македонска литература, 2007, стр. 191-202
- Муртезани Изаим, „Втор пораз на самовилите (Интерпретација на некои сижеи од албанскиот јуначки народен епос каде што се појавува самовилата)“, *Македонски фолклор*, Година XXIX, Број 58-59, Скопје, 2001, стр. 41-57
- Муџиќ Маја, „Глобализација, род и религија: некои дилеми“, *Низ перспективата на жената* (Некои дебатирани прашања за квалитетот на животот на жената во Македонија), Приредила Катерина Мојанчевска, Скопје, Мултимедиа, 2008, стр. 33-37
- Пенушлиски Кирил, *Македонски фолклор – историски преглед*, Скопје, Матица македонска, 1999
- Пенушлиски Кирил, *Фолклорни поетски мотиви*, Скопје, 1992
- Петреска Весна, „Односот свекрва/снаа во македонскиот свадбен обред (меморија и перспективи)“, *Македонски фолклор*, Година XXIX, Број 58-59, Скопје, 2001, стр.167-186
- Петровски Блаже, „Баладата за продадената невеста во македонското народно творештво“, *Македонски фолклор*, Година VI, Број 11, Скопје, 1973, стр. 39-46
- Пољоска Агим, „Културните и фолклорните традиции кај Македонците и Албанците во Македонија“, *Македонски фолклор*, Година XXXII, Број 63, Скопје, 2006, стр. 123-134

- Пољоска Агим, „Ликот на жената во албанското народно творештво“, *Македонски фолклор*, Година XXIX, Број 58-59, Скопје, 2001, стр.69-74
- Раденковиќ Љубинко, *Симболика света у народног магији Јужних Словена*, Просвета, Ниш, Балканолошки Институт САНУ, Београд, Посебна издања, књ.67, Ниш, 1996
- Саздов Томе, *Жената во македонската народна литература*, Битола, Мисирков, 1989
- Светиева Анета, „Женски сениорат и пратечки појави во традициската култура на Македонците“, *ЕтноАнтропоЗум*, Списание на Институтот за етнологија и антропологија, <http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/izdanija.htm>
- Светиева Анета, „Статусот на жената во традициската селска заедница и семејство“, *ЕтноАнтропоЗум*, Списание на Институтот за етнологија и антропологија, <http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/izdanija.htm>
- Србиновска Славица, „Помеѓу биолошката и естетската креативност: стереотипи на „женското“ во усната книжевност“, *Истражувања од областа на родовите студии*, Зборник, Том 1, Уредник Катерина Колозова, Скопје, Евро-Балкан Пресс, 2002, стр. 39-71
- Stanoeva Iva, „Women’s technological Culture in the Period of Transition to Modernity“, *Македонски фолклор*, Година XXIX, Број 58-59, Скопје, 2001, стр. 239-244
- Стојановиќ-Лафазановска Лидија, *Ното initiatus: феноменот на иницијација во македонската народна книжевност*, Скопје, Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 2000
- Тодорова Олга, *Жените од централните Балкани през Османлиската епоха (XV-XVII век)*, София, Гутенберг, 2004
- Ќулафкова Катица, „Coitus Metaphysicus Лирската кон-текстуализација на жената во оралната традиција“, *Херменевтика на идентитети*, Куманово, Македонска ризница, 2006, стр. 127-165
- Ќулафкова Катица, „Континуитетот на македонската книжевна историја – Некои книжевно-историски и теориско-методолошки соочувања“, *Книжевен контекст I*, Скопје: Институт за македонска литература, 1995
- Цветановска Јелена, „Народни казни за женските гревови“, *Македонски фолклор*, Година XXIX, Број 58-59, Скопје, 2001, стр. 547-558
- Црвенковска Инес, „Жената во семејниот и јавниот живот – по примерот на селото Мелница“, *ЕтноАнтропоЗум*, Списание на Институтот за етнологија и антропологија, <http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/izdanija.htm>

**“THE MAN IS THE HEAD, BUT THE WOMAN IS THE NECK.”
(Or On Some Aspects of the Gender Analysis of the Macedonian Folk Culture)**

Ana Martinoska

Summary

Gender analysis of the Macedonian folk culture helped us to reveal the standard patterns and behaviour norms that men and women practice and experience in the frames of the traditional folk culture of the Macedonians and the other nations residing in Republic of Macedonia.

The paper involves research on the relations between gender and patriarchy namely discusses the patriarchal model in Macedonian folk culture, as well as stereotypes of the woman and her identity in the folk tradition. Nonetheless the paper is trying to identify whether the patriarchy is the only one responsible for the discrimination of the woman and the undisputable domination of the man. In the attempt to present different approaches, the paper is dealing with the concessions from the patriarchal model and some cases of its non existence. In that context the paper reviews the relation between gender and Eros, through remarkable examples of folk creations with erotic content.

The paper also deals with the issue of canonisation of the Macedonian female folk singing, where we're emphasising the role of the talented female singers and narrators of the Macedonian folk creations as the first female authors in the Macedonian history of literature, i.e. the role of the woman as holder and transmitter of the Macedonian folk culture.

**ЗБОР – ГЕСТ – ТЕКСТ.
ПРИЛОГ ВО ПРОУЧУВАЊЕТО НА ОБРЕДНО-ОБИЧАЈНИОТ
КОМПЛЕКС НА ПРАЗНИКОТ БОГОЈАВЛЕНИЕ ВО СЕЛОТО
БИТУШЕ⁶⁶**

д-р Јоана Ренкас

Универзитет Адам Мицкјевич, Познањ, Полска
Институт за словенска филологија

Клучни зборови: обреден фолклор, текст, меморијална церемонија, Водици, Богојавление.

Keywords: ritual folklore, text, commemorative ceremonies, Vodici, Epiphany.

„Боговите не се раѓаат христијани,
Евреи или пагани. Како такви ги
создава идеологијата на христијаните,
Евреите и паганите” (Freudenberg, 2009:
17).

1. Воведни забелешки

1.1. Истражувачко тло

Основна цел на оваа работа е анализата на **односот збор – гест** во обредно-обичајниот комплекс на празникот Богојавление/Водици⁶⁷ во селото Битуше (Долна Река). Формата на моите предложени размислувања се темели врз прифатените истражувачки претпоставки, коишто ги разврзуваат приоритетните прашања поврзани со начинот на восприемање на истражувачкиот предмет, истражувачката перспектива, клучните термини, аутораметот на изворите или, пак, методите за истражување на вербалниот и на невербалниот текст, како и нивното заемно постоење. Во поглед на (ре)дефинирачката, како во Европа, така и во Америка, фолклористика како научна дисциплина и фолклорот како предмет на нејзиното истражување и

⁶⁶ Работата настана како резултат на изработката на елаборатот за валоризација на проектот – *Водици во селото Битуше*, чиј раководител е д-р Ели Луческа, виш научен соработник во Институт за старословенска култура, Прилеп – финансиран со Годишен договор за учество во финасирање проекти од национален интерес во културата за музејска дејност за 2012 година, бр. 28-5535/1 од 29.03.2012.

⁶⁷ Друг назив користен во овој текст: Исусовото крштевање во Јордан.

свеста дека моментот на интерпретација на фолклорниот текст е силно зависен од примената на авторската методологија, појдовната точка на неговите интереси, како и начинот на разбирање на фолклорниот текст (Barmiński, 1990: 123; Rekas, 2010: 9), важно место во реализацијата на планираната задача во темата мора да заземе неговото тематско и методолошко образложување. Значи, стоиме пред незаштитена конечност: од една страна прецизно посочување на предметот на научната експлорација, а од друга, пак, потребата за изработка на соодветни методолошки алатки (Kosowska, 1988: 28; Rekas, 2010: 9).

Во почетокот на 80-ите години на XX век, Никита Илич Толстој во воведот на веќе денес класичното дело од Лудмила Виноградова *Зимняя календарная поэзия западных и восточных Славян*, напишал: „Достаточно традиционная и в то же время актуальная тема «обрядовая поэзия и обрядовый фольклор» привлекала в последнее время внимание многих исследователей“ (Виноградова, 1982: 3). Временски определенiot пораст на заинтересираноста на истражувачите за односот **текст/устен фолклор – обред/ритуален гест** во својата основа ги имал големите обредни теории (тука и обредот на премин), ритуали, церемонии, празници, магии, зборовни магии итн. кои настанале кон крајот на XIX и првата половина на XX век. Макс Мулер, Едвард Бурнет Тејлор, Џејмс Фрејзер, Арнолд ван Генеп, Бронислав Малиновски или, пак, Виктор Гарнер, се само неколку од многуте творци на фундаментите за антропологијата, за етнологијата, за фолклористиката, за религијата и за социолошката теорија, врз кои споменатите научни дисциплини до денес ги дефинираат своите истражувачки предмети, ги конструираат методологиите и ги приспособуваат алатките. Неслучајно најпознатиот американски фолклорист, Ален Дандес, во своето програмско излагање за одбрана на фолклористиката признал: „Svaka akademska disciplina koja išta vrijedi mora imati temeljne teorijske i metodološke koncepte. Folkloristika zacijelo ima neke, ali većina od njih osmišljena je u 19. ili ranom 20. stoljeću i otad ih nitko nije unapređivao ni nadopunjavao“ (Dundes, 2010: 269). Силниот критицизам на таа оценка, сепак, е само површен. Истражувачот, во понатамашниот свој говор признал и ја нагласил непрекинатата активност на споменатите големи теории, кои сè уште, и покрај поминатите десетици години, овозможуваат разбирање на „podatke koji bi inače ostali zagonetni, pa i nedokučivi“ (Dundes, 2010: 270).

Во фолклористичките истражувања на календарската обредност, како и на животниот циклус на поединецот, својата присутност силно ја означуваат споменатите големи теории, поврзани со новите предлози за нивна употреба и ревитализација, а тоа треба посебно да се нагласи. Меѓу нив важно место заземаат фолклорните размислувања/проекти, кои го третираат **изговорениот збор/усниот текст како составен дел на обредот, на обредниот комплекс**, разбран холистички, односно како семантичка целина. Во зависност од одбраната перспектива на истражувачот, значи, прегледувањето на предметната појава (ритуал – негов вербален елемент) од

гледна точка на вербалното – збор/текст; од гледна точка на обредот (како целина затворена во времето и во просторот) или, пак, во оптиката на нивната (на зборот и на ритуалот) средба „лице во лице“, искористувани се различни методи, објаснувачки патеки и извлекувања на заклучоци. Помеѓу преземените проби на тоа поле од научната експлорација, доминираат анализи кои се **генолошки ориентирани**. Нивните автори, сместувајќи го класифицираниот жанровски зборовен фолклор во границите на обредот, конструираат заклучоци како за структурата, семантиката и обредните компоненти, така и за значењето, структурата, симболиката и композицијата на усниот текст (често во широк културен контекст и со компаратистички пристапи) (Ристески, 1960; Паликрушева, 1975; Виноградова, 1981; 1982; 2000; Clemente, 1981; Целакоски, 1984; Perić-Polonijo, 1985; Китевски, 1993; Јовановиќ, 1995; Раденковиќ, 1996; Петреска, 2002; Карановиќ, 2010; Engelking 1987; 2010; Rekas 2005; 2010; Vukmanović 2011; 2012; Коларска, 2012)⁶⁸. Обредното сместување на зборовниот фолклор, исто така, се покажува како неопходно во процесот на родовата и на жанровската класификација, која води, меѓу другото, до предлагање на (ре)дефиниција на лирските граници (Колпакова, 1962; 1977; Perić-Polonijo, 1993; 1995), како и на начинот на декодирање на обредно/обичајниот карактер на песните кои се дел и/или на придружните ритуали (Clemente, 1981; Perić-Polonijo, 1996). Служејќи се со методите за истражување искористени во споменатите работи и современиот создаден истражувачки изворен материјал, може да се определи насоката за тоа дали запишаните усни текстови од негова страна припаѓаат на ритуалните творби, формирани со помош на поетски средства, или тие се, исто така, поетски дела настанати со помош на моделирање на ритуалната реалност (Vukmanović, 2012: 188; Rekas, 2012: 22).

Ритамот на развојот, во последните повеќе од три декади во словенската фолклористика ориентирана на обредниот фолклор, во голема мера бил потпрен и сè уште е врз основите на семиотиката, а пред сè на семиотската основа на текстот и на конструкцијата на неговото значење врз основа на кодови. Така, на темелите на етнолингвистиката, настанала една од најважните – од искористуваните во фолкористичките истражувања – **теорија на обредот**, односно предлогот на **Никита Илич Толстој** (Толстој, 1995; 123-320). Осврнувајќи се на семиотскиот концепт на културниот текст на фундаменталната ритуална теорија како комуникациски акт, етнолингвистиката изработила метода која може да се искористи не само за истражување на постоечките извори (Јокиќ, 2012), туку, што е многу важно, за анализа на современата јавна обредност, која „ја карактеризира историска менливост, способност за прилагодување на уловите кои се менливи, сестраност“ (Lubaš, 2008: 26-27). Нејзиното искористување во истражувањата на современиот фолклорен материјал, од создадените извори, бара свест (земање предвид) за постоечките извори и за дотогашното знаење поврзано

⁶⁸ Се разбира, ова не е целосен индекс, туку само негов мал дел.

со истражувачките заклучоци околу појавата, која е предмет на истражувањето. Разбирањето на обредот како културен текст, којшто содржи елементи кои припаѓаат на различни кодови (Толстој, 1995: 141), заедно со механизмите за нивна анализа и конструирање на значења, овозможуваат анализа на истражувачкиот предмет во контекст на денешните важни прашања за негова театрализација и медијализација, групна меморија, фолклоризација итн. Исто така, тие овозможуваат **пренесување на точката на тежина** во анализата на обредниот фолклор од односот збор/устен текст – обред/ритуален гест на **збор – гест**. Подолу претставената анализа на таа релација во обредниот фолклор, а поточно во обредно-обичајниот празничен комплекс на идеално прилагодениот пример за Богојавление во селото Битуше претставува глас во дискусијата за (едното произлегува од другото) 1. „христијанскиот/(не)(пред)(пост)размер на црковните календарски празници”⁶⁹, кому во истражувачкиот процес фолклористите често му даваат две линии на празнување: црковна и народна; 2. пропорциите на религиозната, општествената и забавната функција на масовните празници, во која преовладуваат гласовите за доминантност на општествената и на народната функција над религиозната; 3. можноста за заклучување на постојаноста и промени во празнувањето, во кои близок ми е ставот на Марчин Лубаш и Гражина Кубица содржано во тврдењето: „Јавните церемонии не претставуваат отворање на традицијата во нејзината определена форма, туку творечко дејство, често импровизирано, кое ги менува културните содржини“ (Kubica, 2008).

1.2. Истражувачки очекувања

Прва, условно предложена детерминанта во оваа работа за анализата на односот збор – гест е дефинирањето на **истражувачкиот предмет** како специфично разбран фолклорен текст⁷⁰. Врз семантичкиот обем на тој термин се создаваат: 1. Лотмановскиот текст разбран како средена знаковна секвенца на даден систем, средена според нему соодветни правила, која поседува назначен почеток и крај, внатрешна структурална организација; структура на значенските елементи; структура дадена тука и сега; структура нагласено одградена од други структури (Lotman, 1984: 76-79; Źółkiewski, 1977: 28; Burzyńska, Markowski, 2007: 252); 2. Термин формиран врз семиолошката културна теорија: културен текст, којшто го опфаќа „секој траен текст во знаци, којшто освен тоа што поседува значење во рамките на сопствениот семиотички систем има определено значење во културниот систем“

⁶⁹ Намерно користам наводници, бидејќи таквото именување и таквиот пристап не е во согласност со моето претставувано разбирање на обредно-обичајниот комплекс на празникот.

⁷⁰ Во полската фолклористика, терминот фолклорен текст е синоним на терминот устен текст. Види, на пр.; Niebrzegowska-Bartmińska, 2007; Bartmiński, 1990; Krzyżanowski, 1965; Simonides, 1981; Burszta, 1987. **За потребите на овој труд, го проширувам семантичкиот обем на фолклорниот текст.**

(Burzyńska, Markowski, 2007: 253); 3. Заклучокот на Никита Толстој, согласно кој „сваки обред може да биде представљен како одређен текст, тј. као некакав редослед симбола, изразен помоћу обредне синтаксе“ (Толстој, 1995: 123). Значи, како предмет на моите истражувања го поставувам **обредно-обичајниот комплекс на празникот (Богојавление во селото Битуше) затворен во времето и во просторот**. Во неговата целост влегува зборовниот фолклор разбран како зборовни формули впишани во реалии кои ја создаваат ситуацијата за нивна изведба во однос на определен аудиторинум (Ługowska, 2002: 13), како и усното творештво впишано во ритуализираното однесување, потпрено врз востановеното знаење за светот и врз заеднички почитуваниот систем на вредности и верувања (Bartmiński, 1996: 11), како и врз подредувачкиот етнографски опис на гестовите/актите. Таа врска ја именувам како **фолклорен текст**, којшто во случајот на жанровското зборовно творештво е дел од обредот/обредно-обичајниот комплекс, но не го поистоветувам, односно не го ограничувам него на терминот устен текст. Вербалниот текст во вака дефинирираниот фолклорен текст го третирам еднакво со невербалниот текст и повторувам, според Јуриј Лотман, дека „суштината на ниеден од редицата содржински елементи не може да биде покажана надвор од релациите со другите елементи“ (Łotman, 1984: 54).

Истражувачката перспектива ја поставувам на ниво на обреден подмет, што значи дека во центарот на моите интереси се наоѓа учесникот во празнувањето на празникот⁷¹, тој којшто ја условува нивната постојаност и форма. Значи не се концентрирам врз корените на моменталната форма на обредно-обичајниот комплекс, не прашувам на што можат да бидат резултат одделните обредни секвенци, не го решавам прашањето за генологичните вербални текстови. Гледам на учесникот во обредот како припадник на определена религија (христијанство/православие), која се јавува како објективен факт (Sztompka, 2012: 368). За нејзините припадници, извршуваниот обред, согласно теоријата за групна меморија на религиските групи е „памтење на одреден период или одредена случка од животот на Исус“ (Halbwachs, 2008: 276), „памтење на религиската историја“ (Delacroix, 1922: 15-16). Согласновајќи се со постулатот на Морис Халбвахс и означувајќи ги празнувањата на празниците такви, какви што се во очите на верниците (Halbwachs, 2008: 275), користејќи ги заклучоците на осумте кода во кои се вбројуваат составните обредни елементи (Толстој, 1995: 142-160), комуникациската функција на обредот на Виктор Гарнер (Turner, 2010), теоријата на обредите на премин на Арнолд Ван Генеп (Genep, 2006) и заземајќи го гледиштето како учесник, ги подвлекувам текстовите на подметните обреди. Тие се разбрани како сижеа (Карановић, 2010: 141), дефинирани според хероите кои го променуваат статусот. Во нивни рамки го конструирам однос гест – збор.

⁷¹ Усп. Карановић, 2010: 141–164.

При така дефинираниот фолклорен текст и истражувачки обем, рудиментарно значење имаат **примарните извори** на кои припаѓаат резултатите од теренските истражувања, водени под раководство на Ели Луческа (Институт за старословенска култура, Прилеп). Снимањето на материјалот се одвиваше од 13 до 20 јануари 2012 година во селото Битуше и во манастирот св. Јован Бигорски. Согласно претходно претставените заклучоци, исто така, многу важни се **секундарните извори** (објавени етнографски описи, дешифриран устен фолклор, аудио и аудио-видео материјали)⁷². Примениот семантички обем на терминот фолклорен текст во овие размислувања овозможува вклучување на изворите, исто така, на литургиските текстови, а поточно на текстовите за богослужба во превод на македонски (*Богослужби* 2008), на српски и на полски јазик⁷³, како и црквенословенските оригинали (*Минеј* 1984): 18.01/18.01 – Претпразненство на Просвештение (Богојавление), 19.01/19.01 – Свето Богојавление на Господ Бог и Спасител наш Исус Христос, 20.01/20.01 – Собор на Светиот Славен Пророк, Претеча и Крстител Јован⁷⁴.

2. Фолклорен текст – чествување на празникот Богојавление

Во разбирањето/дефинирањето на празнувањето на празникот, а потоа и во комплексот на однесувања од ритуален карактер како текст („еден заеднички текст“; „симболичен групен текст“ (Connerton, 2012: 108,109)) е впишано тоа што веќе претходно беше сигнализирани со теоријата за групна меморија на религиските групи, во концепцијата на **меморијалните церемонии** (commemorative ceremonies) (Connerton, 2012; Halbwachs, 2008; Assmann, 2008; Goff, 2007). Тие се разликуваат „на тлото на сите други ритуали, затоа што на непосреден начин се однесуваат на лица и на случки со првичен карактер како митски или историски (...). Ги карактеризира ритуалното повторување“ (Connerton, 2013: 128). Христијанската меморија се пројавува пред сè во меморизирањето на Исус, преку литургиската година (Goff, 2007: 125). Согласно со таа теорија може да се преземат проби за повторно откривање на церемонијата, преку нејзиното сместување во соодветен историски контекст, разбрана како прилика во која што тие биле значајни за животот (Connerton, 2012: 110). Сепак, би сакала јасно да нагласам дека не мислам притоа на реалното случување набљудувано од

⁷² Списокот на извори се наоѓа на крајот од трудот.

⁷³ Превод на полски јазик: <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-17-objawienie.pdf>. Досега не е објавена печатена верзија од предовот на Минејот. На полската страна <http://www.liturgia.cerkiew.pl>, во рубриката преводи (пол.: tłumaczenia) се наоѓаат одбрани (многубројни) преводи на литургиски книги. Автор на сите преводи е д-р Хенрик Папроцки. Наведената веб-страница е официјална страница на Православната парохија св. Архимандрита Григорија Перадзе (Варшава). Сите преводи официјално ги потврдила и ги прифатила Полската автокефална православна црква.

⁷⁴ Истите извори се искористени [во:] Ренкас, 2013.

луѓето и прекажувано во црковната традиција. Меморијата, која функционира реконструктивно, не го втелува минатото како такво. „Автентична и потпрена врз непосредниот контакт, групната меморија на (...) се ограничила (...) на т.н. *loggia*, на приказните, на поговорките или на сентенциите за Христос. Биографското анализирање почнало подоцна, кога престанало да се верува во задоцнетата апокалипса. Тогаш запамтената *loggia* е вградена во биографските епизоди, а со самото тоа во времето и просторот“ (Assmann, 2008: 57). Во случајот со празникот Богојавление тоа е Исусовото крштевање во реката Јордан и појавувањето на Светата Троица. Текстот на тоа линеарно „случување“ за потребите на опишуваниите истражувања е реконструиран врз основа на библиското и на литургиското прекажување. Неговата форма е подредена на обредните фази, преку кои преминува менувачкиот статус на подметот. Со помош на трите реторски форми за отворање (календарска, зборовна и формата на гест), минатите случувања во секоја година повторуваниот текст при празнувањето на празникот (ритуалните дејства) стануваат не дневник/споменар, туку „отелотворен култ во животот“. (Connerton, 2012: 143). Пробата за поврзување на избраните елементи на зборовната реторика и реториката на гестот на случувањата од минатото и нивното празнување, односно отелотворениот култ, е основната конструкција на сликовното претставување на односот збор – акт/гест. Обредно-обичајниот комплекс на Водици ја покажува не само постојаноста со минатото, туку на посреден начин ја изразува таа постојаност. Неговата прилично сложена структура идеално им се поддава на механизите на ритуалното отворање на приказните „за верувањата од минатото на доволно комплициран начин, за да може да почне извршувањето на повеќе или помалку неменливите секвенции од формалните дејства и искази“ (Connerton, 2012: 100).

2.1. Првичен текст – Господово крштевање

Доколку го сметаме библискиот и литургискиот текст за Господовото крштевање како првичен (линеарно случување) и ако го анализираме раскажувањето за настанот исклучиво преку категоријата фабула, можеме во него да одделиме два главни индивидуални лика: Исус и Јован Крстител. Активирајќи го, сепак, обредниот механизам на премин на Арнолд ван Генеп, за обреден предмет може да се определи само Јован Крстител, чиј премин по себе предизвикува промени на статусот кај целото човештво. Исус немал потреба од крштивка; ја примил, за на светот да му овозможи спасение: „Исус, (...) немајќи потреба да се крсти, телесно доаѓа на јорданските води, сакајќи да ги просветли оние што се во темнина“ (5 јануари, вечерна, стиховни стихити, глас 6; *Богослужби*, 2008: 883). Значи, крстејќи го Христос, Јован ја крштева *de facto* целата човечка природа, а во неа се крштева и самиот себеси.

2.1.1. Текст за Јован Крстител

2.1.1.1. *Fiat* – предизвикувачка моќ на човечкиот збор

Конструктивна улога во воведувањето на Јован Крстител во фазата исклучување има зборот: изговарање на божиот збор, повикувајќи го во пустина: „Божјото слово дојде до Јована, синот Захаријев, во пустината“ (Лк 3, 2); „По заповед на Бога, сега (Јован) Претеча доаѓа од пустината на Јордан“ (5 јануари, вечерна, песна 4; *Богослужби*, 2008: 885). Премолчена преку библискиот и преку литургискиот приказ, вербалната форма на согласност на Крстителот на тоа повикување се отсликува во неговата „моментална реакција во извршувањето на дејствата определени од Бог како први по слушањето на зборовите: „И тој одеше по целата страна околу Јордан и проповедаше покајно крштевање за проштевање на гревовите“ (Лк 3, 3). Ако се погледне на местото на иконата на Јован Крстител на иконостасот, јасно се гледа поврзаноста со местото на сместување на иконата на Богородица. Истата таква поврзаност ја има и во зборот *fiat*, чија форма, во случајот на Марија, ни ја прикажуваат Евангелистите: „Еве ја Господовата слугинка, нека ми биде според твојот збор!“ (Лк 1, 38). Нејзината *fiat*, односно нејзината согласност, го активира процесот на отелотверување на Бог, слично како и согласноста на Јован Крстител за човековото спасение⁷⁵. Тоа е „функционирачки збор“ (Malinowski, 1987), којшто врши определено влијание врз односот/активноста на човекот „во моментот, кога на силата на изговорувањето на определениот збор доаѓа до нему соодветниот факт“ (Connerton, 2012: 124). Зборот кој има влијание врз реалноста, има предизвикувачка функција, овозможува втелување на Бог и спасување на човекот. „Активноста се одвива во изразувањето и преку него“ (Connerton, 2012: 124), а карактерот може да се спореди со поврзувањето на согласноста на Богородица и Јован Крстител за божиот збор. Тој (божиот збор) им претходи на реакциите на луѓето, но, исто така, претпогала и предизвикува, а тоа има смисла, доколку на него има одговор во вид на збор/човечки гест.

Фазата на исклучување на Јован Крстител го опфаќа неговото учење, крштевањето (не од гревовите, туку од нечистотијата на телото), како и формирањето на групен приказ односно настанот од јавен карактер, кој треба да се случи. „Глас на еден, кој вика во пустината: Пригответе пат за Господа, израмнете ги Неговите патеки!“ (Лк 3, 4). Јован Крстител повикува на заеднички труд во правењето пат за Господ, за подоцна сите народи да можат да го дочекаат спасението. Ова навраќање и отворање во вид на култ има **општествен** размер, а не индивидуален. Во првичниот текст, Господ им приоѓа **на луѓето**, а не на одреден човек, кој сам ја подготвува Господовата

⁷⁵ Ели Луческа забележува важна зависност поврзана со популарноста на култот за Богородица и за Јован Крстител во Македонија и во православната црква воопшто: „покрај култовите на другите светци, и култот на св. Јован Крстител, еден од најпопуларните светци во целиот христијански свет и со најмногу празници по св. Богородица“ (Луческа, 2010: 139).

патека. Тоа е возможно само како резултат на работата и на напорот на многумина: „И секое тело ќе го види Божјото Спасение!“ (Лк 3, 6).

Исус, кој доаѓа на реката Јордан, ја завршува фазата на исклучување на Јован Крстител, којшто преку дијалог со Исус и преку физичката блискост со Него, почнува да влегува во посреден контакт со *sacrum*. „Големиот Дожд доаѓа во јорданските води, сакајќи да се крсти по тело“ затоа Јован, по ислушувањето на молбата, се чуди, не се согласува: „Како ќе Те крстам Тебе (...) ? Како ќе ја положам мојата рака на главата од која трепери вселената“ (5 јануари, утрена, глас 1; *Богослужби*, 2008:893). Стравот, којшто го чувствува, не му овозможува рационално функционирање. На барањето на Исус да го крсти, со несогласување Му одговара: „Зошто ми заповедаш да извршам нешто кое ги надминува моите сили? (...) Блокиран сум од секаде и не знам кај да побегнам“ (7 јануари, вечерна, стихитри на Јован Претеча, глас 1; *Богослужби*, 2008: 976). Борбата на зборови, сепак, трае и понатаму. Исус ги слуша аргументите на Јован и пробува уште еднаш да го убеди: „на Крстителот, кој трепереше, му вика: Подај ја твојата рака и допри се до Мојата глава, и стравот отстрани го“ (5 јануари, утрена, песна 5; *Богослужби*, 2008: 895).

Стравот на Јован го има својот извор во: 1. убеденоста за конечноста за изговарање зборови кон Исус, кои го чинат актот на крштевање (кои го тераат на размислување), како и во 2. мислата дека Исус пред него ќе ја наведне главата, односно ќе го направи ритуалниот однос што означува подреденост. Во изразувањето и преку изговарањето, заедно со определениот однос/гест/движење се врши крштевање. Тоа значи дека крштевајќи го Исус, тој би морал да изговори зборови кои во лиминалната обредна фаза му се својствени само на Бог/божеството. Тоа ги надминува неговите можности на поимање; таквата можност за Јован се јавува како ирационална. Но, Исус го карактеризира односот на активно слушање, односно на вистинско учество „во заедничкиот акт на посебноста“ (Freudenberg, 2009: 250). Затоа Тој се надоврзува на односот кој е задолжителен за човекот во контактот со *sacrum*, односно на молчењето. На тој начин започнува за Јован фазата на премин, нејнесигурната, но и најкреативната.

2.1.1.2. Молчење – Зборот на Светата Троица

Зборовната борба меѓу Исус и Јован ја завршува *fiat-om* на Крстителот, повикан од зборовите на Исус: „Не барам од тебе, Крстителу, да ги обиколуваш пределите! Не ти велам: Што им зборуваш на беззакониците и како ги учиш грешниците, туку само **крсти Ме молчејќи**, и очекувајќи ги плодовите на крстението“ (5 јануари, утрена, кондак на претпразненство, глас 4; *Богослужби*, 2008: 898). Формата на ритуалот, неговата визуелна форма, која е отворена во меморијалната церемонија, ја утврдува Исус во литургискиот текст, односно Тој во зборовите упатени до Јован дефинира – користејќи го јазикот на Никита Толстој – елементи кои припаѓаат на обредните кодови: акционарни, предметни, вербални, персонални и

локативни. Од друга страна, догматската смисла на извршеното крштевање го олицетворува покажувањето на Светиот Дух, како и зборувањето на Првата Личност од Светата Тројца. Исус ја наведнува главата пред Јован, над која молчаливиот Крстител ја става раката. Во гестот во кој Бог му се поддава на човекот и во актот на молчење „глас од небесата говореше: „Овој е Мојот возљубен Син, во Кого Ми е милината!“ (Мт 3, 17).

2.1.1.3. Радост – исполнето ветување

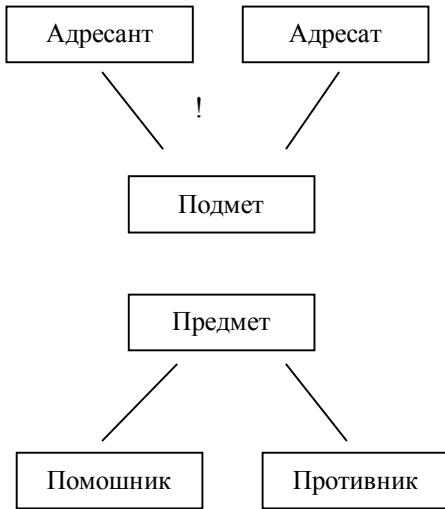
Излегувањето на Исус од Јордан, за Јован и за целото човештво значи почеток на живот во нов статус. Сепак, спротивно од луѓето кои сите ја добиваат можноста за спасение, односно за изедначување со старата заедница, Јован е издигнат до рангот на: Погolem од сите пророци. „Поради ова [благодарение на крштевањето на Исус] ќе примиш достоинство што го немаат ни ангелите, оти ќе те направам поголем од сите пророци. Од нив ниту еден не Ме виде јасно, туку во праслики и сенки, и загатки. А ти Ме виде како стојам пред тебе, зашто дојдов да го спасам првосоздадениот Адам“ (5 јануари, утрена, кондак на претпразненство; *Богослужби*, 2008: 898-899). Одговарајќи со чин на божјиот збор и овозможувајќи почеток на фазата на исклучување, како и среќниот премин преку лиминалната фаза, благодарение на молчењето, што значи отворање кон и слушање на божјиот збор, на влегување во контакт со Бог, овозможува избив на радост карактеристична за агрегацијата: „Развесели се сега, Јордане, и ликувај! Јоване, заиграј! Цела вселено, радувај се! Ете, Христос се јави, и се соблекува, и се крштева, облекувајќи го човештвото во одежда на нераспадливоста“ (5 јануари, утрена, песна 9, глас 1; *Богослужби*, 2008: 903).

2.2. Текст втемелен во животниот култ⁷⁶

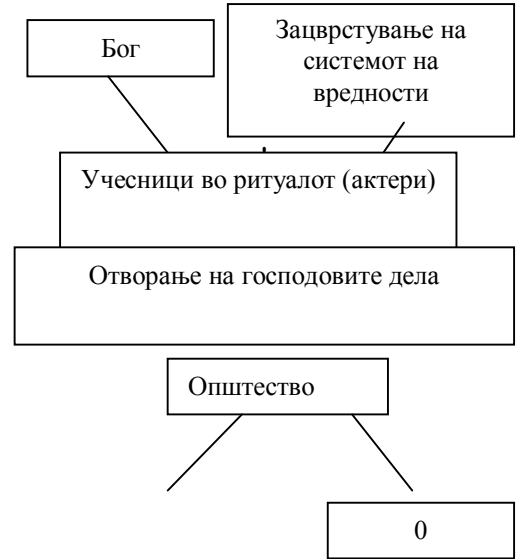
Погоре претставуваниот текст, односно претпоставените случувања (Connerton, 2012: 101) се запаметени во форма на празнување на празник, комплекс од последователни ритуали, обред со кодови кои го декодираат него (Толстој, 1995). Начинот на кој „се случува“ преминувањето во обредно-обичајниот комплекс на Богојавлението во селото Битуше ја отсликува истата обредна шема. За поголема јасност, подобро е да се употребат фабуларните шеми на Алгирдас Жулиен Грејмас (изработени според фабуларните шеми на Владимир Проп)⁷⁷. Шемите на Грејмас ги поврзувам со претпоставените случувања, а ритуалната шема со формата на неговото запаметување, односно со празнувањето на празникот.

⁷⁶ Етнографски опис на Водици во селото Битуше: види, на пр.: Фиданоски, 2006.

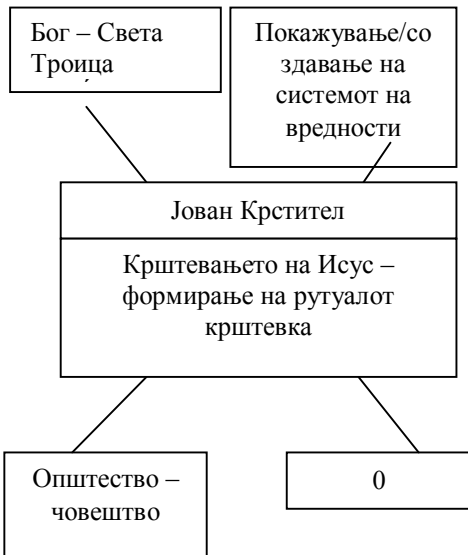
⁷⁷ Инспирација за искористување на таа шема е работата на Елена Новик (Nowik, 1993) и на Хенрик Јуроковски (Jurkowski, 1998).



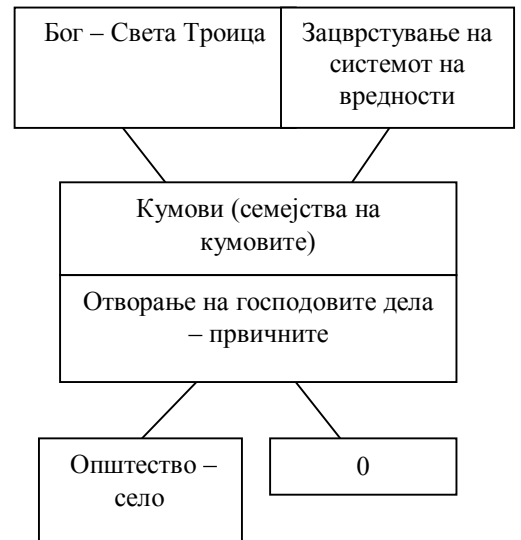
Шема бр. 1: Фабула



Шема бр. 2: Ритуал



Шема бр. 3: Првично Исусово Крштевање



Шема бр. 4: Празнување на Крштевањето во селото Битуше

Местото на Јован Крстител го зазема кумот, но отворањето на бојките чинови е возможно благодарение на претходното извршување на тоа што Исус прекажал. Галаба Паликрушева подвлекува: „кумот е по верувањето директен претставник на Бога, т.е. тој е самиот негов претставник Св. Јован” (Паликрушева, 1975: 65). Задачата која тој ја има за исполнување е да ги изврши чиновите на Јован Крстител и на тој начин да ѝ овозможи на целата заедница добивање дарови од крстената природа, односно можност за спасение.

2.2.1. Текстот на кумот

2.2.1.1. Согласност – давање ветување

Фазата на исклучување започнува со кумовите (двајца; 31 јануари, Танасовден, пред Царските двери на црквата „Св. Архангел Михаил“) и нивните најблиски, заедно со давањето на нивното ветување, дека „го земаат новото кумство” (ВН550044), т.е. „даваат збор дека наредната година „ќе го земаат крстот“, односно ќе бидат носители на селското кумство” (Луческа, Ренкас, 2013). Во славењето учествуваат и жителите на селото кои го слушаат даденото ветување и им честитаат на новите кумови: „Се собираат сабајле во црквата на свети Атанасија, во црквата Архангел Михаил, се собираат луѓето и нормално си одат. (...) И мажи и жени, сите, и тој што ја отвора црквата [кога ќе се соберат сите] прашува кои се новите кумови за наредната година. (...) И тие креваат рака и се пријавуваат“ (ВН550044). „Се пријавуваат новите кумови во црквата и таму останатите луѓе им честитаат” (ВН550045). Фима Атанасовска и Владимир Боцев, давањето ветување го окарктеризираат како „таканаречена вербална магија, односно обврска за најдоследно почитување на *дадениот збор* чие заобиколување е незамисливо“ (Анастасовска, Боцев, 1992: 99). Во светло на случувањата, кои овој празник треба да ги овековечи, кумовите му ветуваат на Бога, велат *fiat*. Разликата е меѓу согласноста на човекот во комуникацијата со другиот, додека комуникацијата на кумовите со Бога не предвидува можност за одвраќање. Тоа ја отвора фазата на исклучување од која нема враќање. Истото се изразува, секако, со силно формализираниот ред за славење на Водици во Битуше, кој дополнително треба да оневозможи евентуална човечка желба за откажување. Моментот на вербализација на согласноста ги исклучува кумовите од дотогашниот статус и определува нови обврски. Фазата на исклучување за нив е долга и соодветна на тежината на задачите, кои тие треба да ги исполнат. Користената реторика на изговорениот збор и извршениот гест ја става на плеќите на кумот одговорноста за целата селска заедница.

Дојдениот на Јордан, Исус, почнува разговор со Јован, чиј ефект треба да биде согласност на светецот да го крсти Исус. Тој дијалог, литературно оформен за литургиска потреба, отворан е во вид на вербализирани песни кои ги пеат жените кога се враќаат со бокали полни со вода (семејствата на старите и на новите кумови; полноќ 13/14 јануари), кои по враќањето дома ја додаваат во тестото за леб, не престанувајќи да пеат:

Добре ми дојде свети Јоване.

Добре те најдов, еј нови куме.
Не уплаши се, ток зарадви се.
Сам свети Јован заире носем.
Заире носем бела пченица.
Бела пченица, ведро ракија.
Ведро ракија, две ведра вино.
Две ведра вино, крава јалова. (МВИ 2667)

Во содржината на таа песна нема соменеж дека разговорот е помеѓу новиот кум и Јован Крстител, којшто го поддржува и му дава утеха, исто како што првично Јована го поддржувал Христос и луѓето. Браќајќи се кон релацијата збор – акт/гест треба да се стави акцент врз тоа какви активности ѝ се придружуваат на споменатата песна. Присетувајќи се на карактерот на дијалогот меѓу Исус и Јован, директно допирливо станува повторувањето на разговорот, којшто го „прекажуваат“ литургиските текстови (прв и четврт стих). Христос, водејќи дијалог со Јован, го убедува да не се плаши, бидејќи на целиот свет (макро перспектива) селото (микро перспектива) му носи спасение. Кумот, кој го заменил Јован во обредната шема, односно Јован извршил чин, кој сега кумот го повторува, разговарајќи со Јован ги користи зборовите од песната, на истиот начин како што Јован разговарал со Исус. Значи, започнува делот поврзан со влегувањето во лиминалната фаза: Христос стигнал на реката Јордан – жените со семејствата на кумот збираат вода во бокали, месат тесто за леб, а по вадењето на лебот од печките, пеат:

Еребичице, препеличице,
Високо леташ, све поле гледаш.
Све поле гледаш, назад се враќаш.
Назад се враќаш, на куќи слагаш.
На куќа слама во куќи слава. (МВИ 2667)

Во отворањето на литургискиот дијалог се менуваат актерите. Со Јован/Бог не разговара веќе кумот, туку жените во неговото семејство и дојденците кај нив на честитање на кумство и учесниците во процесот на месење и на печење леб. Водата сè уште не е посветена (бидејќи не започнал периодот на премин) и претставува повторување на водата во која Јован Крстител ги крстел луѓето, пред да се појави Исус на реката. Тој крстел со вода која немала исцелителна моќ, но имала моќ на активно приготвување за доаѓањето на Господ. Изворот на прочистувањето и новиот живот поврзан со симболичниот еквивалент на растечкото тесто (лебот) – размножување и печка – матка (Dundes, 2010: 271) стојат наспрема зборовите: „Спасителов Претечо, цвету од неплодна (мајка)“ (7 јануари, вечерна; *Богослужби*, 2008: 976). Дијалогот со Јован Крстител (роден од неплодна мајка во поодминати години) за време на принесувањето на вода и на месење на тестото, го водат жените. Зборовите ја објаснуваат аналогијата на извршуваниите активности, за да може тој што слуша (светец/Бог) да разбере, да ја открие скриената намера во нив. Реториката на повторување на спецификата на раѓањето на Јован

Крстител ја карактеризира силната врска со женственоста – плодноста, која во машкиот текст добива есхатолошки размер⁷⁸.

2.2.1.2. Молчење – контакт со *sacrum*

Молчењето на Јован Крстител за време на посредниот контакт со Христос и слушањето на бојните зборови/појавувањето на Светата Троица е повторување со молчењето на кумовите и мажите кои ги придружуваат за време на одењето до манастирот Св. Јован Бигорски. Ноќта, 17 спроти 18 јануари, во 22:00 часот, тргнуваат од селото испраќани од жените, кои се простуваат со зборовите:

Збогум со здравје свети Јоване.

Ноќ те праќа, рано те чека.

Рано те чека силново село.

Силново село, силно и весело. (МВИ 2668)

Започнува лиминалната фаза, кога обредниот подмет мора да помине преку ноќта („Ноќ те праќа“ – типична фигура на патот на лиминалната фаза) бидејќи: „рано те чека“. „Без обзира на то да ли се негов пут разматра у фазно-обредним категоријама или се пристапа теолошкој анализи, кум долази у контакт са оностраним. Од изласка из села до тренутка повратка, он је без статуса, не припада том селу, изведен је из неџа, налази се између, обележен је светошћу. Налази се у опасном простору. Отвара му се канал у времену, приступ у *sacrum*“ (Ренкас, 2013). Молчењето на кумовите е одраз на молчењето на Јован Крстител; тишината и темнината во ноќта овозможуваат да се слушне гласот на Бога. Молчењето не е само израз на страв, туку и отворање на дијалог во кој двете страни заемно се слушаат. Молчењето овозможува духовно отворање, кое станува врска меѓу зборот и гестот кој го предизвикува.

Враќајќи се од манастирот со посветена вода и стигнувајќи до границата на селото, на мажите им „се враќа“ гласот и пеат *Во Јордање*. Со зборовите на оваа песна завршува фазата на премин. Со нејзина помош ги информираат жените, кои чекаат, дека ја извршиле дадената им задача и дека исто како Јован Крстител во однос на целото човештво, и тие во однос на целото село, за секого осигурале остварување на спасението. Секому, кој сака, кој ги слуша нивните зборови (кој ги чека) и кој ќе ја наведе главата пред нив (и ќе го бакне крстот), ќе прими од нив благослов.

2.2.1.3. Радост – исполнето ветување

Фазата на агрегација е исполнета со мноштво изговорени зборови (во вид на поздрави, благослови и песни), како и ритуални активности⁷⁹.

⁷⁸ Прашањето за жените како носителки на празникот и нивното поврзување со Јован го разгледувам во еден друг труд, кој е во фаза на создавање.

⁷⁹ Истите се претставуваат скратено на следниов начин: Од тој момент, во текот на целиот ден, кумовите одат од куќа до куќа, го благословуваат секое домаќинство и секој човек кој ритуално ја наведува главата пред кумот и го бакнува крстот. Во секоја куќа се пречекувани со јадење и со ракија, а учесниците во поворката ја пеат *Во Јордање*. На крајот (по поминувањето на скоро 100 куќи отворени за таа прилика),

Природата на односот збор и дејство/гест е поистоветување на карактеристиките на односот меѓу нив и оние првичните. Јован станал најважниот пророк, а кумот ја добива почитта од луѓето; финансиските трошоци, истрајните и одличните подготовки, начиниот на дочекување на гостите, бројот на кумстарките – сè е броено и сумирано. Меѓу кумовите доаѓа до дијалог и до ривализација: кој бил подобар, кој имал поголема наклонетост во селото, кој подобро бил подготвен, а зборувајќи со јазикот на групната меморија, и кој подобро го отворил оригиналот, кој подобро го актуализирал. На тој начин се повторува агрегациското исполнување на ветувањето, кое Исус му го дал (во литургискиот приказ) на Јован. Отелотворување на најголемиот од сите пророци во церемонијата на обредите кои го сочинуваат обредно-обичајниот комплекс на празникот Богојавление во селото Битуше е тој кум, кој победил во ривализацијата.

3. Заклучоци

Едно од најважните нивоа на анализа во истражувањата на обредниот фолклор во ритуалниот контекст е зависноста на зборот и, поточно, на текстот на песните/благословите/пораките и ритуалниот гест, кој е, исто така, создавател. Достигнатите истражувачки резултати на тоа поле јасно кореспондираат со концепцијата на зборот според Бронислав Малиновски, според која: „Значењето на апсолутно сите зборови произлегува од физичките искуства“, а тоа што е вербално, произлегува од „практичното познавање на предметот“ (Rakoczy, 2012: 137). Се појавува прашањето за природата на односот меѓу зборот (жанровски независен) и дејството/гестот (без да му се припишува ритуална категорија), кој стои во неговата основа. Еден од предлозите за изнаоѓање на тоа „практично познавање на предметот“ / „физичко искуство“ нуди теоријата на културната меморија, т.е. поточно меморијалната церемонија. Нејзиното искористување (очигледно делумно) во анализата на празнувањето на Исусовото крштевање во селото Битуше (на избран материјал, избран при исцрпна селекција) покажа дека врската, која одлучува за природата на предметната релација е **слушањето разбрано како акт/дејство**. Зборот навидум го надвјасува дејството, но *de facto* тоа е

крстовите се оставаат во црквата Св. Архангел Михаил, а по завршувањето на литургијата, со крстовите, иконите и црквените бајраци се оди со свештеникот на река (Битушка река), пеејќи *Крсти носиме бога молиме*, каде се врши второто посветување на водата и фрлањето на врзаните крстови во реката. Потоа, што е карактеристично само за Битуше, жените играат оро „со табли и со обредни лебови“, а монахот ги враќа крстовите и им ги предава на кумовите. Повторно се повикува целото село на богат ручек, овој пат со учество и на монасите. Пред да се почне со јадењето, се пее песната *Јадете, тијте, веселите се*. На 20 јануари, на празникот на Јован Крстител, главна обредна активност е одењето кај другиот постар кум („со подарок“) и во куќата во која живее, барем само за време на празникот, кај мажот кој се вика Јован. Последната етапа од обредот е планирана за 31 јануари, односно кога е официјалното преземање на кумството од страна на новите кумови.

впишано како неопходно уште пред вербализацијата. Од друга страна, зборот, сепак, функционира само кога другата страна се оддава на таа активност, кога слуша, кога води разговор. Зборот е повикување со говор на животот и самиот живот повикува (Freudenberg, 2009: 249), но без актот на слушање нема можност за водење на дијалог. Врз дијалогот, разбран како зборување – слушање/молчење е изграден скелетот на линеарно подредените „настани“ на Исусовото крштевање и врз дијалогот е потпрено неговото отворање во вид на обредно-обичаен комплекс како меморијална церемонија во селото Битуше. Право на обредните однесувања, значи, се изговорените зборовни однесувања од прагматичен аспект. Конструкцијата на празнувањето на празникот, исто така, е заснована врз комуникацијата сфатена како визуелна (актерите меѓу себе, актери – публика) и како трансцендентална (учесници – Бог). На така разбраниот дијалог со експонирано значење на заемното слушање (во молчење), кое го условува разговорот, во христијанската теологија е потпрена целата историја на спасението.

Анализирањето на обредниот празничен комплекс, кој според зборовите на Пол Конертон, ја сместува календарската реторика во категоријата на меморирање/запаметување, која во убедувањата на верните славеници се реализира во чест на случувањата од минатото, изнудува од истражувачот слушање на „аргументите“ од многу страни, често спротивни. Затоа би сакала уште еднаш да нагласам дека презентираниите анализи во овој текст и текот на истражувањето претставуваат единствено проба, бидејќи „текстот како целина, може да биде разгледуван од различни страни, а никогаш од сите истовремено“ (Ricoeur, 1989: 164).

Превод од полски:
Звонко Димоски

Литература:

Assmann, Jan. 2008. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Przekład Anna Kryczyńska-Pham, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Bartmiński, Jerzy, 1990. *Folklor – język – poetyka*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Bartmiński Jerzy, 1996. *Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. I. Kosmos. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej. Instytut Filologii Polskiej.

Burzyńska, Anna, Markowski, Michał Paweł. 2007. *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków, Wydawnictwo Znak.

Виноградова, Людмила Николаевна. 1981. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянските

паралели). *Славјански и балкански фолклор. Обряд. Текст*, Москва, Издање НАУКА.

Виноградова, Людмила Николаевна. 1982. *Зимња календарна поезија западних и источних Славјан. Генезис и типологија кољодовања*, Москва, Издање НАУКА.

Виноградова, Людмила Николаевна. 2000. *Народна демонологија и мифоритуална традиција*, Москва, Индрик.

Gennep, Arnold. 2006. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Przełożyła Beata Biały, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Goff, Jacques. 2007. Przekład Anna Gronowska i Joanna Stryczyk, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Delacroix, Henri. 1922. *La religion et la foi*, Paris, Librairie Fèlix Alcan.

Dundes, Alan. 2010. Folkloristika u 21. stoljeću. Prevela Maja Tančik. *Folkloristička čitanka*, uredile Marijana Hameršak i Suzana Marjanić, Zagreb, AGM.

Żółkiewski, Stefan. 1977. Przedmowa. *Semiotyka kultury*. Wybór i opracowanie Elżbieta Janus i Maria Renata Mayenowa, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Јокић, Јасмина. 2012. *Краљичке песме. Ритуал и поезија*, Београд, Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Jurkowski, Henryk. 1998. Lalki w rytuale. *Polska sztuka ludowa – Konteksty*, 52, 2.

Карановић, Зоја. 2010. *Небеска невеста*, Београд, Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Китевски, Марко. 1993. Водичарски обичаји, веровања и песне од Дебарца (Охридско). *Македонски фолклор*, XV, 29-30.

Колпакова, Наталија Павловна. 1962. *Русска народна бытовая песня*, Москва-Ленинград, АН СССР.

Колпакова, Наталија Павловна. 1977. *Песни и люди: о русской народной песне*, Ленинград, Наука.

Kosowska, Ewa. 1988. Z problemów kultury ludowej – rys genealogiczny. *Z problemów badania kultury ludowej*. Pod redakcją Tadeusza Kłaka, Katowice, Uniwersytet Śląski.

Krzyżanowski, Julian. 1965. (red.). *Słownik folkloru polskiego*, Warszawa, Wiedza Powszechna.

Kubica, Grażyna. 2008. Tradycja, krajobraz i nowa lokalność. Kulturowa historia tworzenia publicznych rytuałów w śląskiej społeczności. *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*. Pod redakcją Grażyny Kubicy i Marcina Lubasia, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Левингтон, Ахилл Григорьевич. 1982. Нека општа изучавања свадбеног обреда. *Расповник*, IX, 31.

Lubaś, Marcin. 2008. Wprowadzenie. Tradycja a zmiana społeczna. *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny*

antropologii społecznej. Pod redakcją Grażyny Kubicy i Marcina Lubasia, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Луческа, Ели. 2010. *Култот на христијанските светци во Македонија. Историја и традиција*, Прилеп, ЈНУ Институт за старословенска култура.

Луческа, Ели и Ренкас Јоанна, „Добре ми дојде свети Јоване – Водици во селото Битуше”. *Balkański folklor jako kod interkulturowy. II*. Vesna Petreska i Joanna Rękas, red. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2013.

Łotman, Jurij. 1984. *Struktura tekstu artystycznego*. Przełożyła Anna Tanalska, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Ługowska, Jolanta. 2002. Tekst a gatunek. *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*. Pod redakcją Adriana Maniecki i Violetty Wróblewskiej, Toruń, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Malinowski, Bronisław. 1987. *Ogrody koralowe i ich magia*. Przełożyła Barbara Leś, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława. 2007. *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnologicznej*, Lublin, Wydawnictwo UMCS.

Nowik, Elena. 1993. *Szamanizm syberyjski. Obrzęd i folklor. Próba porównania struktur*. Przełożyli Irena Borowik, Lucyna Parczewska i Andrzej Szyjewski, Kraków, Nomos.

Паликрушева, Галаба. 1975. Кумството и побратимството на свети Јован. *Македонски фолклор*, VIII, 15-16.

Perić-Polonijo, Tanja. 1985. Koleda – tekst u ophodu. *Dani hrvatskog kazališta*, XI.

Perić-Polonijo, Tanja. 1993. The functions of oral lyric poems. A contribution to the classification. *Narodna umjetnost*, 30.

Perić-Polonijo, Tanja. 1995. The levels of classification. Oral lyrical poems classification according to the record and function. *Narodna umjetnost*, 32/1.

Perić-Polonijo, Tanja. 1996. Oral poems in the context of customs and rituals. *Narodna umjetnost*, 33/2.

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

Раденковић, Љубинко. 1996. *Народна бајања код Јужних Словена*, Београд, Балканолошки институт САНУ.

Rakoczy, Marta. 2012. *Słowo – działanie – kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego*, Warszawa, WUW.

Rękas, Joanna. 2005. *Obrzędowo-obyczajowy kompleks serbskiego tradycyjnego wesela i jego werbalne manifestacje*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.

Rękas, Joanna. 2009. Prawosławne pojmowanie zbawienia. *EPLIS. Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku*, XI (XXII), 19-20 (32-33).

Rękas, Joanna. 2010. *Narodziny. Rzecz o serbskiej obrzędowości i literaturze ludowej*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.

Ренкас, Јоана Ј. 2013. Између *chronosa* и *kairosa*. Процес придавања времену одлика светости на примеру обредно-обичајног комплекса празника Богојављења у селу Битуше у западном делу Македоније. *Време, вакат, земан. Зборник радова*. Уредник Лидија Делић, Београд, Институт за књижевност и уметност (у процесу публикације).

Ристески, Милан. 1960. Од фолклорното богатство на Мариовскиот крај. *Стремеж*, VI, 1-3.

Ricoeur, Paul. 1989. *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Przełożyli Piotr Graff i Grażyna Rosner, Warszawa,

Simonides, Dorota. 1981. Folklor słowny. *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. t. II, Maria Biernacka et al. (red.), Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Sztompka, Piotr. 2012. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków, ZNAK.

Freudenberg, Olga. 2009. *Semantyka kultury*. Danuta Ulicka, (red.), Kraków, Universitas.

Halbwachs, Maurice. 2008. *Społeczne ramy pamięci*. Przełożył Marcin Król, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Halbwachs, Maurice. 2008. *Społeczne ramy pamięci*. Przełożył Marcin Król, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Целакоски, Наум. 1984. *Дебарца. Обреди, магии и обредни песни*, Скопје, НИО „Студентски збор”.

Clemente, Pietro. 1981. Maggiolata e Segala-vecchia nel senso e nel grossetano. Note sulla festa. *FESTA. Antropologia e semiotica*. A cura di Carla Bianco e Maurizio Del Ninno, Firenze, Nuova Guaraldi Editrice.

Connerton, Paul. 2012. *Jak społeczeństwa pamiętają*. Przekład Marcin Napiórkowski, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Извори

Необјавени

(МВИ 2667): Видео снимка. Место на снимање: Битуше, јануари 2012. Информатор: Љупка Рафајловска, родена 1950 година во селото Битуше. Истражувач: Ели Луческа, Јоана Ренкас. Архива ИСК – Прилеп. МВИ 2667. Дешифрирано.

(МВИ 2668): Видео снимка. Место на снимање: Битуше, јануари 2012. Информатор: Љупка Рафајловска. Истражувач: Ели Луческа, Јоана Ренкас. Архива ИСК – Прилеп. МВИ 2668. Дешифрирано.

(МВИ 2669): Видео снимка. Место на снимање: Битуше, јануари 2012. Информатор: Љупка Рафајловска. Истражувач: Ели Луческа, Јоана Ренкас. Архива ИСК – Прилеп. МВИ 2669. Дешифрирано.

(ВН550044): Аудио снимка. Место на снимање: Битуше, јануари 2012. Информатор: Донка Кировска, родена 1942 година во селото Битуше. Истражувач: Ели Луческа, Јоана Ренкас. Архива ИСК – Прилеп. ВН550044. Дешифрирано.

(ВН550045): Аудио снимка. Место на снимање: Битуше, јануари 2012. Информатор: Донка Кировска. Истражувач: Ели Луческа, Јоана Ренкас. Ахрива ИСК – Прилеп. ВН550045. Дешифрирано.

(ДЕМ 656): Аудио снимка. Место на снимање: Битуше, 06.04.2007. Информатор: Валентина Ивановска, родена 1983 година во Скопје. Истражувач: Искра Геразова. Архива ИЕА – Скопје. ДЕМ 656. Дешифрирано.

(ДЕМ 657): Аудио снимка. Место на снимање: Битуше, 07.04.2007. Информатор: Љупка Рафајловска. Истражувач: Искра Геразова. Архива ИЕА – Скопје. ДЕМ 657 ИЕА Скопје. Дешифрирано.

(ДЕМ 658): Аудио снимка. Место на снимање: Битуше, 07.04.2007. Информатор: Љупка Рафајловска. Информатори: Маријана Рафајлоска, родена 1980 година во Битуше. Истражувач: Искра Геразова. Архива ИЕА Скопје. ДЕМ 657. Дешифрирано.

(ДЕМ 659): Аудио снимка. Место на снимање: Скопје, 01.07.2007. Илија Милошевски, роден 1954 година во Битуше; Рајна Ивановска, родена 1956 година во Битуше. Истражувач: Искра Геразова. Архива ИЕА – Скопје. ДЕМ 659. Дешифрирано.

(АМ ВС ВБ 1): Видео снимка. *Водичарски обичаји с. Битуше – Река*. Автор: непознат. Снимено: Богојавление 1989 година. Архив на Музеј на Македонија. Недешифрирано.

(АМ Ф ВБ 1): Слики. Изложба: *Водици во с. Битуше*. Автори: Фима Анастасовска и Владимир Боцев. Музеј на Македонија, 1992 година. Архив на Музејот на Македонија.

Објавени (во критички студии)

Атанасовска, Фима и Боцев, Владимир. 1992. Некои магиски елементи во изведувањето на обичајот Водици во селото Битуше. *Етнолог. Списание на Здружението на етнологите на Македонија*, 1, 1.

Величковска, Родна. 2009а. *Картографирањето и ареалните истражувања во етномузикологијата*. Скопје, Институт за фолклор „Марко Цепенков” (песни бр. 48, 49).

Величковска, Родна. 2009б. *Музичките дијалекти во македонското традиционално народно пеење. Обредно пеење*. Скопје, Институт за фолклор „Марко Цепенков” (песна бр. 22).

Ивановски, Иван. 2002. Водици во Битуше. *Битуше. Весник на Здружението за заштита и ревитализација на селото*, IV, 4 (јуни 2002).

Поповски, Аритон. 1975. Водичарските обичаи и песни во с. Битуше (Река). *Македонски фолклор*, VIII, 15-16.

Топузоски, Ратко. 2002. Битушки водичарски празнувања. *Битуше. Весник на Здружението за заштита и ревитализација на селото*, IV, 4 (јуни 2002).

Сулејманоски, Адем. *Славење на празникот Водици во село Битуше*. Печати: Репринт (без место и датум на печатење).

Фиданоски, Тале. 2006. *Битуше. Празници, традиции, верувања*. Куманово: Македонска ризница.

Црковни текстови

Избор на месечни и празнични богослужби. 2008. Прв том (септември – јануари). Превод и преев: протојереј ставрофор Јован Таковски. Битола, Преспанско-пелагониска епархија.

Велики требник. 1993. Превео: Архимандрит Д-р Јустин Сп. Поповић. Призрен, Епархија рашко-призренска.

Минеј за јануар. 1984. Епархијски управни одбор Српске православне епархије шумадијске Крагујевац. Епархијски управни одбор Српске православне епархије банатске Вршац, Крагујевац.

WORD – ACTION – TEXT.

**A CONTRIBUTION TO THE RESEARCH OF RITUAL AND
CUSTOM ORIENTED COMPLEX OF EPIPHANY IN THE
VILLAGE OF BITUSE (MACEDONIA)**

Joanna Rękas

Summary

The primary objective of this study was to analyse the relationship word – action in ritual and custom oriented complex of Epiphany/Vodice in the village Bituše (Dolna Reka) understood as the text of folklore, in which its constituent elements both verbal and non-verbal are treated equally. The research has been based on the following theories: cultural by Yuri Lotman, ritual by Nikita Iljiča Tolstoy, the collective memory of religious groups by Maurice's Halbwachs and commemorative ceremonies by Paul Connerton. The collection of selected elements of verbal rhetoric and the rhetorics of gesture from the past event and its celebrations, i.e. the incarnate of worship, is a base for visual representation of the relationship word – action/act/gesture. This collection is presented in the texts themselves (stories) of ritual entities such as John the Baptist and the godparent. The use of it (obviously selective) in the analysis of the celebration of the Baptism of Jesus in the village Bituše (on selected material which was subject to strong selection) showed that the bond that determines the nature of the topical relationship turns out to be listening understood as an act/action.

ПРИКАЗИ-РЕЦЕНЗИИ-ОСВРТИ
REVIEWS

Маја Јакимовска-Тошиќ

**ЧЕТВОРОЕВАНГЕЛИЕТО НА ПОП ЈОВАН КРАТОВСКИ ОД 1562
ГОДИНА ПРЕЗЕНТИРАНО ПРЕКУ ЕЛЕКТРОНСКО ИЗДАНИЕ**

(Илија Велев: *Четвороевангелието на поп Јован Кратовски од 1562 година.*
Скопје: Институт за македонска литература, 2012)

Електронското издание посветено на Четвороевангелието на поп Јован Кратовски од 1562 година приредено од авторот И. Велев, дава целосен палеографски, историографски и културолошки преглед и анализа на ракописот. Ракописното четвороевангелие, преку ова издание, за првпат пред научната јавност е претставено фототипно. Авторот И. Велев во проследувањето на ракописот се задржува на неколку важни аспекти сврзани со: историјата на ракописот и со ракописната збирка во којашто тој денеска се наоѓа (ЦИАИ, Софија), понатаму авторот се осврнува врз значењето на Кратовскиот книжевен центар во периодот на создавањето на ракописот, периодот на дејствување во негови рамки на истакниот книжевник протопоп Јован Кратовски, предводник на Кратовскиот центар, чијашто слава на истакнат калиграф (доброписец) и илуминатор била позната и надвор од Македонија – во Бугарија и во Романија; авторот се задржува, исто така, и врз четвороевангелието и врз неговата текстолошка структура како новозаветен библиски текст, за да премине кон физичко-кодичолошките карактеристики на ракописното четвороевангелие од 1562 година и на неговото подврзување, што се надоврзува со утврдувањето на прецизното датирање на ракописот и на неговите јазично-стилски и правописни карактеристики. Особено важен сегмент е и орнаментиката на ракописот, што го прави овој препис мошне свечен и импресивно впечатлив, а тоа го инспирира понатаму авторот и исцрпно да се задржи врз содржинската структура на самиот ракопис. Посебна важност имаат ексцерпираниите и нотирани подоцнежни записи кон ракописот, кои даваат вистинска илустрација за историските случувања сврзани со подоцнежната судбина и опстојба на ракописот.

Овој препис на Четвороевангелието, како што веќе истакнавме, протопоп Јован Кратовски го пишувал во месец септември во 1562 година. Во однос на датирањето на ракописот, авторот И. Велев наведува дека сè до поновата литература ракописот е датиран со 1563 година, бидејќи не се водело сметка за наведувањето дадено во неговиот запис дека преписот бил пишуван во месец септември, од кога почнува црковната година и завршува со 31 август, што значи дека фактички се работи за тековната 1562 година. Ракописот е создаден во средновековниот град Кратово, кога Кратовскиот книжевен центар бил во својот највисок развоен подем, а бил предводен токму од овој истакнат книжевен деец и илуминатор. Денес ракописот е

одлично сочуван и се наоѓа во ракописната збирка на Црковно-историскиот и архивски институт при Бугарската православна црква во Софија, со инвентарен број 34. Најнапред, оваа сигнатура е регистрирана според определениот редослед на ракописите од поранешната Синодална библиотека во Софија. Овие ракописи се опишани и објавени во посебен опис од страна на Ефтим Спространов во 1900 година. Проследувајќи го историјатот на оваа значајна збирка средновековни ракописи, авторот И. Велев наведува дека во 1923 година се формирал Црковниот музеј кога ракописната збирка од Синодалната библиотека се пренела на чување и станала составен дел од оваа институција формирана при Бугарската православна црква во Софија. Современата историја на оваа денес веќе афирмирана ракописна збирка во палеославистиката се заокружува од 1974 година наваму, кога при Бугарската православна црква во Софија се основа сегашниот Црковно-историски и архивски институт (ЦИАИ), на кого му беше отстапен целокупниот дотогаш евидентиран ракописен и старопечатен фонд на Софискиот црковен музеј. Од прегледот дознаваме дека оваа ракописна збирка денес содржи 1463 сочувани старословенски и грчки ракописни и старопечатени писмени споменици. Еден значаен дел од нив се донесени од Македонија и му припаѓаат на македонското ракописно книжевно наследство.

Во ракописната збирка при Црковно-историскиот и архивски институт во Софија денес се чуваат околу 50-тина ракописни четвороевангелија, од кои со највпечатливи калиграфски и илуминаторски вредности се токму преписите што настанале во македонските скрипторски и книжевни центри. Такви се, пред сè: Четвороевангелијата на поп Јован Кратовски од 1562, 1567 и 1579 година (инв. бр. 34, 250 и 473); Четвороевангелието на неговиот ученик поп Петар, пишувано во 1578 година (инв. бр. 28); Пчињското четвороевангелие од третата четвртина на XVI век (инв. бр. 353); Слеченското четвороевангелие од истиот период (инв. бр.340); Четвороевангелието на поп Петар од 1586/87 година (инв. бр. 574) и др.

Историјата на ракописното Четвороевангелие на поп Јован Кратовски од 1562 година јасно се реконструира според оставените записи на празните листови од подвзраниот кодекс, како и по самите маргини покрај текстот на неговата содржина. Станува збор за ракопис за чиешто пишување книжевникот поп Јован оставил своерачен запис на л. 335б, каде што мошне прецизно се застапени податоците за времето и за местото, како и за нарачателот на пишувањето. Според содржините на оставените записи од страна на книжевникот поп Јован Кратовски, се гледа дека тој го пишувал ракописот во Кратово, а како познат и признат калиграф и илуминатор во тоа време великиот лампадариј Матеј побарал од него да напише и богато да илуминира уште едно четвороевангелие за потребите на софиската црква „Св. Софија“. Наскоро, по завршувањето на ракописот, тој бил однесен во Софија, а веќе во 1622 и во 1646 година во два наврата тој бил откупуван од заложнички долг и се приложувал во софискиот храм „Св. Никола“. Ваквите

сведоштва ги содржат записите на последниот лист 336 а, како и на листот 2б и по долните маргини на листовите 9б-13а.

На почетокот од XIX век, Четвороевангелието сè уште било во храмот „Св. Никола Мириклиски“. Тогаш, во 1807 – 1809 година, ракописот наново се преподврзал и врз подврзијата се прицврстиле метални релјефни окови од позлатено сребро. Овој импозантен изглед ракописот го сочувал до денес и самото Четвороевангелие тежи 14 килограми. Некаде во втората половина на XIX век, овој значаен ракопис бил пренесен во софиската црква „Св. Спас“, од каде што во почетокот на XX век се нашол на чување во новоформираната ракописна збирка при Синаодалната библиотека во Софија. Натаму, овој ракопис ќе биде научно проследуван од секој истражувач којшто ќе се осврнува макар и попатно на книжевната и илуминаторска дејност на поп Јован Кратовски, како на истакнат деец од Кратовскиот книжевен центар или, пак, од страна на некој проследувач на ракописната збирка како на пр.во описите на: Е. Спространов, И. Гошев во периодот помеѓу 1927-1937, па сè до последниот опис на збирката претставен во изданието: Б. Христова, Е. Мусакова и Е. Узунова, *Опис на славјанските рѣкописи в Църковно-историческия и архивен институт – София*, том 1, Библейски книги, Под научна редакција на проф. Климентина Иванова, София 2009. Се работи за пократки палеографски описи, бидејќи истиот овој ракопис досега не доживеа поопширно истражувачко внимание и проследување од аспект на неговите текстолошки, јазично-правописни, калиграфски и илуминаторски одлики. Ова електронско издание ја надополнува токму ваквата празнина во современото научно проследување и презентирање.

Во своето издание, авторот И. Велев најнапред дава преглед на специфичните карактеристики и физиономијата на градот Кратово, како посебен книжевен центар, со свои специфични текстолошки, јазични и правописни карактеристики, препознатливи и применливи во писмените споменици што се пишувале и се преведувале во црквите, во околните манастири и во граѓанските домови на Кратово. Во сочуваното македонско ракописно наследство од средновековниот период, поголем број на книжевни споменици се поврзуваат токму со Кратовскиот книжевен центар. Се работи за мошне значаен книжевен центар, кој бил особено активен во периодот на 15 век, што се согледува низ книжевната дејност на книжевниците од рангот на Димитар Кратовски, Димитар Кантакузин, Владислав Граматик, книжевникот Ѓуро, Радоња и др. Сепак, Кратовскиот книжевен центар бил најактивен и највлијателен во текот на XVI век, од кога потекнуваат и најпознатите тамошни книжевни дејци. Уште на самиот почеток од овој век, кога животните услови поради турското владеење станале потешки, со Кратово се поврзува и дејноста на поп Пејо, кој го пишува житието на св. Ѓорѓи Кратовски, на Јован Кратовски, на Лазар Кратовски, на поп Петар, протопоп Лука, а од XVII и XVIII век во Кратовскиот книжевен центар се истакнале уште двајца книжевни дејци: Михаил Кратовски и Вељко Попович.

Сепак, како најистакнат предводник и афирматор на Кратовскиот книжевен центар бил книжевникот поп Јован Кратовски. Неговото досега сочувано и идентификувано ракописно наследство од 10-тина книжевни споменици го поставува овој книжевик и илуминатор во редот на најзначајните македонски средновековни дејци од периодот на XVI век. Неговите сочувани ракописни книги истовремено се пишувани со извонредно калиграфско писмо, но се илуминирани и со ликовни минијатури од портретите на четирите евангелисти, но и на најразлични други орнаменти, какви што се: големи или тесни лентовидни заставки, виџетки, иницијални букви, лигатурно писмо и сл. Тој бил и роден во Кратово околу 1510 година, каде што станал свештеник и каде што се воздигнал во вешт книжевен деец и илуминатор. Од досега сочуваните негови засведочени ракописи се гледа дека тој активно се занимавал со книжевна и со илуминаторска дејност скоро шест децении во периодот меѓу 1526 и 1583 година. Воедно се грижел за издигнување на идните опитни книжевници и илуминатори, како што се: поп Лазар, поп Петар, протопоп Лука, и др. Особено се истакнал со неговите автентични преписи и илуминации на библиската новозаветна книга Четвороевангелие, при што до денес се идентификувани дури седум негови ракописи. Затоа и И. Велев претпоставува дека веројатно тоа не е крајната бројка на неговите преписи на оваа новозаветна книга, а податокот сам по себе охрабрува да се претпостави дека од неговата рака веројатно произлегле и други вешти писмени и уметнички остварувања. Затоа и биле бројни порачките од страна на угледни црковни великодостоинственици до овој македонски книжевик да изработува четвороевангелија и за други центри надвор од Македонија.

Во записот од неговиот последниот ракопис, за првпат, се среќава како самиот Јован Кратовски нагласува дека веќе е протопоп, што означува постар меѓу иереите. Навистина, во тоа време тој веројатно бил на 69-годишна возраст и бил истакнато свештенско лице, познато широко по Балканот. Токму тогаш, тој го напуштил родното Кратово и Македонија, заминувајќи во Романија. Се претпоставува дека тоа се случило кон крајот на 1579 година или во почетокот на 1580 година. Завршувајќи ја седмата деценија од својот живот, тој едноставно бил принуден да замине во Романија, а во градот Крајова ги поминал и последните години од својот живот. Неговото доаѓање во Крајова го дочекале некои од видните влашки болјари или црковни достоинственици, при што почнал да добива порачки за нови преписи на ракописни четвороевангелија. Особено неговите вештини доаѓале до израз при пишувањето на новозаветната библиска книга – Четвороевангелието, со кои се истакнува како еден од најопитните илуминатори во македонската, како и во балканската културноисториска традиција.

Од сите познати седум преписи на четвороевангелија во изданието пред нас е објавен во електронска форма изворниот текст на Четвороевангелието од 1562 година. Авторот И. Велев истакнува дека при

селекцијата се одлучил токму за овој ракопис, бидејќи во однос на другите преписи и илуминирања на четвороевангелскиот текст, овој препис се изделува со впечатокот на посвечен и поимпресивен примерок. Тоа е поради изгледот на неговата повпечатлива орнаментика, во која доминира златната боја, за разлика од другите преписи, каде што орнаментиката во нив е многу поколоритна. Токму Четвороевангелието од 1562 година го изделува концентрацијата на овој златен колорит, што го прават него уметнички препознатлив меѓу останатите примероци.

При основниот археографски опис на физичко-кодиколошките карактеристики на ракописното Четвороевангелие од 1562 година, обемот на кодексот се одбележува како 336 + II хартиени листови. Писмото во овој препис на четвороевангелскиот текст јасно покажува дека ракописот е пишуван само од една рака, т.е. од книжевникот поп Јован Кратовски. Ракописот е пишуван со крупно калиграфско полууставно писмо, што го прави текстот лесно читлив и, заедно со илуминацијата, свечено впечатлив. Јазикот на којшто е пишуван ракописот е црковнословенски, типичен за периодот од втората половина на XVI век, со ретки примеси на локални црти од северномакедонските говори и со влијание на јазичните форми од српската ракописна традиција.

Четвороевангелието на поп Јован Кратовски од 1562 година е мошне богато илуминирано со разновидни орнаменти. Стилската анализа во изданието е групирана според структурниот вид на илуминациите: минијатурни заставки со четирите портрети на евангелистите Матеј, Марко, Лука и Јоан; заставки во форма на ленти; заглавија со врзано лигатурно писмо и подзаглавија; иницијални букви (големи во плетен балкански стил, тенки со златна боја и мали); маргинални орнаменти и рамка со таблицата на гласовите на кои се изведуваат евангелските текстови во богослужбата. Но, интересно е тоа што во секој свој поединечен ликовен ангажман поп Јован Кратовски настапува со различна сликарска инспирација, како во однос на содржината на орнаментот во целина, така и на планот на употребуваните бои. Истакнувањето на златниот колорит и самиот свечен впечаток на орнаментиката во целина ја поткрепуваат претпоставката дека со Четвороевангелието од 1562 година требало да се служат поистакнати црковни или мирски достоинственици, во текот на посвечени празнични моменти или пред угледни верски посетители во храмот. Поради тоа и во почетокот на XIX век, подврзијата на Четвороевангелието била окована со релјефи од позлатено сребро. Затоа, ова електронско издание нуди можност за покомплетна и импресивна претстава за орнаментиката на Четвороевангелието од 1562 година на поп Јован Кратовски преку разгледувањето на оригиналните снимки од овој ракопис, што се објавени во целосната форма и со комплетната содржина.

Содржинската структура на Четвороевангелието од 1562 година на поп Јован Кратовски е одраз на реформираната текстуална редакција на овој библиски новозаветен книжевен жанр, што во византиската и во словенската

ракописна традиција почнала да се препишува од XIV век наваму. Веќе во втората половина на XV и во XVI век, но и со книжевната дејност на поп Јован Кратовски во Кратовскиот книжевен центар, новата структурна редакција на четвороевангелскиот текст станала вообичаена препишувачка практика. Во изданието, од страна на И. Велев, е проследена детално содржинската структура на ракописот.

Токму со објавувањето на изворната форма на овој исклучително значаен ракопис од раката на поп Јован Кратовски, проследен со исцрпна научна студија, се придонесува за најавтентична афирмација на македонското духовно и културно наследство.

Александар Прокопиев

СЕВЕРНИОТ ЧОВЕК СО ЈУЖНО СРЦЕ

Бајката е, секако, најомилениот раскажувачки жанр преку којшто децата ја засакуваат приказната и воопшто – литературата. Нејзината популарност била евидентна уште пред да се (за)пишува, за што сведочат бројните зборници на народни бајки и почитта кон нив во речиси секоја национална литература. Во македонската, тоа се зборниците на Цепенков, Шапкарев, Верковиќ... Но, сепак, наспроти талентираните народни раскажувачи и нивните занесени слушатели, денес поимот „бајка“ кај помладите и повозрасни читатели низ целиот свет, неделиво се врзува, заедно со оние на браќата Грим, со името на Ханс Кристијан Андерсен. Изданијата на бајките на браќата Грим и на Андерсен, спаѓаат меѓу најбараните и најчитаните дела во историјата на светското издаваштво.

Притоа, мнозинството од тие читатели кои наизуст ги знаат приказните за Девојчето со кибритчиња, Палешка, Грдото пајче или Снежната кралица (од пишаната или цртаната, филмска верзија), не чуле дека Андерсен (1805-1875), освен бајки, напишал и книги романи, раскази, патеписи, драми и дека е еден од најистакнатите автори на данскиот, и пошироко, на скандинавскиот романтизам. Да се потсетиме барем на насловите на тие некогаш многу читани, а и денес интересни дела. Најпрвин на патеписите (Андерсен често патувал и пишувал за тие патувања): „Во Шведска“, „Во Шпанија“, записите од Италија, Грција, Истанбул... Особена во овој жанр е „Сликовницата без слики“, еден необичен имагинарно-реалистичен патепис, близок на бајкотворниот талент на авторот, каде низ 33 „слики“ кои се нижат од вечер на вечер, кога Месечината му ги раскажува своите доживувања околу светот на младиот сликар кој ја чека крај прозорецот на мансардата.⁸⁰ Месечината опишува случки од најразлични страни на светот – покрај реката Ганг, во провинцијалниот германски театар, во Лувр, на мразот на Гренланд, во скаменетите Помпеи... впечатливи декори во кои се одвиваат непосредни, интимни слики од затскриените животи, раскажани со поетски, навистина Месечев јазик. Заради својата имагинативна сила, прозите од „Сликовницата“, иако не припаѓаат на бајковниот корпус, понекогаш се печатат заедно со бајките. Андерсен пишувал и романи, и поезија, и театарски пиеси, но она по што останува препознатлив, почитуван и сакан во светската литература се неговите бајки, што ги објавувал последователно, во помали книшки, од 1835 до 1872 година, а денес, во

⁸⁰ Сликарот-запишувач вели дека имал намера да забележи што повеќе слики, да состави нова „Илјада и една ноќ“, но од замисленото успеал да собере само 33 приказни.

најразлични изданија, од шарени сликовници до „сериозни“ избори во тврд повез, се препечатуваат на сите светски јазици. Така, овој повлечен, сензибилен човек, роден во сиромашно семејство во данското гратче Оденсе (за кого се вели дека бајката „Грдото пајче“ претставува своевидна автобиографија) станува еден од најчитаните и најомилените писатели.

Во што се состои особената привлечност на Андерсеновите бајки? Да појдеме од она што е највоочливо (и најгенерално). Врз примерот на Андерсеновите бајки, како и кај уметничките бајки на Гете, Тик, фон Шамисо, Пушкин или „Силјан штркот“ на Цепенков, може да се согледа како навидум тврдиот жанровски оклоп на народната сказна не е толку непропустлив како што се чини. Тоа беше воочливо и кај најголемите и светски најпознатите собирачи на народните бајки, браќата Грим, каде раскажувачката моќ на помладиот Вилхелм често писмено ја моделира и ја разигрува чуената бајка. Но, кај германските романтичари, кои и инаку го афирмираат прелевањето на жанровите (наспроти класичарската догматска строгост во жанровската распределба), се негува приврзаноста кон бајката како најсовершена форма на мистична поезија. Бројни се примерите на уметничката бајка во германскиот романтизам во кои во значителна мера се отстапува од еднодимензионалноста на народната бајка, а особено од недостатокот на длабинска перспектива (иако, за разлика од фантастичната проза, чудесноста останува внатре во самиот текст, како претпоставен дел од стварноста). Таа психолошка убедливост во уметничката бајка не е присутна само во доловувањето на карактерните црти на човечките суштества и на животните, туку и на оние кои припаѓаат на натприродниот свет – самовилите, духовите, вештерките...

Најубав пример за такво плодотворно проникнување меѓу бајковидното наследство и индивидуалниот книжевен свет нудат бајките на Ханс Кристијан Андерсен. Користејќи ја блискоста на антимиџетичкиот стил на бајката со сопствениот стил, тој ја сублимира, ја алегоризира, ја преобликува неа преку синхронизирани, јасно оцртани приказни. Може да се каже дека Андерсен на бајката ѝ дава нов контекст. Бајките што тој ги пишува не се повторување на оние што се паметат од детството. По својата структура, дури и според определената фабуларна шема, Андерсеновите творби можат да се класифицираат како бајки, но интерпретативно, тоа се индивидуални приказни, со силно препознатлив авторски печат. Читајќи ги „Дивите лебеди“ или „Палешка“ или „Новата царева облека“ имаме чувство дека тие приказни ни се одамна познати, иако некако преобликувани, обогатени со раскажувачката намера и дарба на писателот. Да не зборуваме за „Малечката сирена“, „Бестрашниот оловен војник“, „Грдото пајче“... каде авторот е неразделен од приказната, односно приказната е впиена во неговиот авторски свет. Во прилог на ова тврдење е дека во големата збирка од 160-тина Андерсенови бајки, само помал дел (на пример, „Огнилото“, „Принцезата на зрно грашок“, „Свињарот“...) се создадени врз мотивите од данските народни приказни и легенди. Значително поголем број бајки се дело

на креативната работилница на авторот, негови самостојни приказни што, едноставно речено, “самиот ги измислувал и ги составувал”. Неговата извонредна моќ за карактеризација на ликовите (со несомнен дар за хумор, што го има и во најтрагичните ситуации), потоа неговиот препознатлив, префинет стил, им даруваат на бајките една посебна живост и топлина што не толку ретко недостасуваат кај народните бајки. Иако Андерсен присвојува одделни обележја од народната бајка – пред сè, функцијата на чудесното, тоа преземање е свесно, индивидуално и по своја потреба. Андерсен го одбира, го трансформира и го употребува чудесното во согласност со својата романтичарска поетика; тој има изразита раскажувачка свест и знае дека припаѓа на поинаков жанровски систем од оној на народната бајка.

Колку што се пишувани за деца (зашто низ мотивите на Андерсеновите бајки се сугерира, низ книжевно впечатлив израз, на внатрешните дилеми и судири на детето кое созрева), толку бајките се наменети и се прифатени од возрасните, зашто во нив тие ја пронаоѓаат сопствената борба и правењето избори во постојаните искушенија на животот. Сосем согласно тука се надоврзува мисловниот напор на неговиот современик, пријател и повремен критичар Сорен Кјеркегор, „философската сфинга“, кој низ своите вдахновени списи (што како подоцна кај Ниче, се вплотувањето на философското и книжевното) се судел самиот себеси, со непоштедна самоанализа на сопствените ставови и на изборот без компромис. За разлика од авторот на „Дневникот на заводникот“, „Или-Или“, „Страв и трепет“, бајкотворецот Андерсен за својот поход низ тајните ходници на егзистенцијалното го одбира чувствителниот, опиплив за фантазијата, облик на чудесната бајка.

Треба да се каже дека токму со Андерсеновите бајки почнува пробивот на скандинавската книжевност низ Европа. Пред тоа, северните Европејци, освен со страшните легенди и со историските искуства со Викинзите и со непобедливиот Карло XII, на своите континентални сонародници им беа познати по неколку издвоени „чудаци“ како теозофот Емануел Сведберг, познат како Сведенборг, или како Карл фон Лине, „Менделеев на ботаниката“. И тогаш, откритието наречено „скандинавски гениј“: Андерсен, Кјеркегор, Ибзен, Стринберг... изјавата на Октав Мирбо ја делат сите високи европски умови и творци во втората половина на 19-иот век: „Треба енергично да се поддржи скандинавската литература зашто денес единствено нејзе ѝ должиме чувства на голема радост и благородни емоции“.

Тие благородни емоции, со истоветната предаденост, ја чувствуваат и денешните читатели на неповторливите Андерсенови бајки.

Наташа Аврамовска

ОМАЖ ЗА АНТЕ СТАМАЌ

(по повод доделувањето на наградата на ДПМ Поетско Жезло на Празникот на Липите)

Навистина најнапред не можам да се воздржам пред потребата да ја изразам мојата радост што благодарение на честа што ми е доверена од организаторот на манифестацијата, Друштвото на писателите, можам со топли зборови и срдечно, овде во Скопје, да го пречекам годинашниот лауреат на поетското, книжевното жезло, хрватскиот поет Анте Стамаќ, и во таа смисла и во името на многутемина од нас кои студиравме во Загреб, да му се заблагодарам што во текот на долги години тој секогаш одново широкоградо нè дочекуваше сите нас кои доаѓавме од Македонија, ни ги отвораше портите на загребскиот универзитет, самиот, пак, нè упатуваше во тајните на за нас тогаш новата наука – семиологијата, при средбите вон универзитетот нè внесуваше во просториите на Хрватското Друштво на Писателите, нè гостеше во угледни градски гостилници, со еден збор, при секое наше повторно доаѓање со истенченост и галанција ни овозможуваше во неговиот град да се чувствуваме дома. Веројатно сакаше да нè поштеди нас, неговите студенти, од маката на странствувањето, какво што несомнено било времето на неговото војникување во Велес, ситуација бо која поетовото битие нужно се повлекува во внатрешен егзил, а за којшто подоцна поетски ќе проговори во антологиската песна „Коложег“ од стихозбирката *Богумилски дневник*, напишана во 1972.

Кога станува збор за поезијата на Анте Стамаќ, рецепцијата речиси никогаш не го пренебрегнува и неговиот книжевно научен ангажман и секогаш се чувствува обврзана да ја премери неговата поетска реч во однос на неговите теориски поимања и заложби во однос на поезијата и книжевната реч воопшто. Сеедно дали притоа збор за неговата диференцијација на поимната и сликовната поезија, аплицирана и во контекстот на хрватската поетска сцена како диференцијација меѓу поетите собрани околу списанието *Разлог* наспроти *Круг*, за неговата „теорија на метафората“, или за односот кон книжевната, поетската традиција. Се надевам дека мене во оваа прилика ќе ми биде простено што по повод чествувањето на неговото поетско творештво не ќе имам можност да го загатнам неговиот значаен научен ангажман на полето на книжевноста. Но пред сè, се надевам дека ќе ми биде простено што крај поетот Анте Стамаќ, само патем спомнувајќи го научникот Анте Стамаќ, никако не можев да го пренебрегнам професорот Анте Стамаќ и неговото достоинство на угледен домаќин со кого што е необична привилегија да се чекори во откривањето на просторите на градот.

Човекот Анте Стамаќ е пешак. И токму таа определба да се бидува во просторот на градот во лагодата на чекорењето низ него, отаде хектиката на

сообраќајната врева и постојано некаде брзаница, всушност и може да послужи како иницијална загатка во откривањето на неговиот поетски хабитус во однос на светот. Впрочем, можеме ли да замислиме метафизички поет ситуациски попаднат во втрнченоста да се отвори зеленото светло на семафорот? Пешакот ужива поинаква лагода, однапред е определен да не брза и неговиот поглед на градот не е обврзан непогрешливо и без прекин во колона да ја следи сукцесијата на сообраќајни упатства. Допуштена му е издвоена позиција на партиципација во секојдневната комуникација што се одвива во градот, допуштено му е да подзастане, да го промисли одот и протокот на времето пред повторно да допушти да биде воден од него.

Време, време... Токму така е насловена една од последните поетски книги на поетот. Мала поетска збирка од дваесет и осум песни, стокмена според мерката на еден од совршените броеви, како што не учат питагорејците, и кој претставува збир од броевите со којшто самиот е делив $(1+2+4+7+14)$, како што ќе забележи Перина Меиќ (2011:16)⁸¹, во нејзината вонредна монографија посветена на севкупното творештво на Стамаќ. Оваа мала поетска книшка (*Време, време* 2006) од којашто повеќе песни се за оваа пригода препеани и на македонски, синегдохично може да послужи во посочувањето на некои од основните интенции на уметничкото творештво на Стамаќ, кои доаѓаат до израз особено во подоцнежниот период кога во врзаниот стих на сонетот се обединети двете големи уметнички страсти на Стамаќ, поезијата и музиката, а низ строгите метрички односи се назира и неговата класична ерудиција, чијашто филозофска основа секако ја посочува математиката како најчист вид на учењето за соодносите/ сооднесувањата во светот. Поимот на математиката секако упатува на аполонискиот обликовен принцип којшто, според моето видување, пред се со оглед на односот кон поетската традиција и ерудитивноста е препознатлив и во раното творештво на Стамаќ, и покрај тоа што него го одликува слободен стих, а Стамаќевата поезија во овој период често е определувана низ сигнатурите на разнебитувањето, пустошот на историјата, трулежот. Во таа смисла развојната линија на Стамаќевата песна Давор Шалат ја посочува од „нивелирањето и поништувањето на сите вредности“ кон „искупувањето и спиритуализирањето на историјата, ресупстанцијализирањето на јазикот и изнаоѓањето на надисториското религиозно упориште во Бога“⁸², кое според, други толкувачи, коиндицира и со преминот кон строгата форма на сонетот.

⁸¹ Perina Meić: *Znamen* (o književnom i znanstvenom djelu Ante Stamaća), Zagreb - Sarajevo, 2011.

⁸² Davor Šalat: *Rekapitulacija povijesti soneta*. Ante Stamać: Zvonki moteti – sabrani soneti, Ceres, Zagreb, 2005., u: Davor Šalat, *Odgođena šutnja*, Zagreb: Altagama, 2007.

Обидувајќи се брзопотезно да ги назначам координатите на поетскиот универзиум на овој поет кој пред половена столетие, како *разлоговец*, во рамките на поимната поезија, стапи на хрватската поетска сцена и уште во тој период го зацрта своето значајно историско место и улога во развојот на хрватската поезија, во завршница всушност би сакала да се огласам со своевиден контрапункт наспроти востановените прочити кои при нивната честа употреба го губат смисловниот потенцијал. Всушност, во функција на потцртување на победата во битката за смисла што секогаш се чини е на страната на поезијата. Со таква намера овде би спомнала само две песни,

Првата „Аурора па *tenebras*“ , или „Зора, па темница“, од стихозбирката *Звонки мотети*. Собрани сонети. (2004) – наспроти сите утврдувања е вонреден пример за сликовна поезија (како впрочем и други песни на Стамаќ), но овде посебно ја издвојувам зашто во исто време таа ги обединува веќе спомнатите поларизирани краеве на досегашниот развоен пат на Стамаќевата поезија од разнебитеноста до спиритуализацијата прикажувајќи ги како Јанусово лице на бидувањето во димензијата на времето (Зора па темница) или *Времето/ времето*, како што посочува насловот на другата спомната стихозбирка, музички интониран и потсилен во повторувањето.

Втората песна, „Довик“ („*Zaziv*“), од стихозбирката *Време, време* е вонредно моќна долга лирска песна. Семантичкиот потенцијал на македонскиот превод на насловот на оваа песна, *Довик*, всушност ги изразува сите валери на смислата кои ги досегнува оваа песна: од евокација/ довикување до вик кој се корне од градите во конечната, ултимативна потрага по одговор и на кој му е всушност иманентно сето многулико човеково сообразување со принципот на божественоста. Песната е истовремено и молитва и вик и прашалник. Отаде сите однапред познати еднозначни утврдувања.

Оттаму, го завршувам овој кус омаж, во име на прославата на самата поезија, довикувајќи го нејзиниот глас да говори во нејзино име.

18. јуни 2013, Скопје

Вера Стојчевска-Антиќ

ЗА ГОЛГОТИТЕ НА ГРАЃАНСКАТА ВОЈНА ВО ГРЦИЈА

(Коле Рошев: *Голготата на мојата чета*. Скопје, 2013)

Коле Рошев ѝ се претстави на широката читателска публика со своите дела и лични доживувања како учесник во граѓанската војна во Грција. По неговите книги „Моето учество во ДАГ“ и „Граѓанската воја во Грција“ денес го имаме пред нас насловот „Голготата на мојата чета (Скопје, 2013). Авторот и на оваа книга, роден во 1925 година во селото Саракиново – Воденско, повторно ни ги оживува голготите од граѓанската војна, на смелите учесници во неа. Истовремено со оваа книга дојдов и до насловот „Почему, Паѓа, зошто“ од Гоце Поповски, кој слично на претходниот автор ни ги доближува и ни ги слика превирањата на војната, во која гинат неговите најблиски од потесната фамилија.

Во случајов се задржувам на третиот „патопис“ на Коле Рошев, кој и по толку изминати години од граѓанакста војна во Грција ги побудува нашите сознанија и чувства кон учесниците во неа. Авторот во самиот почеток ги открива побудите, за да пристапи кон формирањето на делото. Самиот бил учесник во опишаната чета, формирана во 1946 година на Нице-Кајмакчалан и вклучена во ДАГ и во граѓанската војна во периодот 1946-1949 година. Четата ги доживеала најголемите суровости на војната без да потклекне ниту во еден миг.

Самиот поход на четата започнал на планината Нице и преку Мегленско Поле стигнала до планината Пајак, за да продолжи кон планината Каракамен и планината Пиерна, потоа на Олимп, Аграфа со врвот Нијала, за да стигнат до Епир и Грамос. Извесно е дека четата во 1946 година броела 164 партизани, а во 1949 година се проретчила со крвавите загуби на деветмина борци, и тоа инвалиди. Патот на четата приклучена во ДАГ е полн со страотни доживувања на борците, но во случајов ќе се задржиме на три битки, кои во доволна мера ќе ја резимираат крвавата слика на војната.

Во 1947 година, четата стигна до највисокиот врв на планината Аграфа – Нијала. Командантот Софијанос ги собрал сите раководители на партизанските единици. Се собраа околу 1200 борци. Добија информации дека се опколени од три страни од непријателските единици. Без да имаат врски со своите борци, тие одлучуваат да се повлечат. Го прифатија предлогот на Софијанос да го преминат врвот Нијала и на другата страна да се поврзат со Штабот на ДАГ. Немаа никаква друга алтернатива. Токму на Велики четврток пред Велигден, во 1947 година тргнаа кон Нијала. Партизаните чекореа пробивани од студениот дожд, студ, силен ветер. И покрај студенилото што ги покосуваше, нивната мисла беше единствена – да се премине преку Нијала. Авторот запишува: „На врвот на Нијала наполнив

22 години. Во суровоста го славев роденденот. Бев здрав и силен...“
Продолжението го претставува силниот борец петпати тешко рануван и потоа долго лекуван... „Сепак патувавме без прекин, без здив, следени од дождот, снегот и силниот ветер. Замрзна сè врз нас, ушите, рацете, нозете... Сепак ја победивме планината и снегот. Во тие тешки времиња некои од четата само без глас ќе паднеа, без збор...“

Во густата магла борците не забележале дека ги одминале непријателските распослани шатори. Во случајов е интересен еден запаметен настан. Педесетина од партизаните се изгубиле во маглата и наишле на непријателските шатори. Влегле измрзнати внатре и спиеле заедно со, исто така, полусмрзнатите непријателски војници, без никој да препознае некого. Изутрината единаесет партизани не можеле да го продолжат патот. Непријателите ги собрале заедно со нив, за да бидат понатаму судени и обесени. Ваков феномен на заедничко спиење предизвикано од стравотната физичка состојба, не е запаметено. Овој пример е очевиден показ на високиот дострел на стравотијата на војните, на сите војни, во кои човек на човека му станува убиец.

Не помалку страдања донесе и битката на Грамос во 1948 година. На 16 јуни истата година владините сили со генералот Лејтнант Калегеропулос го нападнаа ДАГ на Грамос. Пет дена се водеше стравотна битка. Владините сили губеа, но го зазедоа Талјарос. Голем број авионски сили ги бомбардираа партизаните. Бескрајни пожари во ноќите ги осветлуваа боиштата. Партизанскиот отпор на планината Клефтис бил величествен. 44 дена над Клефтис паѓаа гранати и ракети. Тревата изгоре, земјата се изора, распукани стени и грамади. По два месеци стравотни судири, на 21 август борците на ДАГ преминаа на планината Вичо.

По двомесечните пеколни борби и крвови, ДАГ отстапи од Грамос и навлезе во планината Вичо. На Грамос останаа да течат потоци крв во таа 1948 година. На Вичо беа стационирани владините сили. Борците на ДАГ ги започнале височинските освојувања. Настапи стравотен судир. Околу Буковиќ се простираа мртви тела безброј. Токму тука херојски загина и командирот на храбрата чета Кољо Прошов-Ѓуро. Тогаш беше токму мајор по чин, кога го даде бестрашно својот живот. Тука, со него, загинаа и храбрите борци со натчовечка храброст покажана на Грамос. И престана животот на храбрата чета.

Авторот ги опишува детално соборците, нивната слаба наоруженост, облека, исхрана, но тие такви, полуоблечени, измрзнати, не покажаа ниту еден миг морална слабост. Ниту едно дезертерство. Авторот заклучува: „Нема ниту еден дел од Балканот што не е натопен со крвта на обичните синови на македонскиот и на грчкиот народ, кои тогаш заеднички страда“... Самиот автор, пет пати рануван, се лекувал во партизанската болница. И тој останал меѓу деветте преживевани од четата, но со тешки повреди.

Во 1949 година, владините сили со 80 различни авиони ги нападнаа силите на ДАГ, особено меѓу Голема и Мала Преспa. Нова кланица. На 17

август 1949 година, единиците се префрлија во Албанија, како крај на битката на Вичо. Преку Драч пристигнаа во Гдањск, потоа во Волин. Коле Рошев останал една година на лекување во овој град. Во Полска завршил гимназија и магистрирал во Варшава. Во Скопје се вратил во 1961 година.

Коле Рошев, денес, во своите деведесетти години живее со сите овие бурни настани од сопствената автобиографија. А, кога тие допираат до нас, не можеме да се изначудиме и да се изнарадуваме кога во оваа книга ја гледаме сликата на авторот, заедно со својот внук Никола и правнуката Тамара... Тоа ја оправдува филозофската мисла дека надежта, верата и љубовта во светлината ни даваат сила да го продолжиме својот од и во најсудбоносните тешки периоди. Во оваа смисла следуваат и заклучоците на авторот во неговите книги:

На крајот од книгата „Моето учество во ДАГ“, тој пишува: „На крајот, пишувајќи ја мојата автобиографија, не можам да утврдам што точно претставува тоа: дали перипетија, трагедија, херојство, невидени лични и семејни маки, или што уште не. А, дали таа војна (1946-1949) можела да се избегне? Сега гледам дека тогашното наше раководство на НОФ, КПГ, КПМ и други – погрешиле“.

Во книгата „Претходни настани и граѓанската војна во Грција“, тој забележува: „Од приказаните (описани) настани може да се констатира дека граѓанската војна (1946-1949) беше една од најстрашните, најтрагичните војни што се случувале на овој простор и пошироко. Оваа војна и по однос на воената тежина, човечки жртви и други жестокости ги надмина сите други претходни трагедии. Нема планина или поле, нема ниту едно катче во завојуваните предели што не е натопено со крв од младите синови на македонскиот и на грчкиот народ“.

Во најновиот наслов, тој заклучува: „Овој крвав биланс од војната на македонскиот и на грчкиот народ засекогаш треба да служи како пример за идните генерации, во иднина да не дозволат да се повтори слична крвава човечка катастрофа. Погледот на идните генерации треба да биде свртен односно насочен кон иднината и кон просперитетот. Минатото и историјата нека бидат поука за соживот и за почитување за сите“.

Славчо Ковилоски

ПРАШАЊЕТО НА ИДЕНТИТЕТОТ НИЗ ЛИТЕРАТУРНИ СТУДИИ

(Валентина Миронска-Христовска, *Литературни студии за македонскиот идентитет*, Скопје: Институт за македонска литература, 2012)

Прашањето за идентитетот и идентитетите отсекогаш будело интерес. Бидејќи „Идентитетот не е нејасна магла“, според насловот на една книга од Цветанка Зојчевска, а според латинското *idem* (исто/постојаност), третирањето на прашањето за идентитетот означува суштинска потреба на македонскиот народ. Исто како што е и случај со сите останати кои сакаат да ја покажат, односно да ја истакнат различноста од другиот/те (што се однесува до хуманистичките науки, а особено од социолошка гледна точка).

Со оглед на тоа дека прашањето за идентитетот и за припадноста на една или на друга културна или цивилизациска сфера не е лесно за елаборирање, фактот што пред македонската јавност е обелоденета книга која ја обработува таа тематика, може само да укаже на нејзиното значење и на потребата од повеќе вакви изданија. „Литературните студии за македонскиот идентитет“ од Валентина Миронска-Христовска е билингвална книга, на македонски и на англиски јазик. Актуелноста на идентитетското прашање можеби и го налага ваквото решение, бидејќи колку што нè засега нас, толку треба да им биде предочено на поблиското, а уште повеќе и на поширокото опкружување. Сепак, ова не е политичка книга (иако без политиката би била невозможно да биде напишана), туку книга која треба да даде увид во почетоците на македонското прашање, најмногу преку примерите од македонскиот културен и литературен идентитет. Нив (тие примери) ги наоѓаме во творбите на неколку автори и преродбеници, „како и преку некои процеси и настани што се случувале на територијата на Македонија...“.

Десетте студии се однесуваат на периодот од XVIII до XX век. Проследувањето на македонскиот идентитет Миронска-Христовска најчесто го дава во контекст на опстојбите на врските со Балканот и со Европа. Во таа смисла се и студиите: „Македонија – Европа“, „Македонскиот идентитет и идентитетите на Балканот“, „Словенофилството и македонските и украинските интелектуалци“, „Влијанието на Русија врз македонската преродба согледано преку обидите за печатење на Зборникот на Миладиновци“, како и секогаш свежата и актуелна тема: „Меѓу политиката и вистината (македонско-грчки спор за името Македонија)“. Останатите студии, во најголем дел, се однесуваат на идентификувањето на Македонците во XIX век преку книжевноста и книжевните дела.

Првата студија со која, всушност, и се означува почетокот на македонското прашање е „Релациите меѓу Високата порта и Охридската архиепископија во 18 век (причини за приближување и одделување)“. Како што пишува самата авторка: „приоритено ми беше прашањето за укинувањето на Охридската архиепископија во 1767 година..., бидејќи тој чин е најдиректниот удар врз македонскиот идентитет, кој воедно го отвори и македонското прашање“. Валентина Миронска-Христовска го смета укинувањето на Охридската архиепископија за политички чин, токму во времето кога започнало формирањето на државите и на нациите. Во тој период, новите балкански држави и нации започнале да создаваат свои истории и да конструираат свои митологии, сè она што требало за да се создаде слика на различност од оној другиот. Тоа подоцна придонело и за обмислување и за давање нацрти за големи држави (две Големи и една Megali) од дотогаш ослободените балкански држави од османлиска власт. Бидејќи во дадениот случај територијалното проширување значело и наметнување на својата народна припадност, а единствените земји што останувале под османлиска власт се наоѓале во средишниот дел на Балканот, првата и главна цел била Македонија. Оттука почнува приказната за македонскиот идентитет. Овојпат, преку литературата.

По неколкуте неуспешни буни и востанија во XVI и во XVII век, а особено во XIX век, единствениот начин да се зачува народниот дух од претопување и од уништување била книжевноста, со моќта на перото. Бездруго, македонската почва се покажала (и сè уште се покажува!), благопријатно место за развој и за негување на културата и на уметноста. Не заборавајќи ги светите браќа Кирил и Методиј, преку нивните ученици Климент и Наум, преку средновековните книжевни центри, пишаниот збор бил тој што го одржувал посебниот код на народот. Враќањето уште поназад, во антиката, пак, е прашање за посебен елаборат, а Миронска-Христовска накратко го обработува во поглавлето за македонско-грчкиот спор за името Македонија. И додека огромен е придонесот на Македонија во византиската и во европската култура, оваа „библиска земја“, денес стои во редот на малите европски држави наспроти мултикултурните империи. Авторката укажува на постоењето на европскиот национализам наспроти идејата за Балканска федерација (во XIX век), за балканското наспроти македонското прашање и за европеизацијата наспроти балканизацијата. Парадоксот со кој се соочуваме денес е во значењето на термините. Китењето на европските држави со идејата за заедништво, под терминот европеизација која го означува здружувањето, обединувањето, наспроти балканизацијата која има спротивно значење, односно фрагментирање, делење, не е ниту нова, ниту нивна. Ако се сетиме на походите на Александар на Исток, или уште посвежо, барањето за Балканска федерација, чии носители се токму Македонците и која идеја најмногу се развива во Македонија, тогаш се поставува прашањето: од каде таква дистинкција на Европа во однос на Македонија?

Авторката на овој труд го расветлува прашањето за идентитетот во контекст на балканските и на словенските превирања. Обработувајќи го словенофилството и илиризмот како носители на идејата на обединување, авторката проследува низа аспекти кои влијаеле за формирањето на посебното народно идентификување. Секако, најмногу преку литературните дела на македонските преродбеници. Во таа група на луѓе, во прв ред ентузијастички, кои оставиле печат на своето време, се наоѓаат браќата Миладиновци, Партениј Зографски, Григор Прличев и др. Преку компарирање на македонската во однос на руската и на украинската мисла, Миронска-Христовска го подвлекува духот на братските односи кои македонските интелектуалци ги негувале со двете големи словенски земји. И тој дух, како што ја покажува одделноста меѓу нас и нив, така ја прикажува и припадноста на Македонците кон големото семејство народи. Како нивен рамноправен член, тие се обидувале да го издејствуваат и да си го изборат своето место под небото. Главниот мотив кој го имала Валентина Миронска-Христовска во создавањето на ова дело е обидот да се покаже континуираноста на македонскиот идентитет низ вековите, до денешни дни. Умешно расветлувајќи теми поврзани со *постоенето* на *постојаност* на народниот дух на овие простори, таа создала дело кое нуди одговори на многу неодговорени прашања.

Дарин Ангеловски

ДЕСЕТ ГОДИНИ *ФИЛОЛОШКИ СТУДИИ*

(*Филолошки студии*: 10/2012, Институт за македонска литература – Скопје и Ри-Графика – Скопје)

Во издание на Институтот за македонска литература при Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ и издавачката куќа „Ри-Графика“ од Скопје излезе десеттиот јубилеен број на меѓународниот интердисциплинарен славистички проект *Филолошки студии 10/2012*. Тоа претставува убав повод накусо да се навратиме на некои од клучните податоци за неговиот развој од основањето во 2002 година, сè до денес. *Филолошки студии* произлезе како резултат од заедничкиот научно-истражувачки меѓународен проект помеѓу Филолошкиот факултет при Пермскиот државен универзитет и Филозофскиот факултет од Универзитетот во Љубљана. Кон оваа соработка, во 2006 година, беше вклучена и македонската филолошка научна мисла преку Институтот за македонска литература при Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ од Скопје. Истата година проектот се здоби и со својата Интернет-верзија на регистрирано меѓународно славистичко списание (www.philologicalstudies.org). Следната 2007 година, *Филолошки студии* ја прошири веќе традиционално воспоставената меѓународна соработка преку вклучувањето и на Филозофскиот факултет од Универзитетот во Загреб. Оваа соработка успешно егзистира сè до денес, благодарение на несебичните заложби на главните координатори-редактори: проф. д-р Јасмина Мојсиева-Гушева од Институтот за македонска литература од Скопје, Македонија (одговорна за Интернет-изданието); проф. д-р Тамара Ерофеева од Филолошкиот факултет, Перм, Русија; проф. д-р Звонко Ковач од Филозофскиот факултет во Загреб, Хрватска и проф. д-р. Намита Субиото од Филозофскиот факултет во Љубљана, Словенија. Континуираниот подем и отвореноста кон научниот свет списанието ја манифестираше и во 2010 година кога беше проширен неговиот редакциски состав со нови членови од славистичките научни средини на Германија, на Австрија, на Украина и на Босна и Херцеговина. Негувајќи го на тој начин дијалогот, зближувањето и запознавањето помеѓу народите, културите и традициите на Македонија, Русија, Хрватска, Словенија и пошироко, *Филолошки студии* во текот на изминатата деценија ѝ понуди на стручната и на пошироката јавност повеќе од 400 научно-истражувачки студии и прилози од областа на литературата, историјата, лингвистиката, филозофијата, антропологијата, театрологијата, како и од областа на културолошките студии. Следејќи ја својата препознатлива мисија да дава релевантни одговори на вечните прашања што ги носи човековиот

неспокој и во согласност со својата визија да биде списание на долгорочна меѓусловенска соработка и европска интеграција, *Филолошки студии* и во десеттото јубилејно издание претставува збир од внимателно одбрани трудови на автор(к)и од институциите-партнери, но и на автор(к)и од Институтот за национална историја, Институтот за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ од Скопје, Македонија; од Филозофскиот факултет при Универзитетот во Мостар, Босна и Херцеговина; од Филозофскиот факултет при Универзитетот во Марибор, Словенија; од Московскиот државен универзитет „М.В. Ломоносов“, Москва, Русија и од Универзитетот во Трир, Германија. Триесет и трите прилози од вкупно триесет и осумте научни работници, кои земаа учество во ова издание, се објавени на пет литературни јазици (англиски, македонски, руски, хрватски и словенечки) и се организирани во два тома според веќе добро познатите рубрики (*Филозофско-културолошки проблеми*, *Историја и Филологија*, *Зборот во историско-културолошки контекст (споредбен контекст)*, *Современиот социум во културата, јазикот и литературата*, *Проучување на говорот, Лингводидактика и рецензии*, *Информации*). Ваквата организација нуди богата панорама на теми од областа на литературата, лингвистиката и културологијата, но и на прилози кои се тематски ориентирани кон прашањата за сопствениот идентитет погледнат и конструиран низ призмата на другите. Така, во рубриката *Филозофско-културолошки проблеми* Наталија Береснева и Елена Кокарева во статијата насловена како „Еволуција на идејата *Смртта на авторот* поаѓаат од основните филозофски спреги (Хумболт) за да укажат на главната денешна опозиција помеѓу авторот/толкувачот (размислувањето) и текстот (јазикот) определувајќи го, на тој начин, како главен објект на филозофските студии текстот наместо светот. Катерина Младеновска-Ристовска во статијата „Преданието за основањето на македонското кралство“ се занимава со една од најдревните приказни за верувањата на античките Македонци која и денес остава простор за најразновидни научни коментари. Последната статија од оваа рубрика насловена како „Размисли за методот или либерализација на лингвистиката“ на Ина Угланова ја истражува улогата на моделирањето во современата лингвистика преку примерите на мрежи и на синергетски модели. Во блокот посветен на историските и на филолошките теми се поместени неколку прилози меѓу кои прилогот „Значењето на формација на именските деривати во прасловенскиот јазик“ од Матеј Шекли, каде авторот ја истражува зборообразувачката семантика на именските деривати во прасловенскиот јазик. Весна Костовска со темата „Сложените именки во македонските црковнословенски текстови“ се занимава со начините на поврзување на сложенките, односно со проследувањето на семантичките лексички единици оформени со соединување на две полнозначни мотивирачки основи во македонските црковнословенски текстови. Илија Велев во трудот со наслов „Утврдувањето на глаголицата и кирилицата во македонската писмена традиција“ се осврнува на историскиот развој на

словенските азбуки, додека Маја Јакимовска-Тошиќ во трудот „Константин Велики во духовната традиција на охридскиот и на преспанскиот регион“ ги проследува светителските култови на св. Константин и Елена во охридско-преспанскиот регион. Во истата рубрика се застапени уште и прилозите на Катерина Петровска-Кузмановска, која како предмет на истражување го поставува придонесот на Константин Миладинов во развојот на фолклористиката во Македонија, потоа, Јасмина Мојсиева-Гушева со статијата „Човечката верба, желба и судбина во делата на македонските писатели посветени на периодот на балканските војни“ каде акцентот е насочен кон асоцијативните визии на македонските писатели Митко Маџунков, Коле Чашуле, Атанас Вангелов и Славко Јаневски, кои пишувајќи за Балканските војни и за инволвираноста на повеќе народи и религии во нив, ги откриваат корените на современите состојби и настани на Балканот. Мирна Бркиќ со статијата „Мора – женското демонолошко суштество во современите кажувања на Хрватите во Босна и Херцеговина“ го реконструира древниот словенски религиски систем доведувајќи го во релација со хрватските пагански претстави. „Зборот во историско-културолошки контекст“ како трета и последна рубрика од првиот том на *Филолошки студии* содржи неколку тематски блиско-ориентирани труда. Светлана Бурдина во статијата „Трагите“ на Гофман во поемата од Ана Ахматова „По патот на целата земја“ обрнува внимание на кондиционално-асоцијативниот аспект на поемата изразен во знаците, во кодовите, во соништата, во симболите, во двојствата итн. Марина Воловинскаја во статијата „Мотивот на игра во структурата на романот *Војна и мир* од Л. Н. Толстој и *Браќа Карамазови* од Ф. М. Достоевски“ се занимава со различните значења на овој мотив во споменатите романи во контекст на заедничките естетски и етички карактеристики на нивните автори. Тамара Доценко во статијата „Асоцијативно-вербалната мрежа во контекст на интеркултурната комуникација“ преку два експеримента го опишува општественото искуство на говорителот прикажано на синтаксичко ниво на говорот. Екатерина Киселева во статијата „Семантиката на посвојните конструкции во рускиот и англискиот светоглед“ истражува неколку меѓусебно зависни семанички значења на посвојните конструкции во рускиот и во англискиот светоглед. Ана Моисеева во трудот „Реконструкција на словенските митови во поетските циклуси на К. Балмонт, С. Городченко, А. Кондратиев“ се занимава со засебните начини на реконструкција и на интерпретација на словенската митологија кај тројцата споменати автори од почетокот на дваесеттиот век. Во вториот том од списанието, во рубриката *Книжевност во интеркултурен контекст*, се поместени статиите на Бранка Војновиќ „Емпатијата во книжевноста: улогата на ликот во саботажата на националистичките стереотипи и генерализации“ во која авторката го објаснува психолошкиот феномен на емпатијата како основа за развој на чувството за грижа кон луѓето. Ивица Баковиќ занимавајќи се со поврзаноста на популарната култура со хрватската драмска литература во прилогот

„Трансдијана или театрализација на популарната икона во драмата *Дон Смит, принцезата од Велс* од Томислав Зајец“ го истражува статусот на принцезата Дијана како популарна икона од деведесеттите и концептот на квир-идентитетот. Звонко Ковач користејќи примери од тековната и од современата хрватска литература, во својата статија „Интеркултурна книжевна кроатистика“ укажува на потребата од поширока контекстуализација на хрватската литература во однос на хрватските студии, како и на појавата на интеркултурната литература и на потенцијалот на интеркултурната историја на литературата за преиспитување на прашањата меѓу соседните литератури во контекст на зголемувањето на научниот интерес за останатите словенски јазици и литератури. Рубриката *Современиот социум во културата, јазикот, литературата* го донесува прилогот на Наташа Аврамовска „Европа и Другата Европа на европската фестивалска театарска сцена“ во кој авторката ја истражува темата Европа и Балканот преку драмскиот текст на Горан Стефановски „Хотел Европа“. Троделната анализа со наслов „Особености на репрезентацијата на концептот тероризам во англојазичниот дискурс на новинарските Интернет-извори“ од авторките Светлана Мишланова и Екатерина Купријаничева преку комплексен и сеопфатен приод го истражуваат концептот тероризам во англиските текстови како сложена и повеќеслојна активност во чија основа се поставени идеите на стравот, заканата и насилството. Снежана Петрова-Џамбазова во статијата „Интерференција во изразувањето на полот и на граматичкиот род во новинарските текстови на Интернет и во другите пишани медиуми“ користи примери од новинарски Интернет-текстови со кои го покажува отежнатото разбирање на значењето на изразот во услови на интерференција помеѓу полот и граматичкиот род. Лидија Тантуровска во прилогот „Индивидуалноста во текстовите од научниот функционален стил“ ги анализира јазичните стилови на Блаже Конески, Радмила Угриновска-Скаловска и Благоја Корубин при што како заклучок произлегува ставот дека текстовите од научниот функционален стил, како и текстовите од другите стилови, содржат препознатливи црти на авторско изразување. Александра Ѓуркова со трудот „Современи промени во македонскиот стандарден јазик“ се осврнува на моменталната состојба на статусот и на корпусот текстови за македонскиот јазик од јазичен и од социолингвистички аспект. Драгица Поповска со текстот „Македонските свети места во современ контекст: врз примерот на карпата наречена Змеоица во с. Крапа, Македонски Брод“ посветува внимание на современото истражување на македонските места во кои каменот се јавува како доминантен култен елемент. Силвана Сидоровска-Чуповска со статијата „Епидемиите и превентивната заштита во Македонија (за чумата и колерата според патеписи и документи од 18-тиот и од 19-тиот век)“ дава историски преглед на епидемиите од чума и колера како значаен фактор на промена во културното и во духовното поведение на населението во Македонија за време на Отоманското владеење од 18-тиот и од 19-тиот век. Лидија Стојановиќ-Лафазановска во трудот со наслов „Фолклорни

наративни теории и нови практики“ го насочува своето внимание кон определувањето на состојбата во која опстојува современата фолклористика преку пресекот на постојните тенденции во западноевропската, во американската и во европската фолклористика и преку нивните идни развојни ориентации. Тамара Ерофеева во трудот „Социолингвистичкиот приод при интерпретацијата на зборовната продукција на говорителот“ врз основа на два експеримента го прикажува општественото искуство на говорителот на ниво на синтакса на говорот. Елена Ерофеева во статијата „Влијанието на занимањето на структурата на јазичната слика на светот“ го темели своето истражување врз семантичката анализа на дефинициите на заемките што се широко користени во медиумите. Во рубриката *Проучување на говорот, Лингводидактика* се поместени заедничките трудови на повеќе авторки. Наталија Бороникова и Елена Верижникова во трудот „Метајазичната функција на извиците во литературата за деца (врз примери од македонскиот јазик)“ се занимаваат со групата извици кои имаат метајазична функција во текстовите за деца. Мира Крањц-Ивич и Андреја Желе во текстот со наслов „Елипсата како реченица и текстовен феномен“ ја претставуваат елипсата како текстовен феномен распознавајќи ја во материјали од словенечкиот јазик. Елена Мошкова и Елена Овчиникова со текстот „За посвојувањето на интернационализмите во услови на билингвизам (врз примери од руско-англискиот билингвизам)“ се осврнуваат на проблемот на асимилацијата на интернационализмите и на нивното влијание врз процесите во мајчиниот јазик. На крајот од овој број, во рубриката *Рецензии и информации*, е поместен приказот на Драгица Поповска за 18-тата Биенална конференција на балканска и на јужнословенска лингвистика, литература и фолклор, одржана во 2012 г. во организација на Одделот за странски јазици и литература при Универзитетот на Вашингтон, Сиетл, САД. Ваквото присуство на актуелни теми од повеќе дисциплини во јубилејниот број на *Филолошки студии* ја потврдува определеноста на списанието во остварувањето на својата благородна цел да биде мост помеѓу културите на земјите учеснички во овој значаен меѓународен проект.

