

МАКЕДОНСКИ ФОЛКЛОР

Скопје
год. LVI, бр. 87, 2025 година

UDC 398

ISSN 2671-3993 (онлајн)

DOI <https://doi.org/10.55302/MF>

ISSN 0542-2108 (принт)



СПИСАНИЕ НА ИНСТИТУТОТ ЗА ФОЛКЛОР
„Марко Цепенков“ - Скопје

ИНСТИТУТ ЗА ФОЛКЛОР „МАРКО ЦЕПЕНКОВ“

“MARKO CEPENKOV” INSTITUTE OF FOLKLORE

UDC 398

<https://doi.org/10.55302/MF2587>

ISSN 0542-2108 (принт)

ISSN 2671-3993 (онлајн)

МАКЕДОНСКИ ФОЛКЛОР

MACEDONIAN FOLKLORE

ГОДИНА LVI / YEAR LVI
БРОЈ 87 / VOLUME 87
СКОПЈЕ 2025 / SKOPJE 2025

Македонски фолклор, списание на ЈНУ Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје

Меѓународен уредувачки одбор

Кристина Димовска, главен и одговорен уредник (Северна Македонија)
Александра Кузман, секретар (Северна Македонија)
Зоранчо Малинов (Северна Македонија)
Ермис Лафазановски (Северна Македонија)
Весна Петреска (Северна Македонија)
Катерина Петровска-Кузманова (Северна Македонија)
Јасминка Ристовска Пиличкова (Северна Македонија)
Арманда Кодра-Хиса (Албанија)
Драгица Паниќ-Кашански (Босна и Херцеговина)
Јадранка Ѓорѓевиќ-Црнобрња (Србија)
Јоана Ренкас (Полска)
Мирјам Менцеј (Словенија)
Олга Пашина (Русија)
Рената Јамбрешиќ-Кирин (Хрватска)

Адреса на издавачот

Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје
Ул. „Рузвелтова“ бр. 3, П. фах 319, 1000, Скопје, РС Македонија
Тел.: + 389 02 308 01 76; Факс: + 389 02 308 01 77
Email: ifmarkocepenkov@mt.net.mk, izfmarkocepenkov@gmail.com

Makedonski folklor/Macedonian Folklore, Journal of the “Marko Cepenkov” Institute of Folklore, Ss. “Cyril and Methodius” University in Skopje

International Editorial Board

Kristina Dimovska, Editor-in-Chief (North Macedonia)
Aleksandra Kuzman, Secretary (North Macedonia)
Zorančo Malinov (North Macedonia)
Ernis Lafazanovski (North Macedonia)
Vesna Petreska (North Macedonia)
Katerina Petrovska-Kuzmanova (North Macedonia)
Jasminka Ristovska Piličkova (North Macedonia)
Armanda Kodra-Hysa (Albania)
Dragica Panić-Kašanski (Bosnia and Hercegovina)
Jadranka Đorđević-Crnobrnja (Serbia)
Joana Rękas (Poland)
Mirjam Mencej (Slovenia)
Olga Pashina (Russia)
Renata Jambrešić-Kirin (Croatia)

Address of the Publisher

“Marko Cepenkov” Institute of Folklore in Skopje
Str. “Ruzveltova” no. 3, POBox 319, 1000, Skopje, Republic of North Macedonia
Tel.: + 389 02 308 01 76; Fax: + 389 02 308 01 77
Email: ifmarkocepenkov@mt.net.mk, izfmarkocepenkov@gmail.com

Списанието излегува два пати годишно и трудовите се рецензирани.
The Journal is published twice a year and all papers are peer reviewed.

СОДРЖИНА

СВЕЧЕНО ОБРАЌАЊЕ на претседателот на организацискиот одбор на XXII Меѓународен симпозиум за балкански фолклор „Фолклористиката и културното наследство“	7
WELCOME SPEECH by the president of the organization committee of the XXII International Conference for Balkan Folklore: “Folkloristics and Cultural Heritage”	7
ТРУДОВИ од симпозиумот „Фолклористиката и културното наследство“	
CONFERENCE PROCEEDINGS: “Folkloristics and cultural heritage”	
Oksana Mykytenko – Cultural heritage in Ukraine: current threats and challenges of safeguarding (Original Paper).....	13
Оксана Микитенко – Културното наследство во Украина: актуелни закани и предизвици при неговата заштита (изворен [оригинален] научен труд).....	13
Зоранчо Малинов – Впишувањето на струшкиот црковно-народен обред „еортија“ („ордија“) на националната листа на нематеријалното културно наследство – од идеја до реализација (изворен [оригинален] научен труд).....	23
Zorančo Malinov – The registration of the “Eortia” (“Ordia”), a church-folk ritual in Struga, on the national list of intangible cultural heritage – from idea to realization (Original Paper).....	23
Весна Петреска – Медиумско претставување на македонската гастрономска традиција (изворен [оригинален] научен труд).....	35
Vesna Petreska – Media representation of the Macedonian gastronomic tradition (Original Paper).....	35
Наде Костадиновска-Спасеновска – Заштита на културните добра од природни катастрофи во рамки на музеите (прегледен труд)	47
Nade Kostadinovska-Spasenovska – Protection of cultural goods from natural disasters in museums (Review Paper).....	47
Горан Василески – Колективните селски собири во Прилепско Поле и во Мариово како потенцијал за развојот на културниот туризам (стручен труд).....	61
Goran Vasileski – The collective village gatherings in Prilepsko Pole and Mariovo as a potential for the development of cultural tourism (Report Paper).....	61
Александра Гецовска – Називи на растенија чие потекло се поврзува со обред (изворен [оригинален] научен труд)	73

Aleksandra Gecoska – Names of plants whose origin is associated with rites (Original Paper).....	73
Ана Ашталковска Гајтаноска – Дигитализација на збирката на Наум Целакоски (1934 – 2023) (научна белешка [кратко соопштение])	97
Ana Aštalkovska Gajtanoska – Digitization of the collection of Naum Celakoski (1934 – 2023) (Short Report).....	97
Драган Зајковски и Владимир Јанев – Библискиот лик на Енох во еврејската, христијанската и исламската теолошка традиција (стручен труд)	105
Dragan Zajkovski and Vladimir Janev – The biblical figure of Enoch in Jewish, Christian and Islamic theological tradition (Report Paper).....	105
Justyna Laskowska-Otwinowska – The oldest elements of women’s wedding folk costumes in Europe on the examples of Mordovian and Macedonian costumes (Report Paper)	115
Јустина Ласковска-Отвиновска – Најстарите елементи на женската свадбена народна носија во Европа низ примери од руските и македонските народни носии (стручен труд).....	115
Беким Рамадани – Влијанието и улогата на изведувачите (пејачи и инструменталисти) на албанската традиционална музика согледана во албанските анегдоти и мудри изреки (стручен труд)	127
Bekim Ramadani – The role and the influence of performers (singers and instrumentalists) of the Albanian traditional music as seen through Albanian anecdotes and wise sayings (Report Paper)	127
Иван Котев – Роднините, пријателите и соседите како тема во кратките изреки од Струмица и од Струмичко (прегледен труд)	143
Ivan Kotev – Relatives, friends and neighbors as a shared theme in the sayings from the city of Strumica and Strumica Region (Review Paper)..	143
Стојанче Костов – Орската традиција и младите во современ контекст (анализа на избрани примери од матурски прослави во Македонија) (стручен труд).....	153
Stojanče Kostov – The dance tradition and young people in a contemporary context (analysis of selected examples from graduation celebrations in Macedonia) (Report Paper).....	153
Тијана Јаневска – Хронолошки осврт врз етнокорелошките истражувања за македонските ороводни песни (стручен труд)	163
Tijana Janevska – Chronological review of the ethnochoreological research on the Macedonian traditional dance songs (Report Paper)	163
Diba Celina Baymak – Current situation of traditional costumes in Kosovo (Report Paper).....	181

Диба Целина Бајмак – Состојбата со традиционалните носии во Косово денес (стручен труд)..... 181

Илза Рустеми – Архивите – чувари на културното наследство (со посебен осврт врз архивираниот материјал во Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје поврзан со албанските фолклор и етнологија во РСМ) (прегледен труд)..... 191

Iza Rustemi – Archives – guardians of cultural heritage (with special emphasis of the archived material at the “Marko Cepenkov” Institute of Folklore in Skopje in relation to Albanian folklore and ethnology in the Republic of North Macedonia) (Review Paper)..... 191

Лилјана Ковачовска – Конзервација на слепченските дрвени врати во плитка резба – копаничарството како занает во изумирање (стручен труд) 205

Liljana Kovačovska – Conservation of wooden doors from a monastery in the village Slepče in shallow carving – woodcarving as a dying craft (Report Paper) 205

Сузана В. Спасовска – Алхемиската традиција во македонскиот фолклор (стручен труд)..... 229

Suzana V. Spasovska – Alchemy tradition in Macedonian folklore (Report Paper) 229

СТАТИИ PAPERS

Кристина Димовска – Критичка ретроспектива на класификацијата на паремииолошките форми на рускиот лингвист Григориј Л’вович Пермјаков (прегледен труд) 245

Kristina Dimovska – A critical retrospective of Grigory L. Permyakov’s theory/classification of paremiological forms (Review Paper) 245

ОСВРТИ REVIEWS

Влатко Деловски – Осврт поттикнат од темата на зборникот *Екоантропологија: помеѓу човекој и околината* 253

Vlatko Delovski – Review inspired by the topic of the Proceedings of the *Ecoanthropology* conference (Skopje, 30.5.–1.6.)..... 253

**СВЕЧЕНО ОБРАЌАЊЕ НА ПРЕТСЕДАТЕЛОТ НА
ОРГАНИЗАЦИСКИОТ ОДБОР НА XXII МЕЃУНАРОДЕН
СИМПОЗИУМ ЗА БАЛКАНСКИ ФОЛКЛОР
„ФОЛКЛОРИСТИКАТА И КУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО“**

Драги колеги, почитувани гости и пријатели, во име на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје, во име на организацискиот одбор на дваесет и вториот (XXII) симпозиум за балкански фолклор, и во мое лично име, ви посакувам срдечно добредојде!

Темата на нашиот симпозиум оваа година е „Фолклор и културно наследство“, и таа е избрана како поддршка на иницијативата на УНЕСКО, донесена по одлуката на 42. седница на Генералната конференција во ноември 2023 година, да го прогласи 17 октомври за Меѓународен ден на Нематеријалното културно наследство. Со гордост најавуваме дека нашиот симпозиум е една од придружните заеднички манифестации на УНЕСКО по повод првото издание на овој Меѓународен ден на нематеријалното културно наследство.

Во согласност со Конвенцијата на УНЕСКО за зачувување на нематеријалното културно наследство, една од целите на нашиот симпозиум е да се подигне свеста за значењето на културното наследство, а во тие рамки и на нематеријалното културно наследство и потребата за негово зачувување, имајќи предвид дека нематеријалното културно наследство игра важна улога во приближувањето на луѓето и обезбедувањето на размена и разбирање меѓу нив. Дополнително, нашиот симпозиум ќе ја зголеми јавната свест за македонското нематеријално (и материјално) културно наследство, посебно. Ова ќе се постигне преку промовирање на културните вредности и размена на идеи за процедурите и иницијативите што се потребни за зачувување и заштита на ова наследство, а истовремено ќе се нагласи значењето на Конвенцијата на УНЕСКО и нејзината клучна улога во глобалното зачувување на нематеријалното културно наследство.

*

Фолклорот и културното наследство претставуваат клучни елементи во одржувањето и преносот на традициите, обичаите, верувањата и вредностите од една генерација на друга. Тие не само што ја дефинираат историјата и културата на едно општество, туку и го обликуваат индивидуалниот и колективниот идентитет на луѓето, играјќи клучна улога во создавањето на јазикот, уметноста и секојдневниот живот.

Фолклорот опфаќа широк спектар на усни творби, како што се: приказни, песни, народни вицови, изреки, обичаи, ритуали, и верувања, кои се пренесуваат низ генерациите. Тоа е жива форма на народна култура која се одржува и развива во текот на времето. Со помош на

фолклорот, се чуваат и пренесуваат значајни знаења за животот, природата, социјалните структури и духовните вредности.

Еден од најважните аспекти на фолклорот е неговата способност да ги прилагоди старите традиции на новите околности, што му овозможува да остане релевантен и денес. На пример, традиционалните народни песни можат да бидат модернизирани и адаптирани во нови музички стилови, без да го изгубат својот основен дух и порака.

Културното наследство вклучува не само усна, туку и материјална традиција, како што се: архитектурата, уметничките дела, ракотворбите, облеката и јадењата. Тоа е сликата на минатото која живее во тековната култура и ја претставува основата за идентитетот на една заедница. Секој народ ја гради својата историја и култура врз темелите на наследството кое е оставено од предците.

Почитувањето и зачувувањето на културното наследство е начин да се обезбеди континуитетот на традициите и вредностите кои ја оформуваат личната и колективната свест. Културното наследство не е само минато, туку и живо искуство кое ја обликува сегашноста и иднината на народите. Преку него, помладите генерации можат да ја разберат својата историја, своите корени и да изградат свест за значењето на зачувувањето на овие традиции.

Во глобализираниот свет, каде што културите се меѓусебно поврзани и се наоѓаат под влијание на современите технологии и медиуми, фолклорот и културното наследство добиваат нова димензија. Иако модерните достигнувања можат да донесат нови перспективи и можности, тие истовремено претставуваат и закана за исчезнување на традиционалните форми на култура.

Зачувувањето на фолклорот и културното наследство во светот на брзи промени е од суштинско значење. Тоа бара активна улога на државите, образовните институции, но и на поединците во чувањето и во промовирањето на овие вредности. Денес, многу народи се обидуваат да го одржат својот културен идентитет преку музеите, фестивалите, археолошките наоѓалишта и дигитализацијата на културните материјали. Во оваа смисла, фолклорот и културното наследство стануваат не само предмети на национална гордост, туку и дел од глобалното културно богатство.

*

Фолклорот и културното наследство се, не само одраз на минатото, туку и жива, динамична компонента на современото општество. Тие ја претставуваат душата на една нација и нејзините луѓе, го обликуваат нивниот идентитет и ги поврзуваат со нивната историја. Зачувувањето и промоцијата на овие вредности е обврска која не само што гарантира континуитет на традициите, туку и ги

Свечено обраќање на претседателот на...

зајакнува културните разлики кои ја прават нашата планета богата и
разнообразна.

Проф. д-р Ермис Лафазановски,
претседател на организацискиот одбор на меѓународниот симпозиум

**ТРУДОВИ ОД СИМПОЗИУМОТ „ФОЛКЛОРИСТИКАТА И
КУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО“**

**CONFERENCE PROCEEDINGS: “FOLKLORISTICS AND
CULTURAL HERITAGE”**

CULTURAL HERITAGE IN UKRAINE: CURRENT THREATS AND CHALLENGES OF SAFEGUARDING

Oksana Mykytenko

The Rylsky Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology, Kyiv

Date of submission: 30-12-2024

Abstract: Safeguarding is the key notion and objective of cultural heritage. The concept covers both tangible and intangible heritage. Recognition of human rights and sustainability is the first and the main measure of safeguarding. The war in Ukraine has caused and continues to cause the destruction and damage of cultural heritage. General threats of globalization, unresolved legal regulatory issues, changes in cultural and historic landscape, weakness of economic and social development of the regions, migration, replacement of authentic cultural forms are considered as existential risks to the cultural heritage. One of the main threats is destruction of identity or attempts to “instill” a dual identity (including cultural, historic and religious). Contemporary cultural problems require an important geopolitical approach. The problem of international collaboration on the level of experts and institutions has become the urgent task in the sphere of safeguarding both tangible and intangible cultural heritage.

Keywords: Ukraine, cultural heritage, safeguarding, challenges

Safeguarding is the key word and objective of cultural heritage, – the concept covering both tangible and intangible heritage. It means identification, documentation, research, preservation, protection, promotion, enhancement and transmission, education, revitalization. According to Article 2 (1) of the *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (2003), the ‘intangible cultural heritage’ is understood as “practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity”. Mila Santova introduced the notion “generation chain” and stressed its importance which implies that there is no complete interruption of tradition. This concept underlines the unity of vertical and horizontal dimensions, when “we find ourselves in the field of processes that are synchronously oriented towards the future, involving certain efforts in the present and drawing skills and experience from the past” (Santova 2021a: 29). The intangible cultural heritage requires more complex methods than those to protect tangible cultural heritage, which usually consist of the prohibitions to destroy and to

modify. These measures cannot be simply transferred to intangible cultural heritage and mostly depends on the social dimension, because the intangible cultural heritage is embedded in the people and concerns the concept of revitalization (Santova 2014: 50–51). While the safeguarding of tangible monuments is understood as the protection of *cultural heritage*, the safeguarding of intangible “monuments” may be comprehended as the protection of *civilization heritage* (Wieshaider 2021: 38). At the same time the intangible cultural heritage is defined as living heritage. This concept emphasizes the act of execution, the succession process and the selection of cultural facts important to the community. The use of one or the other concept highlights a different importance in their political instrumentalization (Бокова 2021: 224).

General threats of globalization, unresolved legal regulatory issues, in particular, unregulated copyright, which does not provide transfer of knowledge and skills of living traditions, change in cultural landscape (both in the village and in the city), weakness of economic and social development of the regions, migration of youth, carriers of their own culture, replacement of cultural forms for pseudo-cultural or post-cultural etc. are considered as existential risks to the cultural heritage.

Looking not only at the recent events in Ukraine, but also to the history of the whole 20th century, securing and saving cultural heritage is a complicated and complex mission (Skujytė-Razmienė 2024: 47). In a frame of new political and economic strategies a complex system of actions was set up in order to preserve, protect and keep in the active memory of communities all those creations, structures and innovations which led to the development of cultural diversity and different types of identities (ethnic, national, religious, social, professional, age, gender, etc.). In contemporary society with its “consumption-oriented industrial culture” the individual becomes the object of “information bombardment”, which results in the modification of many local, individual or group guide-marks (Ispas 2021: 21–24). One of the main threats is the destruction of identity (including cultural, historic and religious identity). Another is the attempt to “instill” a dual identity, such as the “new” tradition in Ukraine to “celebrate Christmas with Europe together” – a phenomenon of cultural kitsch, which influences cultural and historical heritage inherited by past generations. This, simultaneously, results with the destruction/annihilation of tangible cultural heritage. Every architectural monument has its own intangible cultural dimension which makes it an important part of local memory and element of the narrative tradition. The very destruction of the continuity of the cultural tradition becomes the greatest challenge to the existence of the intangible cultural heritage, elements of which (in order to be recognized as being in conformity with the Convention) must belong to the living tradition and living heritage. No doubt that it is hardly possible to preserve the intangible cultural heritage without preserving tangible cultural heritage.

Recognition of human rights and sustainability is the first and the main measure of safeguarding. As it was stressed at the conference *The Role of the Scholars at BAS for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage in Bulgaria* held in 2019, these are two principle conditions to qualify the intangible cultural heritage – that is to be compatible with both human rights and the principle of sustainable development. The concept of sustainable development is understood as a complex social phenomenon comprising an integral unity of political, social, environmental, institutional and other aspects. In a global context it appears as the development achieved in such a way as to preserve the conditions for satisfying social needs of the present generation as well as of future ones. And in other words, sustainable development is “synchronously oriented towards the future, involving efforts in the present and drawing skills and experience from the past”. On the ontological level the notion turns out to be the integral category that combines certain values organized in opposition to chaos (Santova 2021a: 28–29).

Many cultural monuments in Ukraine of world importance are included in the UNESCO World Heritage List. After adoption the UNESCO Convention in 2008 Ukraine has registered five elements to the Representative List of the Intangible Cultural Heritage and added two elements in the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding. One of the items is the Cossack’s songs of Dnipropetrovsk region. 26 elements are now listed in the National Register and the Representative List, as well as the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding. Now it is very important to discuss the effective protection of already registered elements in the light of their possible commercialization, the way of archiving accompanying documentation, and the significance of various organizations and institutions in the process of safeguarding.

Peace is the main precondition for culture and its sustainable development. The Preamble of the Convention (2005) stresses:

Recalling that cultural diversity, flourishing within a framework of democracy, tolerance, social justice and mutual respect between peoples and cultures, is indispensable for peace and security at the local, national and international levels

- peace is a basic precondition for sustainable development.

The task of safeguarding the cultural objects affected by military conflicts is one of the most urgent and is based on the documents concerning the protection of cultural objects in the war conditions: the Hague Convention for the Protection of Cultural property in the Event of Armed Conflict (1954) and the Paris Convention on the Measures Aimed at Prohibiting and Preventing the Illegal Removal and Assignment of the Ownership of Cultural property (1970). These documents need modern perfection due to the current situation in Ukraine.

A large-scale military invasion of Russia to Ukraine in 2022 and the war in the country that already lasts for three years has caused irreparable human casualties and the destruction of the economy, ecology and culture. We meet one more threat in the context of the large-scale war – quantitative and qualitative changes in all spheres of social and cultural life. According to Yuriy Scherbak, Ukrainian writer, publicist and diplomat, this war has become the most tragic existential event in Ukrainian centuries-old history, raising questions about the very existence of its people and statehood. Nothing like this has ever happened in the history of Ukraine. More than 10 million Ukrainians lost their homes, were uprooted and displaced (Scherbak 2022a; 2022b). According to the United Nations International Organization for Migration, more than 6 million people were forced to change their area of residence. The Office of the United Nations High Commissioner for Refugees claims that further 7.5 million citizens left the borders of Ukraine, of which 3.3 million received the status of “temporary protection”.

However, in the current situation outstanding monuments of our cultural heritage are under threat of destruction. Only after six months of Russian invasion UNESCO has fixed the destruction or damage of 186 objects of cultural heritage in Ukraine. 492 episodes of war crimes against culture have been recorded in Ukraine. 166 religious buildings, 52 monuments, 35 museums and nature reserves, 45 libraries, 74 cinemas and other establishments of culture are destroyed or damaged (Kara-Vasylieva 2022: 211). The number of cultural losses increases every day. The establishing of the catalogue of demolished and / or affected by the war cultural monuments in Ukraine is among the recent urgent tasks.

The problems of safeguarding acquire a special important geopolitical sound under modern conditions. The facts about Ukraine’s resistance to the military aggression which are widely presented both in public expressions on social networks and in numerous artistic reflections of individual authors, become the embodiment and testament of the national combat and therefore need comprehensive scientific generalization, analysis and preservation.

Various conferences and expert meetings have been held in Ukraine and in other countries to discuss the situation and the application of the Convention and practical problems related to the protection of cultural heritage. Research prospects are based on a wide range of theoretical and methodological paradigms. Such discussions are aimed to encourage the exchange of opinions and experience of researchers from different countries and different disciplines. From this point of view, we pay attention to the Balkan experience. Today the situation in Ukraine is often considered in the context of the events of nearly 30 years ago in the former Yugoslavia:

Consideration of the development and completion of the military conflicts on the territory of the republics formed as a result of the break-up of Yugoslavia is a valuable experience for Ukraine, as well as their post-war reconstruction: de-occupation of the Serbian Krajina in Croatia, the conflict between Bosnian Croats and Bosnian Muslims, the settlement of the Macedonian-

Albanian conflict. The study of the history of relation between the former Yugoslav republics and the center, the analysis of the behavior of international organizations and the world community at the time of Balkan crisis are more important today than ever for the projection of the development of the situation in our country and around it

(Karatsuba 2022: 219).

The Web Seminar *Urgent Issues of Intangible Cultural Heritage: The Example of Ukraine* that was organized by the Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine on the 15th of November, 2022 stressed the importance of the scientific cooperation and professional discussions on the problems of protection of cultural heritage today in accordance with the provisions of the UNESCO International Convention (2003). According to the President of the Turkish National Commission for UNESCO – Prof. Dr. M. Öcal Oğuz, recently UNESCO has added new articles to its implementing directive on how intangible cultural heritage should be safeguarded in emergencies. The war conditions in Ukraine have led to migration bringing to the emergence of abandoned villages and cities. Discussing the effects of migration, displacement, the distortion and destruction of the cultural properties / elements as a result of war on the transfer of intangible cultural heritage from one generation to the another and seeking precautions and solutions are extremely humanitarian and in line with the UNESCO programs (Oğuz 2022: 228).

The experts emphasize that now it is important to discuss also those theoretical issues related to the policies of institutional safeguarding of cultural heritage and to intensify state programs for the detection, study and popularisation of national cultural property. Such programs support the national culture and correspond to the modern criteria and recommendations of UNESCO regarding the preservation of ethnic culture and at the same time reflect the world trends towards the growing importance of cultural factors in the civilization process. Representatives of the Ukrainian scientific community develop numerous projects for the fundamental research programs and create an appropriate legal base for the protection of cultural heritage (Skrypnyk 2022: 208).

One among such important projects to support the ethnic memory and identity is the project *Ethnographic Image of Modern Ukraine. Corpus of Folklore and Ethnographic Materials* (in 10 volumes). This scientific initiative has become an example of the implementation of large-scale research project aimed to protect the national intangible heritage initiated by Maxym Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology in Kyiv. The scientific project forms a powerful source base of information, photo and video materials, which will serve as the basis of ethnocultural studies in a diachronic perspective and create such kind of folklore archives that belong to the institutions involved in the most important complex of

safeguarding and responsible process. Its purpose is to clarify and represent within the entire Ukraine the modern state of preservation and functioning of ethnic culture as an important factor in ethno-identification processes under new geopolitical, educational and informational conditions and under the influence of active migration movements and intensification of inter-ethnic contacts. The narratives of this fundamental multi-volume work, recorded from more than 8.000 respondents, amount to about 6.000 pages of texts, supplemented by several thousand color and black-and-white photographs, which visualize the entire mosaic of the material and spiritual world of the Ukrainian people. As it was stressed by the director of the Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology, academician Hanna Skrypyk, “there is no doubt that this work of Ukrainian scientists will serve as a good basis for the ethnographic and linguistic atlases, ethnographic databases, an electronic linguistic archive based on spoken (living) texts” (Ibidem).

In this information era, archive management is becoming one of the ways to utilize the information resources of intangible cultural heritage (Lyubenova 2021: 152). The elaboration of the archives of folklore, in the context of storage and preservation of the data related to the intangible cultural heritage, has been in the focus of attention of the institute since the very day of the ratification by Ukraine the Convention (2003) in 2008. Besides continuing to preserve traditional forms and models, archives must detect the emergence of new, transcultural and transnational models (Ispas 2021: 27). Today in Kyiv we formed a new data-base connected with the war in Ukraine. The creation of a new fund of evidence of the Russian-Ukrainian war in the Archive of the M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences is now under elaboration. The corpus will include living testimonies of eyewitnesses as a basis of a special volume of ethnographic records called “An Oral History of a Military Crisis” (Vakhnina 2024: 48). It is of great importance to provide all necessary rights and research directions during the process of digitization of this “data bank”.

Intangible cultural heritage is traditional and living at the same time. It exists not only as a memory but also creates the base for coexistence of “now” and “here”, giving the opportunity for the integration and reintegration of different communities. In the present-day situation in Ukraine it is especially important to involve the creative potential of public and cultural movement that includes common national values and traditional views, metaphorical allegories, symbolic concepts and ideas reflected in folklore. “It is the common goal for all of us to establish and support all kinds of mechanisms that will ensure the transfer of Ukraine’s rich intangible cultural heritage from one generation to another without being further disturbed, distorted or destroyed”, – stressed the President of the Turkish National Commission for UNESCO – Prof. Dr. Öcal Oğuz (2022: 228). At the same time, functional changes in the sphere of intangible

cultural heritage become more evident today exposing ethnic-integrative, social, domestic and utilitarian, communicative and educational ones. When speaking about intangible cultural heritage as the base of the originality and nourishing source of the cultural vitality, we understand its role to constitute (together with the language) the index of cultural, ethnic and social identities. In both present and future processes of “Europeanisation”, the safeguarding of intangible cultural heritage means the protection of identity, as folklore is one of the symbols of every nation. It exists as long as its culture and its language are alive, and is best pronounced in folklore (Mykytenko 2021: 68).

LITERATURE

Cyrilic

Бокова, И. 2021. „Нематериално културно наследство и живо наследство – теоретични аспекти и скрити послания“. *Intangible Cultural Heritage. Current Problems*. Santova, M., V. Ganeva-Raycheva et al. (eds.). Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences, 216–224.

Ненов, Н. 2021. „В търсене на нематериалните измерения на културно наследство“. *Intangible Cultural Heritage. Current Problems*. Santova, M., V. Ganeva-Raycheva et al. (eds.). Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences, 225–237.

Latin

Ispas, S. 2021. “The Role of Multimedia Archives in Heritage Presevation, Conservation Techniques, Indexing”. *Intangible Cultural Heritage. Current Problems*. Santova, M., V. Ganeva-Raycheva et al. (eds.). Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences, 21–32.

Karatsuba, M. 2022. “Cultural Scars of the War: The Balkan Experience in the Protection and Reconstruction of Ukrainian Cities and Monuments of Intangible Heritage”. *Матеріали до української етнології*. Вип. 21 (24). Київ, 219–223.

Kara-Vasylieva, T. 2022. “Current Threats to the Cultural Heritage of Ukraine: Artistic Testimonies by Viktor Kovtun”. *Матеріали до української етнології*. Вип. 21 (24). Київ, 211–213.

Lyubenova, M. 2021. “Safeguarding of Intangible Cultural Heritage: From the Living Practice to the Archive”. *Safeguarding Cultural Heritage. Ideas and Practices*. Santova, M., I. Stanoeva, M. Ivanova, M. Staneva (eds.). Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences, 152–159.

Mykytenko, O. 2021. “The Role of the Academic Scientific Research of Intangible Cultural Heritage within Globalization and Intagration Processes”. *Intangible Cultural Heritage. Current Problems*. Santova, M.,

V. Ganeva-Raycheva et al. (eds.). Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences, 66–75.

Oğuz, Ö. 2022. “Greetings to the Participants of the Web Seminar”. *Матеріали до української етнології*. Вип. 21 (24). Київ, 228.

Santova, M. 2014. *To Capture the Elusive. Intangible Cultural Heritage*. Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences.

Santova, M. 2021. “The Role of the Scholars at BAS for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage in Bulgaria”. *Intangible Cultural Heritage. Current Problems*. Santova, M., V. Ganeva-Raycheva et al. (eds.). Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences, 11–20.

Santova, M. 2021a. “Invites the Secretariat... Safeguarding the Intangible Cultural Heritage Today: Synergies, Harmonies, Sustainable Development”. *Safeguarding Cultural Heritage. Ideas and Practices*. Santova, M., I. Stanoeva, M. Ivanova, M. Staneva (eds.). Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences, 27–36.

Scherbak, Y. 2022a. “Vijna i mor” [“War and Plague”]. *Slovo Prosvity*. (24–25).

Scherbak, Y. 2022b. “Moia druha Vitchyzna” [My Second Motherland]. *Gazeta Polska* (29).

Skrypnyk, H. 2022. “Greetings to the Participants of the Web Seminar”. *Матеріали до української етнології*. Вип. 21 (24). Київ, 207–209.

Skujytė-Razmienė, A. 2024. “Archives and Permacrisis: Securing Cultural Heritage in Turbulent Times”. International Conference *Archives of Traditional Culture* held in Riga, Latvia, October 29–31, 47.

Vakhnina, L. 2024. “The Creation of a New Fund of Evidence of Russian-Ukrainian War in the M. T. Rylsky Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology of the National Academy of Sciences”. International Conference *Archives of Traditional Culture* held in Riga, Latvia, October 29–31, 48.

Wieshaider, W. 2021. “Legal Observations on the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage”. *Intangible Cultural Heritage. Current Problems*. Santova, M., V. Ganeva-Raycheva et al. (eds.). Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences, 33–40.

КУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО ВО УКРАИНА: АКТУЕЛНИ ЗАКАНИ И ПРЕДИЗВИЦИ ПРИ НЕГОВАТА ЗАШТИТА

Оксана Микитенко

Институт за студии по уметност, фолклористика и етнологија „М. Т. Рилски“, Киев

Резиме

Во трудот стана збор за зачувувањето и заштитата како едни од клучните поими врзани за културното наследство. Војната во Украина, којашто сè уште трае, предизвика и сè уште предизвикува уништување, или придонесува за уништувањето на културното наследство, а општите закани од: глобализацијата, нерешените правни регуларности за заштита на културното наследство, како и миграцијата и многу други фактори, се сметаат за ризици кои ја оневозможуваат заштитата на културното наследство.

Во трудот акцентот беше ставен на тоа како овие процеси влијаат врз уништувањето на идентитетот и како го „замолчуваат“ т.н. „двоен“ (културен, историски и религиски) идентитет.

**ВПИШУВАЊЕТО НА СТРУШКИОТ ЦРКОВНО-НАРОДЕН
ОБРЕД „ЕОРТИЈА“ („ОРДИЈА“) НА НАЦИОНАЛНАТА ЛИСТА
НА НЕМАТЕРИЈАЛНОТО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО
– ОД ИДЕЈА ДО РЕАЛИЗАЦИЈА**

Зоранчо Малинов

Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје

Датум на прием: 26.1.2025

Апстракт: Обредот Еортија¹, всушност претставува црковно-народна процесција (лителија) што се организира во градот Струга во денот по празникот посветен на Св. Ѓорѓи (Ѓурѓовден), т. е. на 7 мај. Според некои стружани, Еортијата (Ордија) е стар обред, кој се практикувал и во подалечното минато, односно од пред повеќе од 200 години. Иако, овој податок, не може да се поткрепи со валидни историски извори, сепак, повозрасното православно население од градот потврдува дека овој обред се вршел и во периодот меѓу двете светски војни. Но, во периодот на воспоставувањето на социјалистичката власт овој обред, со многу помал број верници, се извршувал во дворот на црквата „Св. Ѓорѓи“. Струшката Еортија особено се задобива со голема масовност во последниве години, поточно по територијалната организација од 2004 год. и по локалните избори од 2005 год., кога, Општина Струга, за првпат доби градоначалник од албанска националност. Обредот го организира одбор составен од граѓани и од црковните власти од Струга, а во самиот обред покрај масовното присуство на христијанското население од градот, учествуваат и црковни високодостојници на чело со епископот на Дебарско-кичевската епархија со седиште во Охрид, како и припадници на црковното братство од манастирот „Св. Јован Бигорски“ и на сестринствата од манастирите „Св. Ѓорѓи“ во Рајчица кај Дебар и „Св. Богородица Пречиста“ кај Кичево.

Клучни зборови: обред, лителија, црква, Св. Ѓорѓи, Струга

Во овој труд, покрај самата дескрипција на обредот Ордија, посебно внимание ќе биде посветено и на постапката на впишувањето на овој струшки обред на националната листа на нематеријалното културно наследство, од самата идеја и иницијативата, па до нејзиното впишување во Регистарот на нематеријалното културно наследство што го води Управата за заштита на културното наследство на РСМ.

Обредот „Еортија“ што се одржува во градот Струга се организира секоја година на 7 мај, односно на денот по празникот посветен на Свети Георгиј Победоносец, или кај народот повеќе познат

¹ На грчки јазик зборот εορτασμος /εορτασμος/ значи: „празнување, чувствување“.

како Ѓурѓовден². Имено, иако црковните богослужби и свечености по повод храмовиот празник Св. Ѓорѓи започнуваат уште рано изутрина на 6-ти мај и траат речиси преку целиот ден. Сепак, за директно поврзаната обредност со Еортијата (Ордија) во Струга ќе ги опишеме обичаите што се одржуваат на утрешниот ден, т. е. на 7 мај. Инаку, називот на самиот обред, стружани го изговараат како „Ордија“, а црковните власти настојуваат да се употребува терминот „Еортија“. Во некои случаи се користи и називот „Еордија“, па и „Литија“, како што стоеше на официјалниот плакат за организацијата на Еордијата (Литија) за 2012 година (сл. 1).

Обредноста на денот по Ѓурѓовден во 2012 година, на која присуствуваше и авторот на овој труд, се одвиваше со неколкучасовна литургија, која започна во утринските часови и траеше сè до околу пладне. Со свечената литургија, чиноначалствуваше митрополитот (епископ, владика) Дебарско-кичевски и Плашки, господинот Тимотеј, како свештеник од највисок ранг во Дебарско-кичевската епархија со седиште во Охрид, во чијашто надлежност се наоѓаат и храмовите во Струга и во околината. Во литургијата учествуваа и високи свештенослужители од Струшкото и од Охридското архиерејско намесништво, а сето тоа беше проследено од многу православни стружани, главно од македонска и од влашка националност.

По одржувањето на литургијата, околу пладне, во трпезаријата што се наоѓа на катот од административната зграда на струшката црковна управа, сместена во кругот на црковниот двор, се организираше свечен ручек за присутните на богослужбата. Ова се одвиваше во организација на одборот, составен од десетина стружани, кој, покрај другите обврски во врска со организацијата на црковно-народниот обред, имаше набавено и доволно храна и пијалак за присутните гости на свечениот ручек, обезбедени најмногу преку донации.

Во минатото, до пред неколку децении, според записите и спомените на постарите стружани, ручекот се давал во црковниот двор, а намирниците за неговото приготвување ги обезбедувале поимотните стружани. Тие не само што го обезбедувале приготвувањето на ручекот, со разни намирници: брашно, масло, месо, грав, компири и разни пијалаци, туку и ги служеле останатите верници, така што на тој начин тие не само што покажувале хуманост кон посиромашните, туку ја покажувале и рамноправноста на сите луѓе пред Бога (Кленко 2013: 12–14).

² Повеќе податоци за култот на светиот великомаченик Георгиј Победоносец (Св. Ѓорѓи) во Македонија да се види во: З. Малинов и В. Стојкова Серафимовска 2018: 13–42.

Во попладневите часови во црквата, пак, се одржуваше богослужба на чело со охридскиот владика, при што, меѓу другите молитви и пораки, се читаше и панихида (помен) за упокојување на душите на сите споменати ктитори, свештенослужители и црквенослужители, запишани во диптихот³ на оваа црква, односно во списокот на имиња што се споменуваат при одржување на литургија. По завршувањето на попладневната (вечерна) богослужба, при излегувањето на свештенослужителите од храмот се формираше поворка, на која спонтано ѝ се придружуваа речиси сите присутни на богослужбата. Потоа, од останатите присутни на богослужбата во црковниот двор (црквата беше претесна за да ги собере сите дојдени на богослужба, па затоа таа се пренесуваше преку звучници) се формираше поворка, која, преку главната порта на црковниот двор, се упати кон најблиската улица што води до брегот на Охридското Езеро.

Почесно место во процесијата ѝ беше оддадено на големата дрвена икона на Св. Ѓорѓи од средината на XVI век на којашто светецот е претставен во стоечка положба, а околу него, по рабовите на иконата, се претставени 15-на сцени од неговото житие⁴. Во процесијата што беше организирана во 2012 година, оваа икона ја носеа четворица носачи на специјално направена носилка со рачки за држење (сл. 6), додека според фотографиите од поранешните поворки на Ордијата, иконата ја носеле двајца носачи, од левата и од десната страна по еден, а се носела малку навалена наназад (сл. 5). Во процесијата видно место заземаше и посебното ковчеже со посребрена рака во којашто се чуваат дел од моштите на светецот Ѓеорѓиј Победоносец (сл. 7), а која како реликвија се чува во манастирот „Св. Ѓорѓи“ во с. Рајчица, кај Дебар. Покрај овие две реликвии, во процесијата имаше и неколку црковни барјаци со крстови, како и друга црквена христијанско-православна иконографија, што може да се забележи од приложените фотографии (сл. 2–4). Во поново време, поточно од 2018 година, во процесијата се носи и сребрената икона на Пресвета Богородица позната како Пречистанска (Крнинска), која за

³ Буквалниот превод на зборот *диптих* (δίπτυχος) од страогрчки би значел: ‘две таблички’ бидејќи во далечното минато списокот со имиња што се читал при литургиите во православната црква биле запишувани на две дрвени таблички што се преклопувале. Во слободен превод зборот *диптих* означува ‘бележник’ (нотес, тефтер) со список на имиња што се читаат при литургијата во православните цркви.

⁴ Според историчарот на уметноста д-р Сашо Цветковски, оваа икона се дагира околу средината на XVI век, додека за постарата дрвена икона со Св. Ѓорѓи, која исто така се чува во црквата „Св. Ѓорѓи“ во Струга, постојат податоци на нејзината задна страна дека е изработена од зографот Јован во 1267 година (Цветковски 2010: 5–6, 25–26).

оваа пригода се позајмува од манастирот „Св. Богородица Пречиста“, кај Кичево (<https://rb.gy/7zpyhz>; сл. 4).

Од самите учесници во процесијата, најзначајното место му припаѓаше на охридскиот владика, митрополитот Дебарско-кичевски и Плаошки, господинот Тимотеј, а до него се движеа и други високи свештенослужители од Охридското и од Струшкото архиерејско намесништво (сл. 2), како и членови на монашкото братство од Бигорскиот манастир и на монашкото сестринство од споменатиот манастир во Рајчица⁵. Покрај карактеристичните звуци и ритам што се добиваат на архаичен начин со црковното клепало и пењето на посебни црковни молитви за оваа пригода, посебно чувство на пиетет кај присутните верници предизвикуваа и звуците од блех-оркестарот, кој се движеше заедно со процесијата.

Поворката составена од неколку илјади присутни граѓани – православни верници, откако пристигна речиси до самиот брег на езерото, продолжи да се движи по улицата што се протега паралелно со брегот, сè до мостот на реката Црн Дрим, кај истекот од езерото. Потоа процесијата се упати по должината на кејот на левиот брег од реката, а за цело време на движењето на поворката низ овој дел на градот се пееја црковни песни. Процесијата заврши со враќањето на поворката во црковниот двор, каде што на верниците им се делеше по парче леб од петолебието (обредни лебови) и по чаша црвено вино. Според обичајот на стружани, ова вино треба да се испие следното утро, секој од домашните по малку, колку „за адет“, за благослов, здравје и берикет во годината (Кленко 2013: 13–14).

Порано, во периодот на социјализмот („комунизмот“), според кажувањето на некои постари стружани, Ордијата не се одржувала со процесија низ струшките улици, туку литијата со иконата и со црковните барјаци се вршела во кругот на црковниот двор, односно околу самата црква (АИФ, Инф.: Ј. К.).

*

Овој црковно-народен обред, кој го практикуваат стружани со децении, а според некои преданија и со векови, како нематеријално културно наследство што се пренесува генерациски, не можеше да остане незабележан од стручната и од научната јавност во државата. Така, на иницијатива на група граѓани од Струга, како и врз основа на официјалното барање поднесено во јуни во 2011 год. од Здружението за заштита и негување на културните вредности на Рајчица, доставено до Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје, како овластен изработувач на елаборати за валоризација на нематеријалното

⁵ Од пред неколку години, по воспоставувањето на монашкото сестринство во манастирот „Св. Богородица Пречиста“ кај Кичево во 2017 година, во струшката Еортија учество земаат и монахињите од овој манастир.

културно наследство, Институтот за фолклор назначи лице, кое ќе го изготви соодветниот елаборат за валоризација на струшката Еортија. За таа цел, изготвувачот на елаборатот, кој истовремено е и автор на овој труд, наредната година присуствуваше на струшкиот црковно-народен обред, при што снимил и соодветен аудио- и видеоматеријал, потребен за изготвување на елаборатот. Во согласност со тогашните критериуми за валоризација на нематеријалните културни добра, во самиот елаборат за валоризација на нематеријалното културно добро „Обредот Еортија (Ордија) во Струга“, изготвувачот на елаборатот издвоил некои од поважните особености на струшкиот обред како нематеријално културно наследство, за кои смета дека ова културно добро треба да биде прогласено за значајно културно наследство на национално ниво.

Така, како посебна карактеристика на обредот Ордија (Еортија) беше издвоена една од главните црковни реликвии во обредот, споменатата икона на патронот Св. Великомаченик Георгиј Победоносец, изработена околу средината на XVI век, на која светецот војник е насликан во цел раст и со сцени од неговото житие. Како обреден реквизит што се носи во поворката на струшката Еортија беше издвоена и посребрената (делумно и позлатена) рака опков, во која е сместен мал дел од моштите на светецот патрон – Св. Ѓорѓи. Оваа рака опков со дел од моштите на светецот е изработена во 2004 год., а се чува во манастирот во с. Рајчица, близу Дебар, каде што на храмовиот празник – Св. Ѓорѓи (Ѓурѓовден) се одржува сличен религиски обред, а на стружани им се позајмува за обредот Еортија (Ордија), кој се одржува следниот ден. Оваа посребрена и делумно позлатена рака опков, како обреден реквизит, односно како религиски реликт во струшкиот обред учествува од 2010 година, благодарейќи на заложбите на игуменот на манастирот „Св. Јован Бигорски“, отецот Партениј⁶, под чие раководство, на посебно украсен цветен балдахин-кувуклија се носат делови од моштите на светецот во посребрената рака опков (Кленко 2013: 7–8).

Што се однесува, пак, до самото датирање на обредот „Еортија“ („Ордија“) во Струга, тоа не може со прецизност да се утврди бидејќи нема пишани податоци од кога, за првпат, започнал да се извршува овој религиски обред. Во секој случај, неговата појава треба да се поврзе со организирањето прослава по повод празникот посветен на

⁶ Повеќе податоци за дејноста на игуменот Партениј, кој, од 2020 год., е назначен и за викарен епископ на Дебарско-кичевската епархија, со титула епископ Антаниски, можат да се проследат на веб-страницата: <https://rb.gy/ps1cet>, а податоци за тоа, како делови од моштите на Св. Великомаченик Георгиј Победоносец пристигнале во манастирот „Св. Ѓорѓи“ во с. Рајчица, благодарейќи на игуменот Партениј, можат да се проследат на веб-страницата: <https://rb.gy/31gr68>.

Св. Ѓорѓи, кој, во Струга, претставува и храмов празник на истоимената црква што се наоѓа во централниот дел на градот. Според некои свештени лица, овој обред во Струга има старост од над 200 години (АИФ, Инф.: В. Г.), но без да се посочи некаков конкретен извор на информација⁷. Постарите жители на градот сметаат дека обредот се правел „од памтивек“, т. е. откако постои црквата „Свети Ѓорѓи“. Според историчарите, пак, таа е изградена во средината на XIX век, во преродбенскиот период, на местото од малата трошна црква, и тогаш веќе во урнатини, за која се смета дека е од XVI век. Но, и таа црквичка била изградена на култно, обредно место, односно врз темелите на некој постар храм, за кој се смета дека потекнува од XIII век⁸. Сепак, кога станува збор за датирањето на струшкиот обред Ордија, е симптоматично тоа што во Зборникот на браќата Миладиновци, објавен во 1861 год., при опишувањето на годишните обичаи во нивниот роден град Струга, не се споменува одржувањето на ваков обред.

Во последниве три децении, т. е. по „падот на социјализмот/комунизмот“, овој црковно-народен обред добива на масовност во однос на состојбата, до почетокот на 90-тите години од XX век (АИФ, Инф.: Ј. К.). Омасовувањето на овој обред особено доаѓа до израз во последниве 20-ина години, т. е. по конфликтот во 2001 година, кога во македонско-албанските етнички мешани средини доаѓа до омасовување на ваквите религиски и културни манифестации и на слични на нив. Овој религиски и социокултурен феномен, освен како ослободување од стегите за време на „социјализмот/комунизмот“, може да се сфати и како реакција на загрозеноста, на некој начин, на македонското население од албанското население во градот и во околните населби. Оваа појава во градот Струга особено се чувствува по најновата административно-територијална поделба од 2004 година и по локалните избори што се организираа во наредната година кога, за

⁷ Истиот свештеник во интервју дадено за ТВ Алфа на 8 мај во 2020 год., по повод масовното присуство на стружани на обредот Ордија, и покрај апелот на здравствените и црковните власти да не се присуствува на обредот поради пандемијата предизвикана од корона вирусот, во контекст на вековната традиција на стружани за присуството на овој обред има изјавено: „... пробајте сопрете го [народот]... му честитам на тој што ќе ја сопре оваа 750-годишна традиција“ – вели отец Васко Голабоски (<https://rb.gy/dl0ioo>), веројатно притоа повикувајќи се на утврдената старост на постарата икона на Св. Ѓорѓи, како и на наодите на историчарите на уметноста на фрагменти од фреска на светецот во истоимената струшка црква, кои датираат од XIII век.

⁸ Податоците за историјата на црквата „Св. Ѓорѓи“ во Струга се преземени од книгата *Карти на верски објекти во Македонија* од авторите: Ј. Павловска, Н. Никифоровиќ и О. Коцевски, под уредништво на В. Божиновска, издадена во 2011 год. од Комисијата за односи со верските заедници и религиозните групи.

Зоранчо Малинов – *Вѣишување на сѣрушкиот црковно-народен обред...*
првпат во современата македонска историја, Општина Струга доби
градоначалник Албанец.

*

По изготвувањето на елаборатот за валоризација на струшкиот обред, тој беше доставен до Управата за заштита на културното наследство на Република Македонија, со предлог-акт нематеријалното културно добро „Обредот Еортија (Ордија) во Струга“ да биде прогласено за значајно културно наследство. Потоа, по соодветните комисијски оценки за значењето на ова културно добро што се одржува во Струга во денот по празникот посветен на Св. Ѓорѓи, односно по заклучоците на соодветната комисија формирана од Управата за заштита на културното наследство, како и на Националната комисија за културно наследство формирана од Владата на РМ, Управата за заштита на културното наследство, како орган во состав на Министерството за култура, донесе соодветно Решение за прогласување на „Обредот Еортија (Ордија)“ за значајно културно наследство, заведено под број: УП1 10-985/2012 со датум од 29.12.2016 година. Така, овој несекојдневен религиски настан, но и социокултурен феномен за стружани и за околните населени места, благодарейќи на иницијативата на неколкумина стружани и на монасите и на монахињите од манастирите во соседството на Струга, се најде на националната листа (список) на нематеријалното културно наследство на Македонија. Се надеваме дека ова нематеријално културно наследство како величествен и како многу масовен црквено-народен обред што се организира во Струга, еден ден може да биде предложено и до соодветните тела на светската организација за образование, наука и култура – УНЕСКО, за поставување на репрезентативната листа на нематеријалното културно наследство на човештвото што ја изготвува оваа организација.

ЛИТЕРАТУРА

Кленко, Ј. 2008. *Зайиси за минашото на Сѣруѓа*, второ (дополнето) издание. Струга: Ирис.

Кленко, Ј. 2013. *Сѣрушкаѿа ѓурѓовденска ордија*. Струга: Ирис.

Малинов, З. и В. Стојкова Серафимовска. 2018. „Ѓурѓовден кај Македонците“. *Ѓурѓовден во Република Македонија*. Зоранчо Малинов (ур.). Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“. Посебни изданија, кн. бр. 84, стр. 13–42.

Миладинови, Д. и К. 1962. *Зборник. 1861–1961*. Ред. одбор: Д. Митрев, К. Пенушлиски и А. Спасов, Скопје: „Кочо Рацин“ [Загреб, 1861 год.].

Павловска, Ј., Н. Никифоровиќ и О. Коцевски. 2011. *Карѿа на верски објекѿи во Македонија*. В. Божиновска (ур.). Скопје: Комисија за односи во верските заедници и религиозните групи и „Менора“.

Цветковски, С. 2010. *Галерија на икони. Црква Св. Ѓорѓи Сџируѓа*. Охрид: НУ Музеј и Завод за заштита на спомениците.

Сајтографија

[на сите веб-страници е пристапено на 17.1.2025 год.]

„Обредот Еортија (Ордија) во Струга“, <https://rb.gy/zpu1m1>.

„Ордија во Струга 2006“, <https://rb.gy/0red2k>.

„Еордија Струга 2022“, <https://rb.gy/kvcl8a>.

„Еордија 2023 (Литија во Струга во чест на Св. Георгиј Победоносец)“, <https://rb.gy/3h2iei>.

„Струшка Еордија (Литија) во чест на Св. Георгиј Победоносецот“, <https://rb.gy/md215u>.

„Еордија во Струга“, <https://rb.gy/s8dz9t>.

„(Видео) Славната Еордија – радост за Струга“, <https://rb.gy/phs385>.

„Традиционална литија во Струга“, <https://rb.gy/xgix22>.

„Отец Васко Голабоски за литијата: ситуацијата излезе од контрола ниту поради црквата, ниту поради полицијата“, <https://rb.gy/dl0ioo>.

„Голем јубилеј во Струга – 750 години од на иконата Свети Ѓорѓи“, <https://rb.gy/lxz5g8>.

„Раката на Св. Георгиј Победоносец – во Македонија“, <https://rb.gy/31gr68>.

„Чудотворната Пречистанска икона станува дел од струшката голема литија“, <https://rb.gy/7zpyhz>.

„Партениј Антаниски“, <https://rb.gy/ps1cet>.

Архвски материјали

Архив на Институтот за фолклор (АИФ), Д17(АВФ6), аудио- и видеоматеријали од обредот „Еортија“ („Ордија“) во Струга. Снимил: Зоранчо Малинов на 7.6.2012 год. во Струга. Информатор: Јоне Кленко, роден 1932 год. во Струга.

АИФ, Д17(АВФ6), аудио- и видеоматеријали од обредот „Еортија“ („Ордија“) во Струга. Снимил: Зоранчо Малинов на 7.6.2012 год. во Струга. Информатор: отец Васко Голабоски, свештеник во црквата „Св. Ѓорѓи“ во Струга.

ПРИЛОЗИ (ФОТОГРАФИИ)



Сл. 1: Плакатот од 2012 година со кој се повикуваа стружани да земат учество во обредот Еордија (Литија)



Сл. 2: Процесијата на струшката „Еортија“ низ улиците на градот, која ја предводи митрополитот Дебарско-кичевски и Плаошки, господин Тимотеј. Во десниот агол е игуменот Партениј



Сл. 3: Црковната процесија (литија) – Еортија (Ордија) се движи покрај брегот на реката Црн Дрим



Сл. 4: Во поворката, како обреден реквизит се носи и сребрената икона на Пресвета Богородица, која се носи од манастирот „Св. Богородица Пречиста“ кај Кичево



Сл. 5 и 6: Иконата на Св. Великомаченик Георгиј Победоносец, како еден од најважните реликти при обредот „Еортија“ во Струга. Првата фотографија е направена при обновувањето на обредот со процесија низ градот кога иконата ја носеле двајца на раце, а на втората фотографија иконата се носи од четворица на посебно изготвена носилка и е многу повеќе украсена



Сл. 7: Ковчежето со посребрената рака (делумно позлатена) во којашто се чува дел од моштите на Св. Георгиј Победоносец, а која се чува како реликвија во манастирот „Св. Ѓорѓи“ во с. Рајчица и се позајмува на стружани при обредот „Еортија“ како еден од поважните обредни реквизити

**THE REGISTRATION OF THE “EORTIA” (“ORDIA”), A CHURCH-FOLK RITUAL IN STRUGA, ON THE NATIONAL LIST OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE
– FROM IDEA TO REALIZATION**

Zorančo Malinov

“Marko Cepenkov” Institute of Folklore in Skopje

Summary

The “Eortia”⁹ rite is a church-folk procession (“litia”) that is organized in the city of Struga on the day after the holiday dedicated to St. George (“Gurǵovden“), i.e. on the 7th of May. According to some Struga natives, the “Eortia” (“Ordia”) is an old ritual that was practiced in the more distant past, that is, more than 200 years ago. Although this information cannot be supported by valid historical sources, the older Orthodox population of the city confirms that this ritual was also performed in the period between the two world wars. However, during the period of the establishment of the socialist government, this rite was performed with a much smaller number of believers in the courtyard of the church of “St. George”. Struga’s “Eortia” has been gaining popularity in recent years, especially after the territorial organization of 2004 and the local elections of 2005, when the Municipality of Struga had a mayor of Albanian nationality for the first time. The ritual is organized by a board composed of citizens and church authorities from Struga, and in addition to the mass presence of the Christian population of the city, the rite itself is also attended by church dignitaries headed by the bishop of the Debar-Kičevo diocese with headquarters in Ohrid, as well as members of the church brotherhood from the “Sv. Jovan Bigorski” monastery and the sisterhoods from the monasteries of “Sv. Ğorgi” in Rajčica near Debar and “Sv. Bogorodica Prečista” near Kičevo.

In this paper, in addition to the description of the “Ordia” ritual, special attention is dedicated to the procedure for the registration of this Struga ritual on the national list of intangible cultural heritage, from the idea and initiative itself, to thus its registration in the Register of Intangible Cultural Heritage maintained by the Administration for the Protection of Cultural Heritage of the Republic of North Macedonia.

⁹ In the Greek language, the word *εορτασμος/eorthasmos/* means: celebration, and the Orthodox population in Struga also uses the names “Eordia” and “Ordia”.

МЕДИУМСКО ПРЕТСТАВУВАЊЕ НА МАКЕДОНСКАТА ГАСТРОНОМСКА ТРАДИЦИЈА

Весна Петреска

Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје

Датум на прием: 25.12.2024

Апстракт: Темата се однесува на гастрономската традиција во Македонија и нејзиното претставување преку медиумите. Исхраната претставува еден од најважните елементи во определена култура. Таа го претставува и нејзиното нематеријално културно наследство и го претставува нејзиниот културен идентитет. Многу истражувачи се согласни дека медиумите како преносители на културни и на други пораки, од различни општествени и културни елити, го обликуваат не само јавното мислење, туку и секојдневието на припадниците на едно општество. На тој начин тие влијаат и на фолклорната традиција, на културното наследство, а во овој случај на нематеријалното културно наследство. За анализа ќе се земат предвид неколку телевизиски емисии и како е претставена гастрономската традиција, менувањето на традицијата, во овој случај традицијата во исхраната, која отсекогаш била најподложна на промени, па може да се каже дека на традицијата се додаваат нови елементи, кои вешто се вклопуваат во неа. Медиумската презентација придонесува и за создавање на културна меморија, потсетувајќи нè за присетување на вкусовите што сме ги вкусиле во нашето детство од нашите мајки, баби итн.

Клучни зборови: медиумско претставување, македонска гастрономска традиција, културна меморија, културен идентитет, нематеријално културно наследство

Исхраната претставува еден од најважните елементи во определена култура. Таа го претставува и нејзиното нематеријално културно наследство и го претставува нејзиниот културен идентитет. Храната е поврзана со цела низа елементи на културата: поврзана е со комуникацијата, спаѓа во една од уметничките вештини, забава, облекување итн.

За народната исхрана нема многу пишувано. Некои податоци можат да се најдат во постарите монографии, од крајот на XIX и почетокот на XX век. Обично се јадело неколку пати на ден, на пример: околу 6–7 часот, ручек бил околу пладне (во 10–11 часот), третото јадење било пред заоѓање на сонцето. Главното јадење било леб и зеленчук. Се користела зелка – пресна или кисела, праз, пиперки, грав, леќа; од млеко – маштеница („мукеница“) и урда, сирење. Месото се користело главно зимно време – „суво – сушено“ на дим (и тоа свинско и козјо), јагнешко месо за Гурѓовден, Духовден, за селски

прослави, а се користела и живина. Но, месото се користело и во подготовки на манци со месо, на пример: кисела или пресна зелка со месо, грав, леќа со месо, јанија или *џајрикаш*, ориз со месо итн. Главни јадења од брашно биле питите: зелник – филувани со: зелје, праз, зелка, и главно го добиваат името според филот, на пр.: зелник, тиквеник – од тиква, урденик – од јајца и урда, или пак името го добиваат локално од пределот, на пример, баници, комад, итн., понатаму: тиганици, качамак, тарана, јуфки, топеница – од проино брашно и маст, а зачините главно биле од: брашно, кромид или праз. Тука се и обредните лебови, на пример за: свадби, крштемки, за слави (а за слави крштеле обредни лебови) и за еснафски здруженија; за задушници; за Божиќ итн. (Павловиќ 1928: 151–166; Хаџи-Василевиќ 1909: 323–326). Уште во нивните пишувања се истакнува дека исхраната била многу подложна на промени поради печалбите и различните културни влијанија.

Од поновата литература можат да се споменат: Етнолог бр. 7–8 во кој се објавени материјали од II меѓународен симпозиум посветен на исхраната со тема: „Традициите во исхраната на балканските народи“, како и поединечни трудови на одделни автори (Мирчевска 2012: 101–109; Назим 2012: 274–279; Малинов 2014: 24–34; Георгиевски 2014: 177–183). Има истражувања во кои се смета дека речиси од неолитот до денес главна храна на поголем дел на човештвото се: житата, мешунките, зеленчукот и овошките. Во хелинистичкиот период, сè до појавата на феудализмот, на трpezата на богатите луѓе се сретнуваат најразновидни јадења, специјалитети, десерти и сосови. Но, наспроти ова расипништво на повисоките слоеви, народот и понатаму продолжил да јаде: каша, леќа, јајца, лук, маслинки, кромид и понекогаш месо зачинето со нане и со ротквици (Зоговиќ 1997: 208, 210). По големите географски откритија од XV век па натаму, на европските трпези првпат се појавуваат: пченката, гравот, компирот, пиперката, домотот, кафето, чоколадата и уште многу други производи, кои дотогаш биле недостапни. Сепак, народот одеднаш не ги прифатил овие производи, бидејќи требало време додека да се навикне на нивниот вкус. Новите видови храна сосема постепено се внесувале на трпезите на народите, што е и медицински оправдано и правилно. Па, затоа и авторката смета дека и по нивното внесување тие постепено се адаптирале на месните услови и на начинот на готвење и затоа слободно може да се рече дека станале дел од традицијата на народот што ги прифатил (Зоговиќ 1997: 211). Многу начини за приготвување на одделни видови храна, за кои пишува С. Тројановиќ (1896), не се воопшто променети, ако ништо повеќе, барем од времето на Херодот, што ѝ дава право на авторката да заклучи дека луѓето до средината на XX век, барем кај нас доста добро се хранеле и на тој начин успеале да го зачуваат и своето здравје (Зоговиќ 1997: 212).

Затоа можеме да се согласиме дека новото е само заборавено старо бидејќи многу работи што ги сметаме за наш изум се сфатени уште многу одамна, меѓутоа во сплетот на околностите останале на маргините за повторно да се појават кога за тоа ќе созреат условите, сега нешто видоизменети, значи „нови“ (Зоговиќ 1997: 207).

Странските патописци, кои ја посетиле Македонија (средина на XVI – средина на XVIII век) нè известувале многу за исхраната на мнозинството од христијанското население, кое било во ропска положба. Тие обично се задржувале во градските населби и затоа во записите е дадена исхраната во јавните и во добротворните објекти за исхрана или исхраната на богатите луѓе. За исхраната на христијанското население приближно може да се добие сознание од описите на исхраната на монасите на Света Гора, каде што во најголем број случаи отседнувале странски патописци. Но, за начинот на исхраната на христијаните може да се добие сознание и преку описите на исхраната на муслиманите, бидејќи за храна претежно биле користени производи што се добивале од македонското поднебје. Во исхраната се разликувале само во она што било забранувано од религијата, како на пример употреба на свинско месо, вино и друг алкохол, кои биле забранети кај муслиманите. Се разбира, во исхраната биле користени и производи носени од различни околности. Од производите најмногу се користеле: пченица, јачмен, грав, грашак, леќа, ориз, потоа: лук, кромид, праз, зелка, маслинки, сливи, јаболка, ореви, лешници, вишни и друго. Кај христијаните предничеле: лукот, кромидот и лебот, но и различни чорбести јадења од горните производи. Авторот К. Богоевски истакнува дека до средината на XVIII век во Македонија, според патописците, сè уште не се познати компирот и пченката, кои биле донесени во Европа од Јужна Америка по 1519 година (Богоевски 1997: 136). Е. Челеби истакнува дека речиси во секој град имало ан и други простори, каде што наутро и навечер, од страна на вакафот, се давало јадење. Такви примери имало во: Крива Паланка, Кратово, Битола, Штип, Струга, Охрид, Ресен, Кавала, Воден, Караферија, Енице Вардар и на други места. Тој забележал едно излетничко место на излезот од Битола за Охрид, каде што, со помош на вода и мали чекреци, се вртеле скари, на кои се печеле различни меса (Богоевски 1997: 133). Во Струга посебен впечаток му оставиле јадењата од риби, особено од: јагули, штуки, пастрмки, крапови, белвици. Од јагулите се правел добар кебап. Тој наведува дека јагулата се јадела против главоболка, па вели: „Ако човек си ја насоли главата, па главата на рибата ја стави врз својата глава, со божја волја и помош ќе се ослободи од главоболката“ (Богоевски 1997: 133).

Недоволната истраженост на темата е причина таа да се избере за истражување. Темата за исхраната е значајна поради односот меѓу традиционалното и современото, но и за цела низа значајни

културолошки и етнолошко-антрополошки феномени. Резултатите од систематски истражувања на културата на исхраната можат да се применат во решавањето на значајни општествени прашања (развој на туризмот, пласирање на културниот идентитет по пат на исхраната, поттикнување на тенденцијата за примена на органско одгледување на храна, за создавање и за зачувување на еколошки здрава средина, но и за подобрување на здравствената состојба на населението (Радојичиќ 2012: 13).

Уште постарите истражувања истакнуваат дека промените со текот на времето во народниот живот се неминовни, без разлика од каде и да доаѓаат. Во денешно време на промените свое влијание имаат и медиумите и интернетот. Медиумската покриеност на определен настан го прави значаен за определената заедница. Медиумите ја имаат улогата и на пренесувачи на традицијата, понекогаш и ја реконструираат, па дури и ја создаваат, односно, ја менуваат традициската практика, слично како што народните изведувачи ги пренесувале културните добра. Притоа, треба да се има на ум дека народните изведувачи, песните и приказните не ги учеле наизуст, туку повторно ги создавале во секоја изведба – што остава многу простор за иновација (Jelinčić & Žuvela Bušnja 2008: 58). Во оваа смисла, некои од промените кои се појавуваат во фолклорот од креативни или од естетски причини, се резултат на изборот на групата, поради потребата традицијата да се адаптира на современите сфаќања. Но, исто така треба да се спомене дека промените не се случуваат, секогаш, свесно и контролирано. Во секој случај тие треба да бидат релевантни, смислени или соодветни за групата во која се споделува фолклорот (Симс и Стивенс 2010: 81). Истото се однесува и за народната гастрономија, на која медиумите ѝ даваат значење, која е дел од нематеријалното културно наследство. Се покажува дека во сферата на медиумското влијание, телевизијата сè уште е моќен медиум и покрај сè поголемото влијание на интернетот во сите свои форми на презентација, бидејќи ни ја дава сликата во движење. Улогата на телевизијата не е така невина кога станува збор за медиумската презентација на традицијата, особено ако станува збор за нејзиното менување. Поединците, кои се наоѓаат на страната на моќта, имаат можност да манипулираат со медиумите и ги користат медиумските инструменти за да ја реконструираат, создаваат, односно, менуваат традицијата за свои цели. Значи, овде станува збор за прилагодувањето на интерпретацијата на новото време (Jelinčić 2006: 169). Според тоа, проблемот на претставување на традицијата во медиумите лежи во тоа што народната култура се сфаќа како дел од забавната индустрија, а не како културна и општествена вредност. Интервенциите доведуваат до промени во начинот на кој луѓето ја сфаќаат својата култура и се сфаќаат самите себе. Интервенциите ги менуваат темелните услови за

културна продукција и репродукција. Промената е составен дел од културата и мерките на кои целта им е да ги чуваат, да ги заштитуваат и да ги одржуваат одделните културни практики, се на граница меѓу обидите да бидат зачувани и во нивни рамки да ги прифатат промените што следат во културните процеси (Петровска-Кузманова 2023: 17; сп. Kirshenblatt/Gimblett 2013: 88). Медиумите, како спроводници на културните и на други пораки на различните општествени и културни елити, во решавачка мера го обликуваат не само јавното мислење, туку сè повеќе и секојдневието и сè повеќе начинот на живот на членовите на општеството. Оваа посредничка функција на медиумите условува тие да не ја прикажуваат вистинската слика на стварноста, туку селективната и општествено-конструираната репрезентација на стварноста (Петровска-Кузманова 2023: 19).

Во слична насока може да се каже и за дигиталната технологија, која нуди уникатна можност не само за истражување на улогата и за влијанието на народната традиција, туку и за преиспитување на некои рани фолклористички дефиниции, концепти и методологии (да се види повеќе: Ven-Amos 1971). Дигиталната технологија е можност за повторно разгледување и реконтекстуализирање на начинот на кој се согледуваат нови сознанија за современата народна култура, па во оваа смисла се разгледувале: народната религија, хуморот, урбаните легенди, здравјето и медицината итн. во дигиталниот свет (да се види повеќе: Самоковлија Барух 2023: 90–91).

Како посредничка функција на медиумите може да се спомене терминот скован од Е. Морен „неоархаичен менталитет“, а Пулен го објаснува со тоа што тој менталитет се изразува низ „двострано напојување на вредноста на природата која од една страна се велича, за да се спротивстави на извештачениот свет на градовите, а од друга страна враќањето на архаичноста и обновувањето на мистичните и природните јадења со извртување на гастрономската хиерархија, која современиот свет ја одбива како заостаната“. На овој начин се манифестира и отпор кон глобалната култура, која, под маската на разновидност и изобилство, всушност нуди истоветност и стандардизираност, затоа што наметнува правила според кои не смее да се биде различен, а хуманистичкиот концепт на слободата го претвора во слобода под строго контролирани услови (според: Радојичиќ 2012: 39).

Врз основа на претходното, може да се каже дека исхраната е симбол на разлики и средство за зближување, но, исто така таа е и чувар на минатото, но и поле на креативност и на иновации. Како чувар на минатото особено се гледа преку ритуалната храна, која особено е застапена на годишните празници, но и во обредите од семејниот циклус. Во оваа смисла уште Е. Диркем укажува на заедничкото јадење, како врв на секое празнување. Во слична насока и

Фројд се осврнува на ритуалното жртвување и го изнесува ставот дека заедничкиот оброк е суштински значаен за воспоставување на витална врска со оностраното затоа што чинот на инкорпорирање на „светата супстанција“ на жртвуваното животно обезбедува „осветување“ на секој член, кој учествува во него. Подоцнежната христијанска еухаристика исто така ги осветила лебот и виното, правејќи ги најголеми од сите симболи – симболот на Христовата жртва (Ђорђевиќ 2004: 14–16).

Храната може да се третира како материјален и како симболички облик. Од етнолошко-антрополошко гледиште, храната има улога во ритуалното уредување на животот, но ја изразува и културата на исхраната во секојдневието на населението. Некои истражувачи популарноста на медиумското претставување на гастрономијата ја објаснуваат како своевидно бегане од културата на страв, како некои теоретичари ја нарекуваат современата медиумска култура земајќи ги предвид темите што се застапени, на пр.: политички теми и разни проблеми, како што се: војни, елементарни непогоди, пандемии, сериозни заболувања, сиромаштија и злочини (Радојичиќ 2012: 109–110).

Готвењето е очигледно клучен сегмент на културата и значаен дел на културниот идентитет. Но, тоа истовремено е и сегмент на културата најподложен на пренесување, измени и влијанија. Современото време поради брзината и леснотијата на комуникацијата, само го нагласува она што секогаш важело за културата на исхраната – дека заедничкото јадење е наједноставен и најбрз вид на комуникација меѓу различни луѓе и народи (Радојичиќ 2012: 121).

Ке се земат предвид неколку ТВ-емисии во кои е претставена храната, на пр.: „Везилка“, „Качамак“, „Авантурите на Марк“, „Вкусот на традицијата“ итн. Веројатно и идејата за појавата на овие емисии доаѓа од странските и од ТВ-емисиите во кои е застапено кулинарството. Кај сите емисии се забележува дека се присутни многу традиционални јадења или пак производи што се застапени во определен регион, но приготвени на современ начин. Во некои емисии, на пример во емисијата „Вкусот на традицијата“ се претставуваат традиционални јадења приготвени од некоја гостинка или пак самата водителка Андријана Алачки подготвува традиционално јадење во некој ресторан.¹ Во некои емисии, на пример во „Везилка“, се претставуваат локалните специјалитети на одреден предел или производите што успеваат во тој предел, на пример: за Прилепско – мариовско биено или „тепано сирење“, прилепскиот ширден²; за

¹ Да се види на пр.: „Вкусот на традицијата – Таранелник“, <https://is.gd/aJVtXD> [Пристапено на 25.12.2024].

² „Везилка Прилеп (2023)“, <https://is.gd/S4Kpaf> [Пристапено на 5.11.2024].

Охрид, за Преспа – ѓомлезето, питулиците; различните пити со јаболка (Преспа)³ итн., различни специјалитети од компир – Кривопаланечко⁴; Кратовско – к'цана сол, пастрмајка, специјалитети од компир⁵, специјалитети од ориз – Кочанско⁶ итн. Во пределите околу езерата се претставени различни специјалитети од риба карактеристични за определени езера, на пример за Охрид – пастрмката,⁷ за Преспа циронките – сушени риби белвици приготвени во тава со сос, специјалитети од крап, рибји чорби,⁸ за Дојран – специјалитетите од риба – што ги има во Дојранското Езеро, како: сом, црвеноперка, костреж и се претставуваат определени јадења, на пример – крашник риба во тава, приготвен во определен ресторан.⁹ Се претставуваат и определени ресторани, што значи дека се претставуваат места што служат храна, што оди во функција на зајакнување на туризмот. Присутни се и десерти, некои се традиционални, како на пример раванија со слатко од смокви, старинска баклава. Се претставуваат и други јадења приготвени од месо, како на пример: тави со ситно сецкано свинско, телешко или пилешко месо со печурки, сос, а името го носат според името на ресторанот; потоа плескавица; а исто така се претставени и питите што биле традиционални јадења, ѓеврек, итн. Може да се забележи дека во јадењата се присутни оние од традицијата, многу често подготвени и на традиционален начин, но во нив се додаваат некои зачини, кои се карактеристични за современото време и се сервирали на современ начин. Покрај традиционалните јадења и најразличните пити карактеристични за одреден предел, се присутни и специјалитети од Македонија, на пример: ајвар, лутеница, пинџур итн., кои се и прифатени како традиционални јадења без разлика што е потеклото од друго место. Новото време, кое е карактеристично по брзиот проток на информации, нуди и прилагодување на најразлични вкусови, кои и не се традиционални за Македонија. На пример, би истакнала за Преспа, која е позната по јаболката, тие почнуваат да се ставаат и во најразлични сосови, на пример: пиперки црвени со јаболка, црн домати со јаболка, пинџур со јаболка, црвени домати со јаболка.¹⁰ Многу често и голем дел од рестораните, покрај етно-рестораните, се уредени во традиционален

³ „Везилка Охрид“, <https://is.gd/O84bG4> [Пристапено на 5.11.2024]. „Везилка Преспа“, <https://is.gd/MzRCxM> [Пристапено на 5.11.2024].

⁴ „Везилка Крива Паланка“, <https://is.gd/D1Y0UC> [Пристапено на 5.11.2024].

⁵ „Везилка Кратово (2024)“, <https://is.gd/GQE9GV> [Пристапено на 5.11.2024].

⁶ „Везилка Оризари – Кочанско“, <https://is.gd/141nSx> [Пристапено на 5.11.2024].

⁷ „Везилка Охрид“, <https://is.gd/O84bG4> [Пристапено на 5.11.2024].

⁸ „Везилка Преспа“, <https://is.gd/MzRCxM> [Пристапено на 5.11.2024].

⁹ Емисија „Везилка“, емитувана на ТВ Алфа на 20.10.2024 година.

¹⁰ „Везилка Преспа“, <https://is.gd/MzRCxM> [Пристапено на 5.11.2024].

стил. Како претставување на традицијата и на културата на исхраната на многу места во Македонија, на гостите им е овозможено да се чувствуваат како дома, да бераат од локалните производи застапени во пределот и храната да си ја подготвуваат сами или пак заедно со домаќините. Во емисиите многу често се претставени и разни женски здруженија, кои многу често подготвуваат и традиционални рецепти, на пример: различни мармалади, слатка, чаеви, сокови, со плодови, во зависност од тоа што има во пределот, итн., кои се нудат и за продажба, а многу често се нудат и традиционални јадења, на пример – за Прилеп, прилепските сарми, разни: зелници, пити, погачи, кои биле застапени и при поготвувањето на традиционалната ритуална исхрана.¹¹

Многу странски кујни си направиле свое влијание во македонската гастрономија со текот на времето, меѓутоа, жителите на определен простор ги обнародиле рецептите, кои и се пренесуваат со генерации. Влијанијата меѓу кујните, никогаш и не престануваат. Во таква насока е емисијата „Авантурите на Марк“, кој е по потекло од Белгија, но живее во Македонија. По посета на одреден предел и по запознавање на кујната од тој предел, Марк готви некој специјалитет од определениот крај на негов начин или пак со производите од спонзорите на емисијата.¹² Многу често кај него се забележува и мешање на вкусови, на пример солено и слатко, што не била специфика за нашата кујна, но постепено се прифаќаат и ваквите вкусови.

Исхраната нуди многу можности за анализа во делот на: ритуалите, симболиката, обредноста, религијата, социоекономските односи, производството, а во најново време и на органското производство, потрошувачката, културата на хранење итн. Во оваа пригода се осврнав на медиумското претставување на гастрономијата. Врз основа на сето кажано досега од медиумското претставување на гастрономијата може да се констатира дека исхраната претставува спој меѓу традицијата и современоста, но таа е значајна и за многу културолошки и етнолошко-антрополошки феномени. Преку исхраната се гледа: личната, семејната, ритуалната традиција, што говори за етнолошко-антрополошкото значење. Ова особено се гледа преку женските здруженија, кои многу често ја претставуваат ритуалната храна, но, и воопшто медиумската презентација на ритуалната храна е одразена и преку рестораните кои организираат најразлични настани од семејниот живот или пак од календарот, на пр.: слави, имендени, итн. Преку нив се гледа и социјалниот аспект на исхраната, на пример,

¹¹ „Везилка Преспа“, <https://is.gd/MzRCxM> [Пристапено на 5.11.2024]; „Везилка Прилеп“, <https://is.gd/S4Kpaf> [Пристапено на 5.11.2024].

¹² „Авантурите на Марк“, <https://is.gd/ok2HbL> [Пристапено на 5.11.2024].

заедничко прославување на семејни свечености; преку организирањето на женските здруженија доаѓа до дружење меѓу жените итн. Социјалниот аспект меѓу домаќините и гостите се гледа и преку можноста што им ја нудат некои угостителски објекти или домаќинства, каде што учествуваат гостите во подготвувањето на храната или во берењето на локалните производи, што исто така може да зборува и за културниот идентитет што го нуди храната. Гастрономската традиција зборува и за: културните навики, религии, пријателства и непријателства, традиции и сеќавање. Со ова може да се каже дека храната претставува само еден сегмент на културата, но е извонреден показател на секојдневниот живот и на обичаите на едно време, ги отсликува традициите и културите на сеќавање (Радојичиќ 2012: 151, 186). Накратко може да се каже дека исхраната е значајна за покажување на културниот идентитет изразен преку неа, таа нуди можности за развој на туризмот, таа е чувар на минатото, со што се влијае и на нејзина промоција како нематеријално културно наследство, но таа е и поле на креативност и иновации, што особено се гледа во прилагодување на традиционалните рецепти во еден модерен дух, прилагодлив на современиот човек.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Богоевски, К. 1997. „Патописците за исхраната во Македонија (средина на XVI – средина на XVIII век)“. *Етнолог*, бр. 7–8. Скопје: Македонско етнолошко друштво, 130–136.

Георгиевски, Д. 2014. „Традиционалната храна и природните реткости – основ за развој на туризмот во Кратовско“. *Етнолог*, бр. 16. Скопје: Македонско етнолошко друштво, 177–183.

Зоговиќ, С. 1997. „Исхраната и традицијата низ вековите“. *Етнолог*, бр. 7–8. Скопје: Македонско етнолошко друштво, 206–213.

Малинов, З. 2014. „Штипска пастрмајлија(да) – храна, забава, бизнис“. *Етнолог*, бр. 16. Скопје: Македонско етнолошко друштво, 24–34.

Мирчевска, М. 2012. „(Ис)храната како идентификациски код“. *Етнолог*, бр. 14. Скопје: Македонско етнолошко друштво, 101–109.

Назим, Ј. 2012. „Македонска кујна – повторно откривање“. *Етнолог*, бр. 14. Скопје: Македонско етнолошко друштво, 274–279.

Павловиќ, М. Ј. 1928. *Малешево и Малешевци*. Београд: Штампарија „Св. Сава“.

Петровска-Кузманова, К. 2023. „Медиумска презентација на празникот Богојавление/Водици“. *Македонски фолклор*, год. LIV, бр. 84. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 9–23.

Радојичић, Д. 2012. *Дијалози за иџрџезом. Анџројолошка моноџрафија о кулџури исхране*. Београд: Етнографски институт САНУ.

Самоковлија Барух, Р. 2023. „Каде и да си, за Бадник на фејсбук да си” – дигитално–перформативниот аспект на македонскиот верски празник Божиќ“. *Македонски фолклор*, год. LV, бр. 85. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 87–100.

Симс, М. и М. Стивенс. 2010. *Жив фолклор*. Скопје: Академски печат.

Тројановић, С. 1896. „Старинска српска јела и пића“. *Срџски еџноџрафски зборник*. СКА, књ. 2, Београд.

Хаџи-Васиљевић, Ј. 1909. *Кумановска обласџ. Јужна сџара Србија. Истџориска, еџноџрафска и џолиџичка исџраживања*. Београд: Нова штампарија Давидовић – Љуб. М. Давидовић.

Латинични изданија

Ben-Amos, D. 1971. “Toward a Definition of Folklore in Context”. *The Journal of American Folklore*, volume 84, no. 331, 3–15.

Ђорђевић, Ј. 2004. “Hrana: interpretacije i inovacije”. *Kultura. Časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*. knj. I, br. 109/112. Београд: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, 11–53.

Jelinčić, D. A. 2006. “Turizam vs. identitet – Globalizacija i tradicija”. *Etnološka istraživanja*, 11. Zagreb: Etnografski muzej, 161–207.

Jelinčić, D. A. & A. Žuvela Bušnja. 2008. “Uloga medija u predstavljanju, mijenjanju i kreiranju tradicije”. *Predstavljanje tradicijske kulture na sceni u medijama*. Muraj, A. i Z. Vitez (ur.). Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo, 51–63.

Сајтографија

„Авантурите на Марк“, <https://is.gd/ok2HbL> [Пристапено на 5.11.2024].

„Везилка Кратово“, <https://is.gd/GQE9GV> [Пристапено на 5.11.2024].

„Везилка Крива Паланка“, <https://is.gd/D1Y0UC> [Пристапено на 5.11.2024].

„Везилка Оризари – Кочанско“, <https://is.gd/141nSx> [Пристапено на 5.11.2024].

„Везилка Охрид“, <https://is.gd/O84bG4> [Пристапено на 5.11.2024].

„Везилка Преспа“, <https://is.gd/MzRCxM> [Пристапено на 5.11.2024].

„Везилка Прилеп“, <https://is.gd/S4Kpaf> [Пристапено на 5.11.2024].

„Вкусот на традиџјата – Таранелник“, <https://is.gd/aJVtxD> – [Пристапено на 25.12.2024].

MEDIA REPRESENTATION OF THE MACEDONIAN GASTRONOMIC TRADITION

Vesna Petreska

“Marko Cepenkov” Institute of Folklore in Skopje

Summary

Gastronomy is a key element of culture which is linked to its other elements, such as: cultural identity, communication, artistic skills, production, tourism, etc. Food is important for the relationship between the traditional and the modern, as well as it is important for a whole range of significant cultural and ethnological-anthropological phenomena. This paper examined the Macedonian gastronomic tradition as presented through the media, with several gastronomic TV shows taken into account. In all the television shows, it is noticeable that many traditional dishes or products, typical of a certain region, but prepared in a modern way, are present. Food offers many chances for analysis in terms of rituals, symbolism, religion, socio-economic relations, production, consumption, food culture and more recently organic production. In this occasion, I addressed the media representation of gastronomy. Based on everything said so far on this topic, it can be concluded that food and nutrition represent a blend between tradition and modernity, but they are also significant for many cultural and ethnological-anthropological phenomena. Through them, we see the ritual, personal and family tradition, that is, the food culture in the everyday life of the population. The gastronomy is important for displaying the cultural identity expressed through it. Besides, it offers opportunities for the development of tourism; it is the guardian of the past times and the culture of remembrance, which also influences its promotion as an intangible cultural heritage. Nevertheless, it is also a field of creativity and innovation, which is especially noticeable in the modification of the traditional recipes with a modern twist, adaptable to the modern man.

ЗАШТИТА НА КУЛТУРНИТЕ ДОБРА ОД ПРИРОДНИ КАТАСТРОФИ ВО РАМКИ НА МУЗЕИТЕ

Наде Костадиновска-Спасеновска
НУ Музеј на РС Македонија, Скопје
Датум на прием: 27.12.2024

Апстракт: Заштитата на материјални и на нематеријални културни добра е една од приоритетните задачи и должности на музеите. Видовите на заштита на културните добра се различни: заштита од распаѓање и од уништување на материјалите, заштита од кражби, заштита од исчезнување итн. Освен овие, постојат и други видови заштита на културните добра, кои се од големо значење. Тоа се: заштита при воени состојби и заштита при природни катастрофи (пожари, поплави и земјотреси). Заштитата на културните добра при природни непогоди е темата на елаборација во овој труд, односно начинот на кој се врши таков вид на заштита во музеите.

Колку се подготвени да реагираат музеите во Македонија во случај на вакви непогоди? Дали и колку вработените во музеите (особено стручниот кадар) се запознаени со важноста на ваков вид заштита? Што значи евакуација на културните добра? Како се одвива таа? Дали постои Штаб за заштита и за спасување на културните добра во музеите?

Освен заштитата на материјалните добра (на кои во музеите е дадено поголемо значење), од големо значење е и важноста и заштитата на нематеријалните културни добра во музеите (снимените филмови, теренската документација, фототеката и др.), кои, во поглед на заштитата од природните катастрофи, поретко се спомнуваат.

Клучни зборови: музеј, заштита, материјални добра, природни катастрофи

Според Законот за музеи, музеите се тие што, покрај другото, се задолжени да водат грижа и заштита на музејските предмети: „Музеите вршат истражување, прибавување, средување, стручно и научно обработување и проучување, заштита, чување, објавување и презентирање на музејските предмети“ (ЗМ од 2004: <https://is.gd/PLT5bb>). Овој закон има и свои измени и дополнувања низ годините во 2008, 2010, 2011, 2015 и 2016: <https://is.gd/4xLOoo>).

Грижата за музејските предмети и нивната заштита е од особено значење поради нивно зачувување и нивно понатамошно опстојување. Заштитата што ја вршат стручните лица во музеите и која е регулирана со Законот за музеите и со Законот за заштита на културното наследство, се однесува на: реставрација, конзервација, чистење, соодветно чување на музејските предмети во музејските депоа, со прилагодена температура и влажност, како и соодветна грижа и заштита на музејските предмети во музејските поставки. Покрај таквиот вид заштита, кој е неопходен за зачувување на музејските

предмети, во делот на грижа и на заштита, припаѓа и соодветна документација, заведување на музејскиот материјал во влезната книга.

Освен ваквиот тип грижа и заштитата која се води секојдневно во музеите, постои и специфична заштита на музејските предмети, која се извршува по потреба и тоа во случај на воена или на вонредна состојба. Со нив, но и со состојбите на природни катастрофи, како што се: пожар, поплава и земјотрес, од помали размери, во услови и кога не е прогласена вонредна состојба, постои соодветна заштита на музејските предмети, од типот на евакуација.

Со евакуација се врши планско, организирано и контролирано преместување на материјалните добра од загрозените подрачја на друго побезбедно место. Односно локација доволно оддалечена од постоечката и загрошена локација. Подготвувањето на активностите за спроведување на евакуацијата опфаќа организациски и оперативни мерки и постапки:

- начин на спроведување на евакуацијата (собирни места, правци на движење, број и вид на превозни средства, број и вид на екипи на стручни лица за логистичка поддршка, потребни материјални ресурси и др.);
- број и вид на објекти предвидени за сместување на културните добра;
- преглед на учесниците за спроведување на евакуацијата; (список на лица кои ја подготвуваат евакуацијата на експонатите и други предмети кои се носат на нова локација и список на лица кои се определени за прием на истите на нова локација);
- временски рокови за склучување на потребни договори;
- временски рокови за пополнување на Силите за заштита и спасување кои учествуваат во евакуацијата со персонал и материјални ресурси;
- едукација, обука и вежби, односно тренинг со лицата кои се предвидени да ја извршуваат евакуацијата

(Богдановски 2019: 63).

Во согласност со Законот за заштита на културното наследство:

Културно наследство во опасност се сметаат и добрата кои се изложени на зголемена опасност што би можела да има штетни последици врз нивните суштински карактеристики.

1. Избувнување или закана од избувнување на вооружен судир;
2. Природни катастрофи, особено земјотреси, поплави, лизгање на земјиштето, пожари или прогресивни промени од геолошки, климатски и други природни фактори

(ЗЗКН од 2004 година: <https://is.gd/vQFCGA>).

Заштита и евакуација на културните добра во музеите, според Законот за заштита и спасување (ЗЗС од 2004 г. со Законите за измени и дополнувања низ годините: 2008, 2010, 2011, 2014, 2015, 2016:

<https://is.gd/F71ULu>), при вакви состојби врши Штабот за заштита и спасување, кој е задолжително тело во секоја музејска установа: „Штабовите при раководењето ги следат состојбите, ги координираат активностите и раководат со акциите за заштита и спасување (Уредба од 2006 година: <https://is.gd/UrWliv>)“. Членовите во Штабот за заштита и спасување се одредуваат од редовите на вработените во музеите: „Заради заштита и спасување на луѓето и материјалните добра, од природни непогоди, епидемии, епизотии, епифитотии и други несреќи се формираат единици и штабови за заштита и спасување“ (член 93 ЗЗС од 2004 г. и Законите за измени и дополнувања низ годините: 2008, 2010, 2011, 2014, 2015, 2016, <https://is.gd/F71ULu>).

Штабот за заштита и спасување (во понатамошниот текст ШЗС) се состои од:

1. командант на ШЗС, со задачи:

- да издаде Наредба за мобилизација на ШЗС и на Универзалната единица за заштита и спасување;
- да одржува состаноци на ШЗС;
- да формира група за прифаќање на музејските предмети;
- да презема мерки за забрзување на мобилизацијата;
- да го следи текот на мобилизирањето до мобилизациското место;
- да врши координација за време на акциите.

2. началник на ШЗС, со задачи:

- во отсуство на командантот да ја презема неговата работа;
- да ја организира работата на тимовите за мобилизација до мобилизациското место и да постави обезбедување;
- да им дава упатства и да ја следи работата на помошниците:
 - а. помошник на началникот за оперативни работи
 - б. помошник на началникот за урбанистичко-технички мерки
 - в. помошник на началникот за хуманитарни мерки
 - г. помошник на началникот извршител администратор
 - д. помошник на началникот извршител курир, возач
 - ѓ. командант на Универзалната единица за заштита и спасување:
 - да воспостави врска со Дирекцијата за заштита и спасување и да побара помош ако е потребна;
 - да ги подготви писмените извештаи;
 - да учествува во подготвување на: наредби, одлуки, решенија и сл.

3. Универзална единица за заштита и спасување (во понатамошниот текст УЕЗС), која се состои од:

а. командир на единицата, кој има задача:

- по Наредба за мобилизација, да се јави на мобилизациското место на ШЗС;

- да ја организира УЕЗС за мобилизација.

б. членовите на УЕЗС, кои се вработени во установата и кои немаат деца помали од 7 години (бројот на членовите зависи од бројот на вработените и големината на установата).

Редовната работа на ШЗС е:

- тековно да ја следи безбедносната состојба во музејот;
- да одржува редовни состаноци, да подготвува записници од состанокот;
- да подготвува Годишен план за безбедност и заштита;
- да издава Наредба за преземање на превентивни мерки за заштита од пожари за време на летниот период;
- да издава Наредба за преземање на превентивни мерки во случај на поголеми врнежи од снег и други природни катастрофи во зимскиот период;
- да подготвува План за безбедносна заштита на културното наследство од незаконски дејствија;
- да подготви План за итна акција во случај на незаконски дејствија;
- да подготви План за заштита и спасување;
- да подготви Проценка (анализа) на ризиците од незаконски дејствија;
- да подготви Упатство за начинот на ракување и употребата на Планот за заштита и спасување;
- да подготви План за тревожење – начин и постапки во случај на знак за тревожење,
- да подготви Наредба за тревога;
- да подготви План за евакуација;
- да има список на вработени и листа на поважни телефонски броеви;
- прописно да ги поставува ПП-апаратите во установата, тековно да ги проверува и да ги одржува, во согласност со Законот за пожарникарство (ЗП од 2017 година: <https://is.gd/I3CrV9>), да има подготвено список на бројката на поставеноста на ПП-апаратите во установата;
- да води грижа за исправноста и бројката на хидрантите во установата;
- да води грижа за поставеноста и за работата на камерите;
- да води грижа за поставеноста и за исправноста на системите за дојава на пожар.

Културното наследство кое се наоѓа во музеите е обемно. Музејските предмети, кои ги поседуваат музеите, при воени и при вонредни состојби, во зависност од ситуацијата, не можат да бидат евакуирани секогаш сите. Затоа, за да може полесно да се евакуираат, потребна е нивна селекција.

Поради тоа во музеите треба да се изработат Приоритетни листи на музејските предмети за евакуација. Во нив се запишуваат најзначајните музејски предмети, според: валоризацијата на предметот, вредноста, староста, значењето на самиот предмет. Во списокот, музејските предмети, мора да стојат со различен реден број, а со тоа и во различно време да бидат евакуирани.

Недостатокот во оваа ситуација е дека, вакви Приоритетни листи не се подготвени во сите музеи и не се пристапува (секогаш) со сериозност и важност кон нивно изработување. Многу често стручните лица, без претходна процена и анализа, ги изработуваат овие листи, едноставно само за да постојат во потребната документација, не разбирајќи ја нивната голема важност. Така, многу брзо можеме да се најдеме во која било вонредна состојба, која ќе не затече неподготвени за да го евакуираме и да го заштитиме нашето културно богатство. Тоа е големо невнимание и грешка од страна на стручните лица и на раководството на музејските установи. Исто така, освен невниманието, многу од стручните лица не ја познаваат и не се доволно едуцирани за оваа проблематика. Поради тоа во иднина мора да се посвети поголемо внимание за поголема едукација за ова прашање, на стручните лица и воопшто на сите вработени во музеите.

Сите музеи, а особено матичните музеи се должни преку различни програми, проекти или предавања да ја подигнат свеста за заштита на културните добра во воени и во вонредни услови бидејќи, во поглед на сите типови заштита, заштитата на културните добра при воени услови и за време на природни непогоди е една од најважните, зашто тогаш сме доведени во состојба да го изгубиме целото наше културно и историско богатство ако навремено не сме подготвени, едуцирани и обучени за тоа. За овој проблем пишува и Јован Ристов (2018), кој наведува исти или слични заклучоци во рамките на музејското работење за периодот од 2006 до 2011 година. Моите анализи за периодот до 2024 година го покажуваат истото. За жал, нема голем напредок во музејските установи по ова прашање освен, можеби, неколку стручни лица, кои се занимаваат со оваа проблематика. Но, тоа не е доволно. Повисоките органи, кои се вклучени во заштитата на културното наследство, мораат да направат комплетна измена на начинот на кој ја третираат оваа проблематика.

Друг проблем што се провлекува низ музејските установи, а влијае на заштитата и на спасувањето на културните добра е валоризацијата и ревалоризацијата на музејските предмети во музејските збирки:

Во изминатите 8 години, од кога се применува Законот за заштита на културното наследство, процесот на ревалоризација и рекатегоризација на јавните музејски збирки не е започнат во 10 музејски установи (Охрид, Струга, Неготино, Кавадарци, Велес, Свети Николе, Куманово, Кратово, Штип и Струмица). Другите музеи, тие што постоеле во

времето на донесувањето на Законот (10), некои повеќе а некои помалку, извршиле ревалоризација на сите или само на некои од своите збирки

(Ристов 2013: 47).

Валоризацијата на музејските збирки е од особено значење: за самата збирка, за музејските предмети, за установата и за државата. Со валоризација музејските збирки добиваат определена категоризација на важност и на вредност.

Музејските збирки се определуваат по категории. Тука спаѓаат и збирките кои се од особено значење. Ова е важно бидејќи во Приоритетните листи, најпрво на списокот се наоѓаат музејските предмети од музејската збирка, која ја има категоријата – особено значење. Меѓутоа и тогаш е повољно да се направи редослед по важност на музејските предмети бидејќи, зависно од условите, можностите, ситуацијата во која се наоѓаме, при тие непогоди, не може да се евакуира секогаш цела музејска збирка, која е со категорија – од особено значење, особено ако, состојбата е животозагрозувачка за луѓето кои евакуираат. Затоа е пожелно на Приоритетните листи и тие музејски предмети да бидат ставени според валоризација, а целата збирка, која е со категорија – особено значење да биде запишана на списокот.

Освен точни и прецизни Приоритетни листи, потребно е музејските предмети да имаат и соодветна амбалажа за евакуација. Кај предметите, кои имаат рабови и линии, добро би било да имаат метални сандачи, во кои можат да се сместат, според димензијата што ја имаат. Помалите предмети или предметите што немаат точно определени линии, можат да бидат спакувани по неколку во еден сандак, соодветно заштитени едни од други, за да не се оштетат. Во секој сандак треба да има список со името на предметот, неговиот влезен и инвентарен број и кратки податоци за него.

Проблемот што се појавува, освен недобро составените Приоритетни листи, а некаде и непостоењето, е проблемот со местото на чување на тие предмети. Тие можеби се наоѓаат во постојаните поставки, други се наоѓаат во различни фиоки и витрини на различни места во депоата. Така поставени приоритетните предмети не можат многу лесно и брзо да се најдат, да се спакуваат и да се евакуираат (особено ако станува збор за голем и комплексен музеј). Најдобро е сите приоритетни предмети да бидат спакувани и да се чуваат на една локација. Но, тука се јавува друг проблем. Музеите немаат доволно исти парчиња или повеќе слични музејски предмети од кои едни би биле во постојаните поставки, а други би се користеле за привремените изложби и проекти, а трети би биле во приоритетниот дел на депото, бидејќи најчесто највредните и најубавите предмети се изложени, за да бидат претставени во јавноста. Затоа, процесот на заштита и на

евакуација при природни непогоди, има свои недостатоци, со кои е неопходно да се позанимаваме во иднина. Бидејќи во зависност од ситуацијата при природни катастрофи и во зависност од колкав размер се тие, е невозможно да биде евакуирано сè, и забележано во Приоритетните листи, особено ако објектот е со голема квадратура и површина, а при тоа нема доволно луѓе за евакуација. Исто така, во ШСЗ и во УЕЗС, луѓето што се обучени, според бројот на вработени и според големината на институцијата, не значи дека во дадениот момент сите ќе бидат присутни на работното место (можеби користат одмор, боледување, или се на терен и сл.). На Приоритетните листи за евакуација во повеќето музеи не се ставени нематеријалните културни добра, ниту пак тоа се спомнува како недостаток. Не се гледа секаде значењето на: документацијата, филмовите, теренските истражувања и дигитализираните материјали. За нематеријалните културни добра, секој музеј треба да има подготвено посебна просторија, каде што ќе се чуваат дигитализираните материјали, ставени на УСБ или на надворешен хард-диск. Од нив треба да има и неколку копии на други места во музејот бидејќи, особено при вонредни услови, најмногу страдаат културните добра и документацијата:

Кога е во прашање фазата на вонредни состојби имајќи ги предвид десетте фактори на деструкција на културните добра, тогаш се очекуваат и поголеми последици по музејските предмети и документацијата. Во такви прилики настанува брзо уништување на добрата и одеднаш брзо уништување на документацијата

(Богоески 2018: 83).

Заштита и спасување на културните добра од пожари, од експлозии и од опасни материи

Што е пожар? Тоа е триаголник на согорување, каде што има материјал што гори, кислород и доволно топлина. Со отстранување на еден елемент, од тој триаголник, пожарот престанува. Но, изгорените музејски предмети не може да се обноват. Тие се изгубени засекогаш

(Богоески 2019: 50).

Затоа, но и според Законот за заштита и спасување (ЗЗС од 2004 г. со Законите за измени и дополнувања низ годините: 2004, 2008, 2010, 2011, 2014, 2015, 2016, <https://is.gd/F71ULu>), музеите се должни да имаат: соодветни уреди и инсталации за заштита од пожари, противпожарна опрема, противпожарни апарати и сл. Освен тоа, треба да се посвети внимание на: користењето и на складирањето на запаливите материи, исправноста на инсталациите и внимателноста на вработените во музеите. Како последица на горењето во услови на пожар, можат да се појават и други појави, како што се: експлозија, рушење, отровни гасови и сл. Покрај другите основни мерки, во музеите се издава и Наредба за преземање на превентивни мерки за

заштита од пожари за време на летниот период, се поставуваат натписи: „Забрането пушење“, „Забранет пристап со отворен оган“ и сл., се прави проверка на противпожарните апарати (ППА) и др. Во музеите треба да се организираат и задолжителни обуки на припадниците на Силите за заштита и спасување во делот на пожарната заштита, едукација на сите вработени во музеите и на обезбедувањето во музеите, за ова прашање, од страна на професионалци од Дирекцијата за заштита и спасување. Во случај на мали и почетни пожари, во музеите, со акцијата на гасење на пожарите раководи ШЗС. Гасењето на малите пожари се врши со ППА со кои располагаат музеите, со хидрантите (внатрешни и надворешни), кои се задолжителни за секој објект и мораат да бидат во исправна состојба иако, за жал, во многу музеи тие не се во добра состојба и треба итно да се преземат мерки за нивна поправка. Хидрантите треба да бидат поставени на пристапни места за нивно лесно наоѓање и употреба, бидејќи тие се една од најбитните алатки за локализирање на пожарот и за спречување на поголема катастрофа. Исто така, секој музеј треба да поседува и систем за дојава на пожар соодветно распределен низ објектот. Ако се работи за пожари од поголеми размери, тогаш се бара дополнителна помош од Противпожарната екипа, а ШЗС пристапува кон евакуација на: посетителите, вработените и културните добра. Тежиштето во локализирањето на пожарите и при гасење на пожарот се става на објектите и на просториите изградени од леснозапаливи материјали и простории во кои се чуваат вредни предмети или леснозапаливи материјали (трафостаница, библиотека, изложбени сали, депоа, лаборатории, канцеларии и сл.).

1. Мерки што треба да се преземат пред да настане пожар се:
 - одржување и контролирање на електричната инсталација;
 - одржување на средствата и на опремата за гасење на пожари;
 - контрола на громобранската инсталација;
 - контрола на системот за дојава на пожар.
2. Мерки за заштита и за спасување за време на пожарот се:
 - навремено откривање на пожарот;
 - исклучување на електричната мрежа;
 - навремено гасење на пожарот со средствата за гасење пожар;
 - барање помош (од страна на директорот на музејот) од Противпожарната бригада доколку пожарот е од поголеми размери или не може да се локализира.
3. Мерки за заштита и спасување по пожарот се:
 - утврдување на причините за пожарот;
 - утврдување на настанатата штета од пожарот;
 - расчистување на објектот;
 - подготвување извештај до надлежните органи.

Заштита и спасување од поплави

Заштитата и спасување од поплави во случај на катастрофи, се однесува на заштита и на спасување од оштетени постоечки инсталации (водоводна мрежа, топловодна мрежа и хидрантска мрежа). Во музеите, чест случај на предизвикување поплави од мали размери е: протекување од кровната конструкција, пукање водоводни цевки, мали внатрешни олуци, олуци што не се добро поставени за да ја опфатат целата вода од покривот на објектот, нечисти олуци, зачепување на канализациската мрежа, течење на подземни води и сл. Први што реагираат во случај на поплави е ШЗС. Ако поплавата е од помали размери, тогаш ШЗС пристапува кон испумпување на поплавените делови со пумпи, кофи и сл., а ако, поплавата е од големи размери, тогаш ШЗС пристапува кон евакуација на: посетителите, вработените и културните добра, од делот каде што е поплавано, и се бара помош од: Локалното одделение за заштита и спасување, како и Дирекцијата за заштита и спасување и Центарот за кризи. За да се избегнат поголеми катастрофи при поплави треба да се спроведуваат тековни активности и мерки за заштита, како и обука на Силите за заштита и спасување и за едукација на вработените во музејските установи.

1. Мерки за заштита и спасување пред поплава се:
 - одржување на инсталациите (водоводна мрежа, топловодна мрежа и хидрантска мрежа);
 - одржување на средствата за спасување од поплави.
2. Мерки за заштита и спасување за време на поплава се:
 - навремено известување за поплавата;
 - затворање на главните вентили за довод;
 - евакуација на: посетителите, вработените и културните добра;
 - исцрпување на водата со пумпи, кофи и сл.;
 - обезбедување премин преку водата;
 - барање помош (од страна на директорот на музејот) од: Локалното одделение за заштита и спасување, Дирекцијата за заштита и спасување и Центарот за кризи ако поплавата е од поголеми размери.
3. Мерки за заштита и спасување по настанатата поплава се:
 - утврдување на причините за поплавата;
 - процена на настанатата штета предизвикана од поплавата;
 - расчистување на објектот;
 - подготвување извештај до надлежните институции.

Заштита и спасување од урнатини

Овој вид заштита и спасување опфаќа мерки за: заштита од уривање, извидување на урнатината, пронаоѓање на затрупаните, осигурување на конструкцијата на оштетените делови од објектот и преземање мерки за заштита од дополнителни опасности.

Урнатини се појавуваат при посилни земјотреси, при експлозии, при пожари и сл., а во некои случаи и при помали земјотреси ако не е изграден објектот според стандардите за градење.

При урнатини, први кои реагираат е ШЗС ако урнатините се мали и се резултат на мали експлозии, кои се завршени или се дел од локализиран и изгаснат пожар. Но, ако се работи за урнатини, кои се настанати од силен земјотрес кој е причина за прогласување на вонредна состојба, тогаш се вклучуваат и силите на Дирекцијата за заштита и спасување и Центарот за кризи.

ШЗС врши: откривање на настраданите затрупани во урнатините и пристапува кон нивно извлекување; дава прва помош на повредените; ги пребројува присутните; ако урнатините се во делот на изложбените сали или депоата, тогаш пристапува и кон откривање и извлекување на културните добра; потоа се утврдуваат штетите настанати од уривањето; се расчистува објектот; и се подготвува извештај до надлежните органи.

За да се заштитат музејските предмети (особено оние од керамика, стакло и порцелан, кои, при потреси, можат да се скршат, и предметите од месинг, кои можат да се набијат при падот), при земјотреси и други потреси, треба соодветно да бидат чувани во музејските депоа. Во музеите во светот се применуваат најразлични современи методи за фиксирање на предметот во депоата, со што би се спречило негово уништување при различни потреси. Но, музеите во Македонија (повеќето), се далеку од тие стандарди. Тоа не значи дека не можеме да ги заштитиме музејските предмети со она што веќе го имаме, а сепак тоа да биде функционален начин на заштита. Најчесто ваквите музејски предмети се чуваат на отворено на рафтови, едни до други, притоа немајќи никаква заштита за спречување на падот на предметите. Во ваков случај е потребно предметите да бидат одделени едни од други и да бидат сместени на мали рафтови, а на предната и на задната страна да бидат поставени попречни даски за заштита. На тој начин музејските предмети ќе бидат фиксирани. Уште подобра заштита би обезбедиле ако, за секој предмет, имаме соодветна кутија според димензијата на предметот, која внатре е обложена, за да штити од потреси. Сместувањето во кутии е погодно и поради заштита на самиот предмет од влагата и од мувлата, кои можат да се најдат во музејските депоа.

Кога зборуваме за заштита на музејските предмети од природни непогоди, особено во депоата, тогаш мораме да размислуваме и за

заштита од повеќе природни непогоди во исто време. Затоа, поставувањето на заштитата од потреси (на рафтовите на коишто се наоѓаат најразлични предмети), а притоа употребувајќи дрвен материјал, би била лоша одлука во случајот кога станува збор за природна непогода, како што е пожарот. Затоа би било поволно ако рафтовите и конструкцијата за прицврстување на рафтовите биде метална. Кутиите во кои ќе бидат сместени предметите, исто така е пожелно да бидат од метал, а музејските предмети треба да бидат поставени на поголема висина на рафтовите, односно да не се оставаат на подот, поради заштита од поплави. Поголема заштита на музејските предмети ќе имаме ако во депоата има простор за сместување на секој предмет и ако има доволно простор, за да може слободно да се пристапи до секој музејски предмет.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Ристов, Ј. 2018. *Извори на сѐоменичкојо право во Македонија ТОМ V – Акти за културно наследство на Република Македонија (2006-2011)*. Скопје: Конзерваторски центар – Скопје.

Сајтографија

Богдановски, М. 2013. „Планови за заштита на музејските добра во вонредни состојби“. *е-Штит*, бр. 1. Скопје: Син Штит: <https://is.gd/aoqV2b> [Пристапено на 26.12.2024].

Богоески, К. 2018. „Приоритети при заштитата на музејските културни добра“. *е-Штит*, бр. 4. Скопје: Син Штит: <https://is.gd/Dxwe63> [Пристапено на 26.12.2024].

Богоески, К. 2019. „Безбедност на музејските колекции и заштита од пожар“. *е-Штит*, бр. 5. Скопје: Син Штит: <https://is.gd/BТoc1P> [Пристапено на 26.12.2024].

Ристов, Ј. 2013. „Нормативна рамка за остварување на грижата на музејските добра – превентивна заштита“. *е-Штит*, бр. 1. Скопје: Син Штит: <https://is.gd/EwDNTT> [Пристапено на 26.12.2024].

Закони

Закон за музеите, прогласен од Собранието на Република Македонија на седница одржана на 15 септември 2004 година, Скопје, бр. 07-3720/1, објавен во Службен весник на Република Македонија бр. 66 од 01.10.2004 година, <https://is.gd/PLT5bb> со Законите за измени за дополнување на Законот 89/2008, 116/2010, 51/2011, 88/2015, 152/2015 и 39/2016 година, <https://is.gd/4xL0oo> [Пристапено на 26.12.2024].

Закон за културата, донесен од Собранието на Република Македонија на седница одржана на 24 јуни 1998 година, бр. 07-2618/1, објавен во Службен весник на Република Македонија бр. 31 од

02.07.1998 година, <https://is.gd/IlkXES> и Законите за измена и дополнување на Законот за култура објавени во Службен весник на Република Македонија бр. 49/2003, 82/2005, 24/2007, 116/10, 47/11, 51/11, 136/12, 23/13, 187/13, 44/14, 61/15, 154/15, 39/16, 11/18: <https://is.gd/F71ULu> [Пристапено на 23.12.2024].

Закон за заштита на културното наследство, прогласен од Собранието на Република Македонија на седница одржана на 19 март 2004 година, Скопје, Бр. 07-1238/1 објавен во Службен весник на Република Македонија бр. 20 од 02.04.2004 година: <https://is.gd/vQFCGA> [Пристапено на 22.12.2024].

Закон за заштита и спасување, прогласен од Собранието на Република Македонија на седница одржана на 26 мај 2004 година бр. 07-2271/1 објавен во Службен весник на Република Македонија бр. 36 од 10 јуни 2004 година со Законите за изменување и дополнување на Законот за заштита и спасување објавени во Службен весник на Република Македонија бр.49/04, 86/08, 124/10, 18/11, 41/14, 129/15, 71/16 и 106/16, <https://is.gd/F71ULu> [Пристапено на 23.12.2024].

Закон за пожарникарство, прогласен од Собранието на Република Македонија на седница одржана на 16 ноември 2017 година, бр. 11-1806/3, објавен во Службен весник на Република Македонија бр. 168 од 21.11.2017 година, Пречистен текст: <https://is.gd/I3CrV9> [Пристапено на 25.12.2024].

Уредба за начинот на раководење и командување со силите за заштита и спасување и командите, Службен весник на РМ бр. 19-388/1 од 2006 година, <https://is.gd/UrWIiv> [Пристапено на 26.12.2024].

PROTECTION OF CULTURAL GOODS FROM NATURAL DISASTERS IN MUSEUMS

Nade Kostadinovska-Spasenovska
NI Museum of the Republic of North Macedonia

Summary

The basic function of museums is care and protection of the museum objects. It is particularly significant due to preservation of those objects and their further existence. Apart from this type of care and protection that is carried out daily in museums, there is also specific protection of museum objects, which is carried out as needed, in case of war or emergency. But also in situations of natural disasters such as fire, flood and earthquakes of lower intensity, in conditions when it is not declared a state of emergency, there is adequate protection of museum objects of the evacuation type. It means planned, organized and controlled moving material goods from threatened areas to other safe places, a location far away from threatened place. In such situations, the protection and evacuation of cultural assets in museums is the responsibility of the Headquarters for Protection and Rescue, a mandatory body in every museum. The headquarters monitors the situation, coordinates the activities and directs the actions for protection and rescue. It prepares activities for implementation of evacuation which include organizational

Наде Костадиновска-Спасеновска – *Заштитуа на културниот обра...*
and operational measures and procedures. The members of the Headquarters for protection and rescue are determined by the museum employees.

КОЛЕКТИВНИТЕ СЕЛСКИ СОБИРИ ВО ПРИЛЕПСКО ПОЛЕ И ВО МАРИОВО КАКО ПОТЕНЦИЈАЛ ЗА РАЗВОЈОТ НА КУЛТУРНИОТ ТУРИЗАМ

Горан Василески

Институт за старословенска култура, Прилеп

Датум на прием: 2.12.2024

Апстракт: Во овој труд се обработуваат можностите на колективните селски собири, односно манастирските и селските слави, во селата од Прилепско Поле и во Мариово, за да се промовираат во туристички понуди за културен и верски туризам, за што постои голем потенцијал. Доста од манастирите и селските слави, под организација на црковните (селски, манастирски) управи или одбори, веќе имаат голема посетеност со самото презентирање на разни традиционални народни обичаи, проследени со традиционални песни, ора и инструменти. Истовремено, сакаме да дознаеме кои се причините што некои колективни селски собири се речиси пред исчезнување и изумирање и сето тоа согледано од етнолошко-антрополошки и од фолклористички научен аспект за да се подобри фактичката состојба на колективните селски собири, кои имаат огромно значење за локалното население. Иако во трудот се обработува регионот на Прилепско Поле и Мариово, сепак презентираниите факти и заклучоци, во голема мера, можат да послужат и за поголемиот дел на региони во Македонија.

Клучни зборови: селски слави, манастирски слави, Прилепско Поле, Мариово, културен верски туризам

Ханс Магнус Енценцсбергер во својата теорија на туризмот забележа дека денешниот турист практично и нема можност да ги избегне *sights*, знаменитостите како „нормиран основен елемент на неговото патување“. Дури и таму каде што *sight-seeing* се обидува да го замени *life-seeing*, каде, следствено, туристот треба да види што повеќе од живописната и секојдневна стварност на дадената туристичка дестинација – дури и таму *sight* не може да се заобиколи, и при таквите средби се уништува самиот *life* (цит. спор. Bauzinger 2002: 196).

Поимот културен туризам не е лесно да се дефинира. За правилно да се разбере поимот, нужно е да се познаваат дефинициите за култура, туризам, културно стопанство или културна стратегија, интерсекторско поврзување и сл. Исто така, поимот културен туризам треба да се анализира и од гледиште на повеќе научни дисциплини: економија, организација, туризам, култура, образование, маркетинг и односи со јавност. Културниот туризам е еден од селективните облици на туристичкото движење, мотивирано од културните и од уметничките ресурси, вредности и содржини (Demonja 2011: 182). Културниот туризам е генератор за одржлив развој затоа што

овозможува, местата, кои не се туристички, преку проектирани развојни стратегии што се темелат на локалното културно-уметнички потенцијали, да станат интересни за туристите, а и за локалното население (Đukić-Dojčinović 2005: 16). Но, постојат проблеми кои се јавуваат во културниот туризам, а тоа се:

- недоволно развиен систем за културна статистика;
- недоволно знаење на координаторите на проекти за културниот менаџмент;
- централизираност и бирократија на процедурите;
- непостоење на препознавање на културно-туристички производ;
- површно знаење на локалното население за сопственото културно наследство;
- недоволна или лошо организирана промоција;
- недоволна соработка меѓу секторите за култура и туризам;
- непостоење на советодавни институции за организирање на културно-туристички иницијативи

(Demonja 2011: 198).

Светската туристичка организација (UNWTO) како специјализирана агенција на ООН, туризмот го дефинира како општествен, културен и економски феномен, кој опфаќа движење на луѓе во земји или на места надвор од нивната вообичаена средина за лични или за деловни/професионални цели (Малинов 2023: 35). Еден од видовите туризам претставува и културниот туризам, кој обично се дефинира како туристичка активност, при која основната мотивација на посетителот е да: научи, открие, доживее и да консумира материјални и нематеријални културни атракции/производи во туристичката дестинација. Тие културни атракции/производи се однесуваат на збир карактеристични материјални, интелектуални и емоционални карактеристики на општеството, кое ги опфаќа: уметноста, архитектурата, историското наследство, гастрономијата, литературата, музиката, креативните индустрии и живите култури со: нивниот животен стил, системи на вредности, верувања и традиции. Како посебни сегмент од културниот туризам може да се смета етнотуризмот, кој, на посетителот, првенствено му ги претставува етнолошкото и фолклорното културно наследство на одредено локално население. Всушност, етнотуризмот може да се дефинира како туристичко патување, кое се прави за да се истражува одредено население и да се стекнат знаења за неговата традиционална култура преку посета и живеење меѓу локалното население (Малинов 2023: 36). Туризмозите, во своите истражувања, забележуваат дека за формирање на успешна и на целосна понуда е потребно вмрежување на сите субјекти во туристичкиот сектор. Локалното население има важна улога во создавањето на автохтониот туристички производ преку

нивниот ангажман во создавањето на понудата, прикажувајќи ја локалната култура (Малинов 2023: 51).

Во процесот на формирање на национални држави значајна улога игра традиционалната култура како важен ресурс и основа за градење на целосна и на хомогена нација (Алексијева и Бокова 2013: 221). Културниот туризам е форма на туризам, насочена кон: традиционалната култура, културното опкружување, пејзажите на дестинациите, вредностите и стиловите на живот, локалното наследство, уметноста, традициите, забавните средства и функции, учеството на културни манифестации, организирани од разни институции, како и локални општонародни средби (Алексијева и Бокова 2013: 52). Постојат два вида туризам: културен туризам (мотивиран од културно-историското наследство и живата култура) и екотуризам (ориентиран кон природното опкружување) (Алексијева и Бокова 2013: 59). Видови културен туризам се:

- верски (сакрален, поклоненички и мисионерски);
- образовен (конгресен, образовни патувања, индустријален);
- фестивалски (фестивали што резултираат со разни видови искуства, традиционални празници, фестивали за традиционални производи;
- културно-историски (историски и архитектонски споменици, музеи и галерии)

(Алексијева и Бокова 2013: 63).

Меѓу најстарите автентични видови туризам е верскиот туризам. Тој е специјализирано туристичко патување поврзано целосно или делумно со желбата на посетителите за задоволување на религиозните потреби. Тој не е само најстариот документиран вид туризам, туку е и дел од вековниот световен календар на религиозните патувања. Според старите хроники, вековната историја на патувањата до свети места започнува уште од Античка Грција кога, древното население патувало во близината и надалеку, за да види и да сретне разни: оракули, храмови и свештени лица. Од една страна, верскиот туризам (поделен уште и на: сакрален, поклоненички и мисионерски верски туризам) вклучува посети на разни: антички култови и верски објекти, односно верски центри, свети места, споменици, згради и др. Од друга страна, тој подвиг на културен туризам вклучува патувања по повод верски празници, како и учество на: верски собири, процесии, црковни служби, патрони празници и сл. (Алексијева и Бокова 2013: 76). Продуктот на верскиот туризам е разновиден, нестандартен и има специфични барања кон неговата организација и реализација. Тука се вклучени: вниманието кон црковната и манастирската архитектура, фрескоживописот, книжевноста и просветното дело, автентичните сувенири и сл. (Алексијева 2004: 34). При туристичките патувања може

да се забележи дека верските мотиви се засноваат на промени во духовниот живот на луѓето, предизвикани преку барање на соединување со Бога, но се оди и во насока на задоволување на културните потреби од поспецифичен карактер (Нешков 2008: 25).

Само стратешки развој може да ги осигура: заштитата на културните ресурси, општествената корист на локалните заедници и економската корист на културно-туристичкиот сектор. Стратегијата се темели на организација и на партнерство на културата и на туризмот, кои заедно мораат да придонесат за развој на културно-туристичките производи во соработка со ресорното министерство и со локалните заедници. Освен што би се обогатил имиџот на дестинацијата, со тоа би се зголемил бројот на ноќевања, желбата за повторно посетување, потоа би се стимулирала локалната и регионалната побарувачка на производи, би се зголемил изворот на приходи, би привлечно инвестициски капитал и друго (Demonja 2011: 185). Од културниот туризам се добива дополнителен извор приходи, се проширува пазарот и се создава нов тип посетители, се поттикнува професионално управување на културните добра и нивниот маркетинг, се овозможува подобра контрола над искористените културни потенцијали, а меѓу локалното население се создава подобра културна слика (Demonja 2011: 183).

Размислувајќи низ призмата на културниот туризам во Македонија, она што е познато за македонските села или манастири, е тоа дека тие може да имаат и по неколку слави. Во текот на годината, во зависност од тоа колку храмови, односно цркви и манастири има во атарот на селото или пак на колку светци се заветило селото. Вообичаено една од нив се смета за најважна на која доаѓаат голем број гости од соседните или од подалечни места, која задолжително е проследена со музика, песни, ора и општонародна веселба. Ваквите слави обично траат по два-три дена, односно попладнето на денот пред празникот и преку цел ден на самиот празник, а во некои села и денот по празникот (Малинов 2020: 29). Интересен е фактот што преселниците од еден во друг крај многу повеќе ја чуваат својата традиција од староседелците (Bauzinger 2002: 175). Во Прилепскиот Регион, односно во етничките предели Прилепско Поле и Мариово, помасовно се посетени следниве села, за селски слави: Бела Црква (Водици), Витолиште (Свети Илија), Бешиште (Петковден), Бонче (Свети Јован Богослов), Бучин (Мала Богородица), Долнени (Спасовден), Штавица (Мала Богородица), Варош (Источен Петок – Балаклија или Голем Петок), Ропотово (Свети Атанасиј) и др., додека за манастирски слави, во овој регион се посетени следниве манастири: „Свети Ѓорѓија“ (Пашино Рувци), „Свети Димитрија“ (Селце), „Света Параскева“ (Лениште), „Свети Великомаченик Ѓорѓија“ (Присад), „Свети Никола“ (Слепче), „Света Недела“ (Стровија), „Свети Јован

Крстител“ (Небрегово), „Свети Никола“ (Загорани), „Свети Никола“ (Прилепец), „Свети Ѓорѓи“ (Беловодица), „Свети Илија“ (Дрен), „Свето Преображение“ (Зрзе), „Успение на Пресвета Богородица“ – Трескавец (Дабница), „Свети Архангел Михаил“ (населба Варош, во Прилеп), „Свети Никола“ (Манастир), „Свети Спас“ (Алданци), „Свети Великомаченик Георгиј Победоносец“ (Бучин), „Пресвета Богородица“ (Бела Црква), „Свети Илија“ (Градешница), „Свети Илија“ (кај напуштено то село Мелница), „Свети Пантелејмон“ (Полчиште), „Света Петка“ (Бешиште), „Свети Ѓорѓија“ (Дуње), „Свети Илија“ (кај напуштено то село Писокал во близина на селото Бонче) и други.

Денес може да се забележат обиди да се задржи изворноста на некои обичаи и да се нагласи традиционалноста и нивното исконско значење, но исто така и на одреден начин традиционалните обичаи да се модернизираат и да се прилагодат според потребите на современите туристи, односно, до одредена мера да се комерцијализираат (Терзиќ и Бјелјац 2018: 155). Такви примери се градењето на модерни конаци, опремени со најлуксузна опрема, слични на хотели, кои воопшто не се вклопуваат во тој т.н. етностил, но сето тоа се прави поради удобност на гостите/туристите. Има доста и нови конаци и цели манастирски комплекси, кои се градат во таков етностил. Типичен пример во овој регион е манастирот посветен на Свети Илија во месноста Писокал, во близина на селото Бонче. Сè до почетокот на XXI век манастирот беше само една стара црква на гола и празна ледина, со мали, скромни конаци од две-три соби во кои ноќеваат, најчесто, домаќините, за манастирските слави. Денес овој манастирски комплекс, благодарейќи на манастирскиот одбор и на добронамерните граѓани е изграден во величествен манастир со пристапен, асфалтен пат, со: голем поплочен двор, прекрасно хортикултурно уредување, летниковци, простор за скари, детско катче, дрвореди со дебели сенки, нови конаци со капацитет за 40-ина легла, трпезарија со капацитет за 150-ина места и сл. Сето тоа е направено на модерен начин, но зачувувајќи одредени традиционални елементи, почнувајќи од декорациите во дворот со традиционални предмети (бутини, пирусти, стомни, дрвени коли, купови, традиционални алати за работа, орудија и слично), па дрвени чардаци, летниковци покриени со слама, камена фасада на црквата и други слични елементи, за посетителите да го почувствуваат тој спој на традиционално и модерно (Кулески 2023, личен запис).

Мора да се спомене дека многу од обредите, обредните ора и песните што некогаш се изведувале при селските слави денес се забравени и речиси нема кој да ги изведува. Но, со текот на времето, колку и да е променет односот кон старите обичаи, песни и ора, колку и да е променет составот на музичарите и нивниот инструментариум, сепак и денес селските и манастирските слави претставуваат еден од ретките начини на директно пренесување на традиционалната култура

(Малинов 2020: 27). За разлика од минатото кога народните песни се пееле најчесто само вокално или со придружба на некои народни инструменти, како: гајда, кавал, тапан и слично, денес песните се исполнуваат од страна на професионални групи музичари, најчесто во состав од: хармоника, синтисајзер, бас-гитара, ударни инструменти, кларинет, саксофон и вокал. Репертоарот се состои од најразлични песни, од патриотски, печалбарски, песни во кои се опева родниот крај, љубовни песни и песни со социјална тематика, но и новокомпонирани песни во народен дух, кои вообичаено се популарни и кај помладите и кај постарите (Малинов 2020: 30). Иако, свештенството, е против носење гласна музика бидејќи црквата не го дозволува тоа, сепак, во многу случаи кога раководи црковен/манастирски/управен одбор, тоа се реализира најнормално (Петрески 2023, личен запис). Често и самото локално население не е среќно поради модернизација на обредите околу чествување на светецот, сеќавајќи се на едно минато време кога тоа било поскромно и подобро (Гудеска 2018, личен запис). Но, пак, од друга страна, мнозинството, најчесто помладите, ги сакаат и се многу посетувани тие забави, веселби и дружења. На многу манастирски и селски слави, кои се во летниот период, со богата музичка програма, бројот достигнува и над 2000 посетители. За време на пречек и дочек на гостите или туристите, домаќините на манастирските слави и месното население, за селските слави се принудени да живеат по туристички образец тие денови, односно да им удоволат на туристите, да бидат добри домаќини и да им бидат на услуга, за што подобро да го претстават своето село/крај, за повторно да им дојдат следната година (Алексијева и Бокова 2013: 47). Во одредени места тоа преминува во прекумерност. Домаќините/кумовите на некои манастирски слави трошат и по десетина илјади евра за тој чин, кој претставува, еден вид, стекнување углед и впечаток дека домаќинот е богат, моќен, имотен, со тоа што обезбедил богато јадење, неограничен пијалак, приредил феноменална музичка забава и сл. (Гудеска 2018, личен запис).

Меѓутоа, прекумерноста од многу верски (манастирски и црковен) туризам може да биде презаситена. Интересен пример ни дава германскиот етнолог Херман Баусингер за „тиролското јодлање“¹:

На пат кон врвот Твен слушнавме како некој пее на традиционален тиролски начин познат како ‘јодлање’. Се појави шеснаесетогодишен овчар на кого туристите радосни и благодарни му даваат по еден франк за да им отпее уште нешто. Потоа продолживме, а тој пееше великодушно додека нè гледаше. После петнаесетина минути наидовме на уште еден овчар што пее, па него му дадовме по пола франк за

¹ Јодлање или *yodeling* е традиционален начин на пеење во планинската област Тирол, која се протега на планинскиот масив Алпи, во делови од Австрија, Швајцарија и Италија.

неговото јодлање. И тој пееше додека нè гледаше. Продолжувајќи кон врвот, на секои десет минути наидувавме на некој што пее на традиционален тиролски начин на пеење. На првиот му дадовме осум центи, на другиот шест, на третиот четири, на четвртиот по еден цент, а на петтиот, шестиот и седмиот не им дадовме ништо. Дури и се договоривме за остатокот од денот ако најдеме на некој што пее, ќе му даваме по еден франк само да престане со јодлање, бидејќи се презаситивме со тоа пеење

(Bauzinger 2002: 183).

Така и во овој случај, прекумерните туристички понуди за верски туризам можат да имаат и негативно влијание. Во прилепско-мариовскиот крај речиси секое село нагласува нешто типично и свое за време на прославите на селските и на манастирските слави – дали тоа ќе биде некој традиционален обичај, дали одредена песна што се пее само тука, дали некое свето место од посебно значење или слично. Туристите ги привлекуваат различностите, да го видат она што е поразлично и што не го виделе. Секој регион има нешто поразлично од другиот/соседниот, што ги привлекува останатите да го погледнат (Алексијева и Бокова 2013: 103). Сè повеќе туристите сакаат да почувствуваат нешто недопрено, нетуристичко, нерекламирано, некој предел каде што нема отидено секој, да не биде: море, езеро, скијачки центар, бањски туризам или слично. Во зависност од тоа колку колективните селски собори имаат традиционален/народен карактер што влијае на креирање и на промовирање на националниот идентитет, толку е потешко да се инкорпорираат одредени „модерни“ елементи и влијанија. Ако постои желба младите генерации да го променат традиционалниот облик, неопходно е да се пронајде правилен компромис за тоа. Во неколку наврати, при археолошки теренски истражувања од еминентни археолози, се пронајдени во прилепските села: Присад, Воѓани и Крушеани, во атарот или во самата селска црква, значајни артефакти, кои треба да бидат дел од археолошката поставка во Заводот и Музеј на град Прилеп. Конкретно, во селото Присад, во црквата „Свети Атанасиј Велики“, постои едноделен крст издлабен на камен (големина околу 1,5 x 1 метар), кој датира од средниот век и стои на десната страна на влезот од црквата. Археолозите, сакајќи да направат добро дело, односно да го заштитат тој камен крст, му предложиле на управниот одбор да го пренесат крстот во музејот и да биде дел од постојаната археолошка поставка. Но, отсечно биле одбиени од локалното население бидејќи тој крст има огромно значење за селото, е дел од одредени народни обичаи, а претставува и главен репрезентативен предмет, кој привлекува гости и туристи во селото. Идентичен пример се случил и во црквите во селата Воѓани и Крушеани (Петрески 2023, личен запис; Василески 2023, личен запис).

На постанокот на овој туризам влијаат повеќе фактори, но и најкомплицираната комбинација на потршувачка и на побарувачка на разни производи (Bauzinger 2002: 184). Продажба на икончиња, приврзочи, украсни крвчиња, верски календари, магнети и слично, претставува одличен начин на промоција, но и добар начин за остварување на дополнителен приход од продажба, слично како во големите туристички места. Голем број манастири се познати по своето производство на т.н. манастирски мед, манастирска ракија, манастирско сирење, шишенца со света вода и слично. Во Прилепскиот Регион се познати манастирите: „Свети Никола“ во с. Прилепец, „Свети Илија“ во с. Дрен, „Свети Никола“ во с. Манастир по своето манастирско овчо сирење, во манастирите „Свети Никола“ во с. Слепче и „Света Недела“ во с. Стровија се произведува одлична манастирска ракија, во „Свети Илија“ кај с. Мелница и во „Свети Пантелејмон“ кај с. Полчиште се продава природен планински мед, а манастирите „Свето Преображение“ во с. Зрзе и „Свети Архангел Михаил“ во Варош, во Прилеп се познати по светите води што се во манастирскиот круг.² Во близина на некои манастири постојат и етноресторани за збогатување на програмата на туристите/посетителите. Така, во близина на манастирот „Свети Никола“ во с. Манастир постои ресторан „Етно Мариово“, кој нуди традиционална локална храна и пијалаци. Исто така, во близина на манастирите „Свети Ѓорѓија“ кај с. Присад и „Свети Ѓорѓија“ во с. Дуње постојат етноресторани во кои туристите можат да пробаат вкусни традиционални јадења, пред или по посетата на манастирските комплекси.

Партнерството на сите области на културниот туризам означува, на прво место, заемно дејствување на: културните институции, туристичкиот сектор, медиумите и нестопанските организации, кои имаат сличен став кон проблемите на културното наследство во современото општество. На второ место, заедно со секојдневните промени, е збогатувањето на општеството во контекст на динамичните промени кои влијаат во културата и туризмот, односно следењето на модерното време и неговите придобивки, како на пример, рекламирањето на/преку: јавните мрежи, портали, канали, веб-страници, е-маил адреси и сл. Но, исто така не смеат да се запостават и веќе познатите радија и телевизии (Алексијева и Бокова 2013: 161). Денес, голем процент од селските цркви и манастирските комплекси, благодарейќи на црковните управи/одбори, имаат свои профили на:

² Сите овие податоци се од сопствени теренски истражувања односно информации од визуелни опсервации при лични посети на наведените манастири, кои се наоѓаат во непосредна околина на местото на живеење на авторот, во периодот од 2010–2024 година.

Facebook, Instagram, Youtube и слично, за реклама и за промоција на: активностите, новостите и знаменитостите на верските објекти за придобивка на повеќе посетители. Секојдневно, на прилепските радиостаници циркулираат платени реклами за канење на посетители за верските празници:

Црковниот одбор и домаќините, за верскиот празник Томина Недела, ги покануваат сите верници и добронамерници да повелат в недела на 12 мај, во манастирот „Света Недела“ во село Стровија да присуствуваат на светата божествената литургија, почнувајќи од 7 часот, после што следи ручек и одлична забава со група Тик-Так и Дани. Превозот ќе биде обезбеден со автобус од туристичка агенција Бран, почнувајќи од 6 часот на следниве постојки: Могилата, Чумовчанец, Театар, Солидност, Табана, Реклами, Пошта, Гимназија, Интернет, Панорама и Варош. Цената на превозот е 100 денари повратен билет.³

Постојат селски и манастирски слави, кои се поврзуваат со разни манифестации и фестивали, повторно за прославување на славата со голем број туристи/посетители. Така, на пример, за време на селската слава Спасовден во селото Долнени се одржува познатиот фестивал на народни инструменти и песни „Пеце Атанасовски“, кој е посетен од голем број публика, гости и учесници од разни краевина на Македонија, по што долненскиот Спасовден е познат насекаде. Во Кривогаштани, за време на славата на црквата „Свети Теодор Тирон“, до пред 10-ина години се одржуваше „Ривија на народни носии“ за празникот Тодорова Сабота. Не само во овој регион, вакви манифестации се случуваат и низ цела држава, како на пример: „Лешочкиот Фолк фест“ се одржува во манастирскиот комплекс на Лешочкиот манастир „Свети Атанасиј“; потоа во Битола, во манастирот „Свети 40 Севастиски Маченици“ се одржува фестивал за изворен фолклор „Кркардаш“; на празникот Тодорова Сабота во Свети Николе се одржува фестивалот „Тодорица“; на 19 август секоја година во Вевчани се одржува фестивалот „Пображење“, како и многу други слични примери. Освен тоа, голем број научни конференции, состаноци, конгреси и слично, се одржуваат во манастирските простории/конаци, како на пример во манастирите „Успение на Пресвета Богородица“ – Трескавец и „Свето Преображение“ во селото Зрзе.

Многу од манастирите и од селските цркви се спомнуваат на телевизиските емисии и се прават телевизиски репортажи за нив, благодареејќи на разни истражувачи и новинари, со што светилиштата добиваат посетеност, препознатливост и репутација: „Имаше утринска емисија на која гостуваа прилепските мечкари кои го промовираа

³ Радио Холидеј – Прилеп, 102,1 FM. Уредник: Анета Цветаноска; презентер: Цветанка Глигорова; техничко водство: Емил Кулески, www.radioholidej.com.mk [Пристапено на 1.12.2024].

празникот Прочка и притоа спомнаа дека ги покануваат сите добронамерници на Чист Понеделник да повелат на познатиот бел грав кој традиционално се прави во манастирот ‘Свети Великомаченик Ѓорѓија’ во село Присад, а го приготвуваат мечкарите“ (Василески 2023, личен запис). По ова гостување на прилепските мечкари во утринската емисија, на празникот Чист Понеделник, ден по Прочка, посетеноста била значително поголема, за разлика од минатите години. Исто така, ваква реклама со огромна посетеност се случи и за време на немилиот настан во манастирот „Трескавец“ кога, во 2013 година, изгореа манастирските конаци во огромен пожар. Таа вест одеше во централните вести на сите телевизии. По тој немил настан, за манастирот разбраа и луѓе што пред тоа не знаеја ни дека постои таков манастир или не знаеја каде се наоѓа.

Референтниот систем на туризмот, на крајот, сепак е економска појава (Bauzinger 2002: 191). Сето она што се организира, од страна на црковни/манастирски управи или одбори, домаќини/кумови, монаси/монахињи или слично, се прави поради финансиска покриеност на трошоците за туризмот. Продажбата на разни производи и услуги е, всушност, поткрепа за одржливост на колективните селски собири, што е важно за нивниот опстанок и континуитет. Како основна причина што некои колективни селски собири се речиси пред исчезнување и изумирање е недоволната промоција и лошата организација, која го доведува настанот до економската неоправданост, односно загуба и неисплатливост за повторно организирање. Исто така, како причинители за неуспешност се вклопуваат и погореспомнатите проблеми, кои се јавуваат во културниот туризам (Demonja 2011: 198).

Сепак, колективните селски собири (манастирските и селските слави) во селата од Прилепско Поле и од Мариово се одржуваат секоја година, без разлика дали има: економска криза, пандемија, војна или нешто слично, макар и на скроман начин, дури и во потполно раселените села, во кои единствен зачуван објект е селската црква или блискиот манастир. Овие собири се место, каде што, меѓу другото, се одржуваат и се зацврстуваат роднинските и пријателските врски меѓу луѓето, притоа негувајќи ги традицијата и континуитетот.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Алексиева, С. 2004. *Врзки с общественоста на културниот туризъм*. Софија: ПР-Туризъм Консулт.

Алексиева, С. и И. Бокова. 2013. *Туризъм и културно наследство*. Софија: Нов български университет.

Малинов, З. 2020. „Негување на фолклорот при селските и манастирските слави во современи услови“. Зборник на трудови

Фолклорот во минатото и денес, бр. 1. Прилеп: ФНИП Пеце Атанасовски, 27–39.

Малинов, З. 2023. „Легендите и преданијата како потенцијал за развојот на културниот туризам на локално ниво (врз примери од Прилеп, Охрид и Кратово)“. Зборник на трудови *Фолклорот во минатото и денес*, бр. 4. Прилеп: ФНИП Пеце Атанасовски, 35–51.

Нешков, М. 2008. „Религиозниот туризъм – възникване, същност и съвременни форми“. *Религиозниот туризъм*. Варна. 24–35.

Терзић, А. и Ж. Бјељац. 2018. „Културолошки и туристички значај карневалских свечености“. *Обреди и фестивали по маски на Балканот: традиција, состојба, тенденција*. Прилеп: ЈНУ Институт за старословенска култура, 153–172.

Латинични изданија

Bauzinger, H. 2002. “Turizam i folklorizam”. *Etnologija – od proučavnja starine do kulturologije*. Beograd, 175–196.

Demonja, D. 2011. “Kulturni turizam: Hrvatska iskustva”. *Antropologija 11*, Sv. 1. Zagreb, 181–202.

Đukić-Dojčinović, V. 2005. *Kulturni turizam – menadženti razvojne strategije*. Beograd.

Интервјуа

Василески Кире, роден во 1970 година во Прилеп, член на манастирскиот управен одбор „Свети Великомаченик Ѓорѓија“ во с. Присад. Снимено во 2023 година. Сопствени теренски истражувања.

Гудеска Паца, родена во 1942 година во с. Кривогаштани, живее во с. Кривогаштани. Снимено во 2018 година. Сопствени теренски истражувања.

Кулески Валентин, роден во 1990 година во Прилеп, член на манастирскиот управен одбор „Свети Илија“ – Писокал, с. Бонче. Снимено 2023 година. Сопствени теренски истражувања.

Отец Петрески Јане, роден во 1968 година во с. Крушеани, парохиски свештеник во Крушевско-демирхисарска епархија. Снимено во 2023 година. Сопствени теренски истражувања.

THE COLLECTIVE VILLAGE GATHERINGS IN PRILEPSKO POLE AND MARIOVO AS A POTENTIAL FOR THE DEVELOPMENT OF CULTURAL TOURISM

Goran Vasileski
Institute of Old Slavic Culture, Prilep

Summary

This paper examines the possibilities of collective village gatherings, i.e. monastery and village gatherings, in the villages of Prilep Region and Mariovo, to be promoted in tourist offers for cultural and religious tourism, for which there is

great potential. Many of the monasteries and village gatherings, organized by church/village/monastery administrations, have already gained a large attendance with the mere presentation of various traditional folk customs, accompanied by traditional songs, dances and instruments. At the same time, some collective village gatherings are almost on the verge of disappearance and extinction. All this is seen from an ethnological-anthropological and folkloristic scientific aspect in order to improve the factual situation of collective village gatherings that have enormous significance for the local population. Although the paper deals with the region of Prilep Region and Mariovo, the presented facts and conclusions can, to a large extent, also serve for most regions in Macedonia.

НАЗИВИ НА РАСТЕНИЈА ЧИЕ ПОТЕКЛО СЕ ПОВРЗУВА СО ОБРЕД

Александра Гецовска

Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“ – Скопје

Датум на прием: 9.12.2024

Апстракт: Во македонската традиција, како и во културата на многу народи, растенијата играат важна улога во обредите и во верувањата. Многу растенија не само што се користат во народната медицина, ами и потеклото на нивните називи се поврзуваат со ритуали и верувања. Некои од овие растенија се сметаат за магични и имаат способност да донесат среќа или заштита, додека, пак, други се дел од обреди поврзани со: љубов, плодност, прочистување итн. Етимологијата на називите на растенијата што се поврзуваат со обреди и со ритуали, како што се: божурика, босилок, китисват итн., често е длабоко вкоренета во културните верувања, симболиката и карактеристиките на самите растенија. Овие називи обично носат значења, кои укажуваат на нивната употреба во ритуали, нивната заштитна сила или нивните врски со одредени божества, духови или други феномени.

Клучни зборови: етимологија, растенија, обред

Интеракцијата на човекот со растенијата и начинот на кој се перципираат тие е особено влијателна. Луѓето често не ги разбираат растенијата целосно, и покрај тоа што тие играат значајна улога во човечкото опкружување и се важни ресурси за разни процеси, вклучувајќи ги прехранбените и медицинските цели. Традиционалните знаења за растенијата и нивната употреба, како и нивната поврзаност со различни култури и народи, особено со македонскиот народ имаат важна улога, која се среќава во: религијата, медицината, и секојдневниот живот. А, важноста на старите словенски и балкански верувања и нивното влијание врз разбирањето на растенијата во македонски контекст е јасен показател.

Во македонската традиција, како и во културните традиции на многу народи, растенијата играат важна улога во обредите и во верувањата. Потеклото на називите на многу растенија се поврзуваат со ритуали и со верувања, а многу растенија се употребуваат и во народната медицина. Некои од овие растенија се сметаат за магични и имаат способност да донесат среќа или заштита, додека пак други, се дел од обреди поврзани со: љубов, плодност, прочистување итн. Етимологијата на називите на растенијата што се поврзуваат со обреди и ритуали, како што се: *босилок*, *китисваџ* итн., произлегува од верувањата, симболиката и карактеристиките на самите растенија. Овие називи обично носат значења, кои укажуваат на нивната употреба

во ритуалите, нивната заштитна сила или нивните врски со одредени божества, духови или други феномени.

Растителниот свет зазема посебно место во македонската традиција, а верувањето во силната моќ (лековита и магиска) на билките е широко распространето. Билките се застапени во обредно-магиските дејства. Именувањето на билките се должи на определени народни верувања и обичаи, како што се назвите на растенијата: *сѝрашниче*, *вражилак*, *вражалка*, *урочна ѝрева*, *чемерлики*, *домочувар*, *чуваркуќа*, а во името на билката е изразено и магиското својство, на пример: *силен*, *зравец*, *враѝшка*. Почесто употребувани билки во македонската обредна практика се: *босилекоѝ*, познат како *божја ѝревка*, *божји цвеѝ*, *божјо цвеќе*, *свеѝивода*, *зравец*, со свадбената обредност се поврзува и *рузмариноѝ* познат и како *киѝисваѝ*, *сваѝовско цвеќе* (Макаријоска 2017: 112), *лејкавец*, *лејешка*, *шарена ѝемјанушка* итн., а ние, ќе се задржиме на дел од нив. Всушност, обредот, називите, текстот итн. се постојани и континуирани теми, а заемното влијание и одредувањето на народната етимологија и *еѝимолошкаѝа маѝија* се процеси преку кои овие влијанија се разгледуваат во делата на руската двојка Никита и Светлана Толстојеви (1995, 2008 итн.), во проектите на српскиот класичар – етимологот Александар Лома (2003), чии интердисциплинарни истражувања содржат компаративно-митолошки анализи на фолклорната граѓа, пред сѐ етимолошки засновани итн. Тука би требало да истакнеме дека моделите на номинативниот процес се универзални и го покриваат вокабуларот на кој било јазик, без разлика на типолошките карактеристики и на неговата генетска припадност. Во називите на лековитите растенија влегуваат следниве мотиви: примена, домашна употреба, вкус и мирис, изглед, место и услови на раст, време на цветање, именување на бои, фаунистички вокабулар, народни верувања, суеверија, обреди, религиозни верувања, антропоними. Во нашиот труд се опфатени народни називи на растенијата во македонскиот јазик, чие потекло се поврзува со обред, како што се: *босилек* (*Ocimum basilicum*), *ѝороцвеѝ* (*Adonis vernalis*), *ѝајан* (ајдучка трева, *Achillea millefolium*), *буѝин* (напрсток, *Digitalis lanata*) итн.

Босилек (*Ocimum basilicum*)

Ocimum basilicum е единственото растение во македонската флора што има универзална употреба во обредната практика и полисемантичко симболично значење во вербалниот ритуален фолклор. Неговото латинско име, како и она во словенските јазици (*базилек*, *базилик*) се поврзува со владетелите на светот, митскиот базилеј и змејот Басилиск, кој се сече на Божиќ. Називот на видот, е основа за сите останати словенски и несловенски називи. *Basilicum*,

‘босилек’, сè уште се води како нејасна етимологија, но се претпоставува дека доаѓа од грч. *βασιλικός* ‘царски, величествен’. Етимологијата на зборот босилек се поврзува со старогрчкиот збор *basileus*, што значи ‘крал’, *βασιλικόν φυτόν*, со значење ‘кралско, царско цвеќе’. Едногодишната градинарска украсна и индустриска култура, босилекот, има јака и пријатна арома, поради што наоѓа примена во изработката на парфеми и на козметички средства, а се користи и во исхраната, обично како зачин, но се користи и за медицински цели. Поради пријатната миризба често се одгледува во дворни места и во саксии. Врската меѓу босилекот и кралското семејство сè уште не е јасна. Тоа може да се должи на фактот што кралевите користеле босилек при правење лековити напивки, парфеми и за мирисливи бањи.

Босилек или тулси (*tulsi*) е моќна билка во ајурведската традиција и се смета за аватар на Лакшми, најпосакуваната божица на богатството – и сите форми на изобилството. Се верува дека оваа билка има свето значење, па ајурведски се толкува како сложенка составена од *бо* ‘Бог’, со втора компонента *лек*, и е во врска со лековитите својства на билката. Притоа, треба да се забележи дека станува збор за народна етимологија. Особено стар е митот поврзан со босилекот и малата, но многу отровна змија. И етимологијата, во овој случај, се води по друг грчки збор – базиликон ‘питон’. Според легендата, босилекот, познат и како *малиоџи крал* од грчкиот јазик, имал лузна во облик на круна на главата и можел да ги замрзне луѓето со погледот и да топи грмушки со својот отров. Зборот во Европа влегол во 15 век од средновековниот латински *basilicum*. За првпат, се појавил во превод на книга за земјоделството (од римскиот писател *Palladius Rutilius Taurus Aemilianus*, *Opus agriculturae*, позната и како *De rustica*). На латински, зборот бил помешан со *basilikus* бидејќи требало да биде противотров на отровот на базилиск (Базилиск – чудесно, митско суштество слично на гуштер од 1400 година), но среќаваме и назив базилискус (од доцниот 14 век), од латински *basiliscus*, од грчкиот *βασιλίσκος*, назив на вид змија, кој исто така има златногрбен венец, со значење на ‘мал крал’, деминутив од *βασιλεύς* ‘крал’. Па, според Плиниј, така бил наречен поради дамката на главата што личи на круна. Се верувало дека неговиот здив и поглед биле фатални. Јужноамериканскиот гуштер бил така наречен (1813) затоа што, како и митскиот ѕвер, имал гробен (дамка). Базилиск, подоцна од четиринаесеттиот век, се измешал со други поими и темата станала комплицирана (Lajmert 1954).

Народната етимологија за *босилок*, *босилек* (*босиљок*) за *Ocimum basilicum* се поврзува со етимолошката љубовна магија изразена преку стихот „Кога, мале, од село излага / сè цвеќе, мале, нарачува: / –Ти, босилек, ти болуј за мене“ (Жежел-Каличанин 1973: 136) и придавката

џол, бос ќе одиш за мене, каде има случајно звуково совпаѓање (Велковска 2008). Во народната поезија среќаваме народна етимологија кога младите девојки оделе на Ѓурѓовден на билје. По босилекот се именувани и имиња на децата: Босилко, Босилка итн. (Телебак 2005: 64).

Лексемата босилек е преземена преку балканскиот латински од грчкиот јазик βασιλικόν со буквално значење ‘царско цвеќе’ (Домосилецкаја 2006). Почетното б покажува дека зборот бил примен преку балканскиот латински basilicum бидејќи тој глас уште пред доаѓањето на Словените бил преминат во в во грчкиот јазик. βασιλικόν е изведен од именката βασιλεύς ‘цар’. Не постои објаснување зошто ова растение се нарекува царско, но постои мислење дека тоа е поради посебниот мирис што го има оваа билка (ERHJ I, 2016 – 2021: 76–77; Конески 1986: 215).

Широката употреба придонесува за појава на голем број локални називи: босилковина, киџка босилкова, бел босилек, божји цвеџи или божјо цвеќе, свеџивода, ранген (Макаријоска 2014: 43–44), башелек, босилек, босилок, царско цвеќе, круџен босилек, ран босилек, зелен босилек, босилче итн. Во Скопско, ова растение се нарекува ранген, а во Гевгелиско, коњски и еврејски босилек, а во некои краишта, божји цвеџи или божјо цвеќе, базилик, василикос или царско цвеќе. Во далматинскиот basilk, basilek, истарското bašiljak, bašalak и кајкав. хрв. bažulek се среќава посредството на италијанското basilico. Влашкото vasilco, покрај vasilico и тур. fesleken, е директна заемка од новогрчкото vasilikós (Ocimum basilicum < лат. basilicum < грч. βασιλικόν), примено преку тур. fesliĝen, feslijen < нгр. Βασιλικός со следнава адаптација во срп. васлеђен, велсађен, веслиђен, феслиђен, меслиђен, мислођин (Фасмер 1987 IV: 147; Skok 1971 I: 116; Влајић-Поповић 2009: 392).

Босилекот се води како романски грцизам, кој, од изворниот грчки збор, со помош на јазик посредник, по пат на наследност од латинскиот јазик, навлегол и на Балканот. Според хронологијата, зборовите кои навлегле на Балканот се претежно средновековни, поретко – нововековни грцизми, дел – провинцијализми, но и книжевни лексеми, како што се: мак. босилек, срп. босиљак, босиок, слов. bosiljek, буг. босилек, босиљак, босиљок, ром. busiok, алб. bozelok, преземено преку балканскиот латински од грчкото basilikón, придавка од среден род, изведена од basileús, ‘цар’, со старогрчки извор на б и со словенски рефлекс на краткото а во о, од почетниот слог.

Според Илиевски (1988: 247–248), фитонимот босилек е претсловенска лексема, а врз основа на напишаните документи од микенско време (втората половина на II милениум пр. н. е.) до денес може да се установа извесна хронологија кога е настанат зборот, како се ширел и какви промени претрпел притоа. Всушност,

супстантивизираната придавка *basilikón*, во елиптична употреба, означува ‘царско цвеќе’. Така можело да биде наречено тогаш кога именката *basileus* почнала да означува ‘суверен што има врховна политичка и верска власт’, а од податоците се гледа дека суверенот државен можел да биде наречен *basileús* во помикенско време, т. е. кон крајот на вториот милениум, или во почетокот на првиот милениум пр. н. е. Не е случајна употребата на босилекот во култот. Басилеусот имал не само врховна политичка, туку и верска власт. Тогаш започнува називот *basileús* да се употребува и како епитет на боговите, како *anax*, а таа практика е пренесена и во христијанството. За тоа дека називот на цвеќето не е многу стар, покажува и придавската форма *basilikón*, со суфиксот *-ikos*, која се јавува како замена на постарата придавка *basileion*.

Според Велковска (1995: 114), многу зборови можеме да ги најдеме во повеќе речници во иста или слична форма, со исто или со слично значење, а зборовите што се среќаваат во најмалку три балкански јазици со ист или со приближен семантизам ги нарекуваме лексички балканизми. Под овој термин спаѓаат уште и лексичките и фразеолошките елементи што се распространиле преку балканските јазици, како што е босилек што приближно ја има истата форма со грчкиот јазик. Формата со *б-* место *в-* во македонските дијалекти укажува на тоа дека оваа заемка е примена многу одамна од стгрч. βασιλκόν. Се разбира, кај нас е извршена фонетска адаптација на зборот, па така сме го добиле босилекот да нè плени со својата прекрасна миризба (сп. буг. *босилек*, БЕР 2007: 69). Станува збор за заемка од лат. *basilicum*, срп. *босиљак*, ром. *busuioc*, алб. *borzilok*. Таков врховен поглавар во микенска Грција се нарекувал *wanax*, кај Хомер познат како *aīax*. Во микенските документи, каде што се спомнуваат приноси на боговите, меѓу нивните имиња фигурира и *wanax*. Во *Илијада*, *aīax* е главен заповедник, а таков бил Агамемнон. Кај Хомер *īax* е епитет и на врховниот бог Зевс, потоа и на Аполон, а *anassa* е епитет на Деметра. Во микенските документи, се спомнува и *basileús*, предаден со почитен лабиовелар *qa-si-re-u*, но тој не зазема некоја видна општествена положба. Тој е шеф на група ковачи или локален функционер од скроман ранг. Групата занаетчи, контролирани од еден *basileús* се викала *qasi-re-wi-ja*. И кај Хомер, има траги од ваквата положба на *basileús*. *Anax* е еден, а *basilées* многу. Во *Oguceja*, читаме дека на малиот остров Итака имало повеќе *basilées*. Феникискиот цар Алкиној спомнува дека кај Феничаните имало 12 *basilées*, не сметајќи се меѓу нив и себеси. Кај Хомер, никогаш зборот *basileús* не е употребен како епитет на некое божество. Меѓутоа, со текот на времето *wanax*-от сè повеќе му го отстапува местото на *basileús*. Од Аристотеловите политеи дознаваме дека на Кипар во IV в. пр. н. е. *basileús* ги имал сите функции што му припаѓале порано на *wanax*.

Тогаш *basileús* е еден, а *анакси* имало повеќе. Така биле наречени синовите на *basileús*, т. е. принцовите, а *anassai* се викале сестрите и жените на *basileús*. Во смената на овие називи неспорно се крие и социјална промена кога долните слоеви ја презеле власта, а класата што дотогаш управувала имала потчинета положба. Нема сомнение, терминот *basileús*, со значење на ‘суверен’ дека е развиен во зборот што го среќаваме во микенскиот и во грчкиот, но зборот што го среќаваме во микенскиот и кај Хомер како локален функционер, по секоја веројатност, бил позајмен од некој предгрчки јазик, како и *anax* и *tyrnanos* (Илиевски 1988: 248).

Светивода

Народен назив за билката *босилек* е фитонимот *свџивода*. Се верува дека од миризбата на босилекот бегаат лошите сили, штити од уроци, па затоа со него поповите ја осветуваат водата во црквите. Босилекот е симбол на заштита од лошотилак (Младеновска 2017: 139). Босилекот е задолжен за функциите на посредник меѓу световите и затоа е присутен во секоја ритуална ситуација. Се користи при разни обредни дејства за заштита од *навиџе* (лошите самовили, демоните што ги напаѓаат леунките). На прагот се ставало жар, се испишувал крст, се закачувале лук, босилек, црвени конци, се оставала секира. Како заштитни средства од лошите постапки на самовилите, луѓето ги користеле амајлиите од различни растенија со лекувачка моќ и медот, кој се раствора во вода и се прска болниот со босилок (Макаријоска 2011: 105–106). Секоја куќа си одгледува босилек за заштита од секакво зло; со босилек се китат невестите за плодност и за заштита од лошо; гранче босилек се остава крај новороденче до четириесет дена по раѓањето итн. Водата, особено светената вода, се употребува во постпородилните обреди за очистување од породилните демони. Веднаш по раѓањето на детето некој член од семејството оди да земе т.н. молитва од црква, која се носела во шише, кое задолжително се затворало со босилек. Од таа вода се додава по малку во водата за капење на детето до неговото крштавање, а на мајката ѝ се дава да пие по малку до 40 дни, до времето во кое се смета за нечиста, и да ги попрскува своите гради за да го одржи своето млеко. Во текот на свадбата има многу обичаи и обреди во кои се употребува босилекот кај верниците, па обично се вели и дека *душајта на босилек им мириса*.

Православната црква, хиндуистите и многу други народи, на босилекот му припишуваат божествена моќ. Се верува дека на крстење никогаш никој не настинува, без оглед на возраста, бидејќи оваа билка има силно противоспалително дејство. Според верувањето, Света Елена, мајката на царот Константин, стигнала до светиот крст следејќи ја патеката од босилек. За неговото потекло и поврзаноста со црквата, има предание дека, кога Христовиот крст бил изгубен, односно закопан

под земја, во времето на царицата Елена, на местото каде што лежел крстот, никнало растение кое ширело прекрасен мирис. При пребарувањето на крстот, почнале да копаат токму под тоа растение и таму го пронашле крстот Христов. Мирисливото растение кое никнало над крстот е токму босилекот. Оттогаш, како спомен на овој настан, во богослужбената употреба влегува босилекот, кој се користи при осветување на водата и се дели на верниот народ како благослов на сите празници кога се спомнува чесниот крст Христов – Крстовден, појавувањето на крстот и крстопоклоната недела¹.

Божјо, Царско цвеќе

Називот божјо или царско цвеќе за фитонимот босилек е поврзан со верувањето во Христос. Нашиот народ го нарекува царско или божјо цвеќе (сп. буг. *христиово цвеќе*). Називот произлегува од народното верување дека растението расте на божјиот гроб и претставува царски, небесен цвет.

Општо е прифатено мислењето дека лексемата босилек е грцизам. И иако се предложени бројни етимологии за босилек (*basileús*), ни една не задоволува на полно, а искажани се претпоставки дека зборот не е ниту индоевропски. Но, судејќи по тоа што тој содржи почетен лабиовелар, сепак изгледа дека е од индоевропско потекло, но недостигаат паралели за да се каже нешто повеќе со сигурност. Фитонимот босилек, како универзална лековита билка, ја среќаваме на широк ареал. Нејзината употреба е исто така, широко разгледувана, и е анализирана од страна на голем број: ботаничари, фолклористи, лингвисти итн. Етимологијата на ова растение укажува на балканизам, кој, своето семантичко значење, го менува низ времето, но остава голема трага во писмените и културните кодови на човечката мисла.

Бутин (напрсток, *Digitalis lanata*)

Првото значење на бутинот (*майка*) е млекарски технички термин. *Бутинои* е тесен, долгнавест, дрвен сад за матење матеница (*ТРМЈ I*, 2003: 199). Дрвениот сад (*буџин*, *буџим*, *буџињ*) за вадење маст, кајмак, од млекото е заемка од грчкиот јазик (Роровиќ 1956: 71; Аргировски 1998: 82; Давкова-Ѓоргиева 2009: 177, 225). Лексемата не се среќава во српскиот јазик (Роровиќ 1956: 72). Бутинот, со варијантите *буџим*, *буџињ*, претставува посебен етимолошки предизвик. Доаѓа од грч. *βυτίνη* ‘чаша’; туба за пренесување вода (Аргировски 1998: 82), праслов. *бѣчи (сп. срп., хрв. *буџка*, *буџкалица*, *буџкало*; буг. *буџињ*, *буџим*, *буџалка*, *буџило*, *буџимо* (Skok 1971 I: 226; БЕР I, 1971: 92), ром. *butic/ ică* ‘буренце бочве, бочвичка’, *putinei*

¹ Види повеќе на следниот линк: <https://ogledalo.mk/krst-i-bosilok> [Пристапено на 7.12.2024].

‘бутин, бучка’, алб. *but/e* ‘каца’ и *butkë-a* ‘дрвен сад за чување млечни производи’. Се среќава и во други несловенски јазици, ствгер. *butin*, *putin*, станг. *byden* итн. *Geräss*, *Butte* се изведува од лат. **butina* што доаѓа од грч. *βοτίνη λάγνυος* (в. Pokorny 1959 – 1969: 99). Од каде врската на млекарскиот технички термин со народниот назив за билката *буџин* (*Digitalis lanata*)? Многу зборови, меѓу кои на прво место влегуваат називите за растенија, животни, инсекти, не можат целосно и исцрпно да се опишат во однос на елементарните карактеристики. Затоа се препорачува, при толкувањето на тие лексеми во лингвистичките речници, без разлика на тоа дали се даваат или не се даваат енциклопедиски образложувања, треба да се користат фотографии со дефиниции, демонстративни фотографии (Апресјан 1974: 71).

Бутин е народен назив за растението *Digitalis lanata*. Номинацијата на овој автохтон назив за фитонимот *најрсиок*, односно *буџин* е предводена од обичај, обред. Вегетациските обреди, како дел од македонската традиција, се континуирана практика, а обредот со растителниот свет за здравје на добитокот вообичаен, редовен. Овие обреди ги практикувале православните Македонци, муслиманите Македонци и Власите во Македонија. Бележиме низа такви обреди, во кои бутиноот се украсува со тревата *буџин*, *буџинец* или *бучибуџин* (варијации кои не се регистрирани во *ТРМЈ*). Како настанал македонскиот назив за растението *буџин* (*Digitalis lanata*)? Називот на растението *буџин* е добиен со проширување на семантичкото поле на техничкиот, млекарски термин *буџин* ‘сад за матење на млекото’, кој добил тотемски облик, а називот се пренел на лековитата тревка таканаречена *буџин*, *буџинец* односно *бучибуџин*, со која се украсувал тој. Според посочените примери, обичаи, може да се потврди токму ова.

Ѓурѓовденските обичаи имале за цел да обезбедат плодородност, односно млечност на домашните животни. Така, на 5 мај, смилевските жени и девојки береле билки, со кои ги кителе куќите. Китењето се викало запотнување. За да даваат повеќе млеко овците, козите и кравите, жените го запотнувале и бутиноот за матење млеко, а и со цут од овошки, коприва, млечка и трева, наречена *буџинец*. Билките ги врзувале за бутиноот со црвенобел конец (Константинов 1991: 315). На Величетврток, пред изгрејсонце, кога почнува молзењето на овците, бутиноот и кобилците се китат со билки, венец од *буџинец* со гранче од слива и коприва, кој се ставал во бутиноот во кој се матело млекото, па со првото велигденско јајце се капеле вечерта, спроти Велигден (Милошеска 2003: 99). Кај Македонците и Власите се правел истиот венец од *буџин* со гранче од слива и коприва и се ставал во бутиноот во кој се мати млекото (Трајкоски 1973: 226). Украсувањето на бутиноот за време на обредот, во некои краишта е проследен со венец од

бучибуџин и други растенија, и продолжува со фрлање на венцот во вода или со ситнење за закормување на добитокот (Макаријоска 2017: 113). Називот на растението *бучибуџин* проникнува од гурѓовденскиот обичај на Македонците муслимани од Река – Дебарско, а обичајот и името на растението бучибуџин се сретнува и кај православните Македонци во Долна Река (Петреска 1998). На Гурѓовден се берат лековити тревки, петопрст, а за кравите – вратика и мазно билје, со кое се кваси млекото. Ова се собира за да дава добитокот повеќе млеко, за да не бидат суви бутините, туку да бидат „бучи бутин“ (да бидат полни со млеко). Сечат врбови, дренови и лескови гранчиња и се носат по домовите за да се „запатнуваат“ по надворешните врати каде што се чува добитокот и каде што живеат домашните, и на бутинот (Поповски 1973: 206). Потоа, плетат венци и ги ставаат на главата, а откако ќе влезат дома, ги ставаат на бутинот. Садот во кој се мати млекото, бутинот, покрај првичната функција, претставен преку посочените адеги, добил и втора функција, функција на тотем, кој се украсувал со истоимената билка (*буџин*, *буџинец*, *бучибуџин*). Бутинот тотемски се променува во невестинско руво, со што антропски треба да претставува симбол на плодородие, богатство и изобилие (Целаоски 1971: 154), што се забележува во голем број обреди. Старите форми на изразување преку тотем, табу итн., во основата се мистифицирани. Во словенските јазици, некои лексеми може да имаат и *резервни именувања*, односно тоа се табуизирани зборови (изразени преку еуфемизми, итн.). Јазичното табу е елаборирано подробно кај голем број автори (Зеленин, Трост итн.), а во семантиката на некои зборови може да се манифестира влијанието на табуто врз многу примери, називи на делови на телото, главата, јазикот итн. (Janyšková 2003: 180). Проширувањата на семантиката во словенските јазици може да се врши со делови од телото, телесни деформитети, болести итн., пр. главата, односно черепот се поврзува со сад, кој претставува табу (Erhart & Večerka 1981: 142), па оттука и фразата, мак. *мисли со црџкаџа*.

Поврзаноста, односно персонифицирањето на билките во тотемистичките заедници, каде што примитивните луѓе сметале дека се сродници со одредени билки и дека потекнуваат од нив, е познат факт. Во земјоделските култури, растенијата, особено стеблата, стануваат тотеми. Лексемата *поџем* на јазикот на Индијанците означува сродство (предок). Називот укажува дека постоело верување дека одредена група луѓе потекнува (е во сродство) од некое животно, растение или некој предмет. Кај класичните и кај ориенталните народи е популарен мотивот за луѓе родени од билки, а во култот на билките, жената имала главен збор. Кај нас овие дејства сврзани со билки, исто така, им припаѓаат на жените, а како најважна активност се јавува берењето лековити, магиски билки. Божествата од кои зависи целата вегетација

кај индоевропските народи (и семитските) се од женски род (Иштар, Деметра, Мајката Земја), а дрвјата како дендроморфни божества стекнуваат особини на женски божества (стеблата раѓаат, голтаат жртви кои се убиваат пред нив итн). Во народните приказни чест е мотивот за партеногенезата: девојката се раѓа од босилек, јаболко, бор – митологема од тотемистичко потекло (Анастасова-Шкрињариќ 2004).

Стадиумот на развој, кога човекот зависел од природата, шумата, доминирал тотемизмот. Ловците и собирачите на храна имале особена почит кон растенијата чии плодови најчесто се користеле за храна. За некои од тие растенија ја поврзувале судбината на својот род, сметајќи го за свој тотем, сметајќи дека потекнуваат од заеднички предок. Тотемот се сметал за заштитник на родот, а тотемизмот како најстар облик на верување ја опфаќа релацијата на *крвно сродство* меѓу луѓето и одредена растителна или животинска специја (Анастасова-Шкрињариќ 2004: 22). Собирањето сурова храна (тревки, билки) е првиот развоен стадиум, потоа следи нивната подготовка (подоцна храната се приготвува во садови), а целиот процес понатаму се мистифицира и тоа преминува во тотемизам. Бутиот како тотем се појавува во повеќе македонски обреди. На пример, во Мариово има обичај да се носи јајце, сребрен предмет (најчесто прстен), потоа коприва, огојка (трева) и парче камен. Пред да започнело нишањето, оној што се лулал сите овие предмети ги држел во десната рака. Во нишањето се редело: „Како што е црвено јајцето така да сум јас црвена, како што е копривата на Ѓурѓовден весела, така да бидам цела година весела; како што се гое огојката така јас да се гојам, како што е цврст каменот така јас да сум цврста“. Потоа плукнува на каменот што се сметало дека ќе се збира повеќе млеко и маст по бачилата и каците по домовите по бутимите (Китевски 1997: 72).

Мотивираноста на фитонимот *буџин* (лат. Digitalis), како што видовме, веројатно се поврзува со обред, но истовремено станува збор и за автохтон назив. Веројатно тафтолошкиот назив бутин (за сад и растение) настанал со пресликување на предметот *буџин* ‘млекарски сад’, кој претставува тотем, украсуван со билката, растението *буџин*, *буџинец*, *бучибуџин*, називи добиени по аналогија на садот, односно китењето на *буџиноџ* со лековита билка се врши со тревката *буџин*, *буџинец*, *бучибуџин*. Првичната функција на бутинот била сад за матење матеница. Економскиот фактор (ограничениот број на садови во куќите) веројатно играл пресудна улога, па покрај првичната намена бутинот да служи за матење млеко, добил и нова цел. Втората функција, која ја добил бутинот, е токму магиската, станал тотем. При вршење на различни обреди (кои биле неразделен дел од животот на луѓето), по аналогија на садот *буџин*, настанале фитонимните називи: *буџин*, *буџинец*, *бучибуџин*. Сето ова може да влезе во контекст на

магиското, *сличношо* привлекува *слично* (Анастасова-Шкрињариќ 2004).

Вратика (*Tanacetum vulgare*)

Народните верувања, обичаи и одредени обредни дејства се поврзани и со растението *врајника*. Голема група народни називи за *врајникаша* кај јужните Словени, имаат магиска практика. Во името на билката е изразено и магиското својство: одземеното млеко кај доилките (и кравите) се враќало со тревата *врајника* (Деспотовиќ 1983: 21). Називот *врајника* во народните верувања за иванденскиот венец, се поврзува со волшебниот круг што имал улога на заштитник од зли демони. Волшебната моќ на вратиката се огледува во верувањето, карактеристично не само за Балканот, туку и пошироко, дека со неа ќе се вратат: избегана среќа од куката (дури и моминството), изгубено млеко од крава јаловица итн. За Иванден *врајника* се бере за да навраќаат момчиња кај девојките и да се вратат по нив (Макаријоска 2014: 41). На возрастните луѓе, пред изгрејсонце на Гурѓовден, издробено од лисјето и од цветот на среќа и вратика, се дава да се напијат во чаша вода, а на децата, овие билки, така издробени, им се даваат во лепче за да не ги разбие кукавица. Покрај тоа, овие билки се збираат во китки и се оставаат да се сушат, за да служат преку целата година. Стоката исто така пред изгревот на сонцето се крми со коренот на *среќа* и *врајника* (Целакоски 1971: 149).

Латинскиот назив на родот, *Tanacetum*, ‘вратика’, се води како нејасна етимологија (Светличная и Толок 2003: 232). Некои веруваат дека зборот е изведен од средновековниот назив *tanazeta*, а други го поврзуваат со грч. *ἄθανατος* (*atanatos*) ‘бесмртен, вечен’ > *ἄν, ἄ* – не, *θάνατος* – смрт, бидејќи дури и исушените цвеќиња ја задржуваат својата боја. Вратиката е наречена *Herba immortalis* – бесмртна билка, од *im* ‘не’, *mortalis*, е ‘смртен’ и *Herba athanasiae*, од грч. *ἄθανασία* – бесмртност, односно *бесмртна билка*. Додека пак, видот, *vulgaris*, е, в. анасон (*Anisum vulgare*) се среќава како *врајника*, *врјника*, *врјлика*, *врајлика*, *врајиче*, *уманиџа*, *оборчлива билка* (Дервенци 1990: 72; Киш 2010: 116; Михајловски 2003: 213), *смајрлика* (Соболев и Новик 2018: 126), срп. *врајника*, *калојер*; хрв. *vratić*; словен. *vratič*; буг. *врајниџа*, *вџријка*, *вџријџа*, *вџриљџа*, *врајлиљџа*; стчеш. *vrátyč*, нар. *vratic*, *vrátečka*, *vrátečnik*.

Сите називи произлегуваат од глаголот *враји*, поради неговите својства ‘да ја врати невиноста’ (*БЕР* 1, 1971: 182), а се поврзуваат и со корени со значење ‘врти’ (Колосова 2015); потоа, рус. *џижма*, *обыкновенная, дикая рябинка*; укр. *џижмо звичајне, џриворошень, дика жоробинка, рай-цвиї*; англ. *tansy, commontansy, golden-buttons, bitter-buttons*; фран. *Tanaisie vulgaire, tanaïsie, tanacée, athanase, barbotine, ganelle*; гер. *Gemeiner Rainfarn, Rainfarn, Wurmkraut*,

Milchkraut, Frauenkraut, Donnerkraut, Ganserich (Лозановски 1994: 29). Народната етимологија на *врайликаџа* ја опишува Пера Николоска од село Годивје во народната легенда за болниот цар. Кога се разболел царот, а никаде немало лек, веќе бил на смртна постела, на крајот на некоја старичка ѝ текнало: „Чекај, рекла, уште ова не му дадовме среќа, за среќа да сретнит и вратика да му го вратит на царот здравјето и да ни е жив“. Му турнале в уста на царот среќа и вратика и си станал одма тој, си оздравил и останал жив. И затоа оттогаш како најважни билки се употребуваат среќа и вратика (Целаковски 1971: 149). Во песната *Врайлика*, е дадена истата функција: „По брегот жена носи сонце на тилот, сета црна, сета сонце. (Ја викам. Слекувам кошулки, одвиткувам завивки, кинам ливчиња од вратлика.) Таа вчекорува низ сирката на видливоста, / то однесува величјето. / Ја прашувам вратликата, / што се заглавила меѓу завивките, / Ќе се врати ли некогаш?“ (Наневски 1998: 89).

Во Словенија, вратиката се поврзува со етимолошка магија, при третман за бронхитис. Билката (*vratič*) треба да се стави на вратот или на градите (Barle 1937: 259). Називот за билката *врайлика* (*Tanacetum vulgare*) најчесто се јавува во варијантите *врайлика* и *врџика*. Од тоа како се именува билката (*врайлика* или *врџика*) така се прави и етимолошката магија: од *врайлика* – *да се врати*; а од *врџика* – да се врти. За Иванден се берела вратика за да „свраќаат“ момчиња кај девојките и да се вртат по нив (Макаријоска 2017: 116). *Врайликаџа* е едно од најексплоатираните растенија при етимолошката магија: *врайлика* се дава на војник за да се *врати дома*; а не се дава на мома што треба да се мажи *за да не се врати* дома (Велковска 2008). За називите на билките во функција на етимолошка магија ќе споменеме народна песна (од *Зборникоџ* на Миладиновци, 1861–1961, Скопје 1962, песна 303, стр. 343) во која буквално, во секој стих, имаме етимолошка магија: Сеј ми си, лудо, јадове, / Ак’ не ти никнит јадове / Мног ќе се јадиш по мене. / Сеј ми си, лудо, ружинот, / Ак’ не ти никнит ружинот / Мног’ ќе се ружиш по мене. / Сеј ми си лудо вртика, / Ак’ не ти никнит вртика, / Многи ќе се вртиш по мене. Имаме опозиции, кои претставуваат етимолошка магија: јадове: ќе се јадиш; ружинот: ќе се ружиш; вртика: ќе се вртиш. Очигледно е дека зборовите се во созвучна врска, а созвучноста е таа која решава за нивниот избор, а не само значење (Вангелов 1986). Перцепцијата на одредени карактеристики влијае врз именувањето, а истовремено се основа за создавање на етиолошки легенди за нивното потекло. На овој начин настанува и семантичкиот статус на посочениот фитоним. Анализата покажува дека народните називи, фолклорните текстови и магиските практики имаат различни локални традиции, кои укажуваат на различни карактеристики на фитонимот. Јазичниот процес за создавање фитонимен назив се темели на изгледот, карактеристиките

на растението од една страна, како и културното наследство од друга страна.

Гороцвет (*Adonis vernalis*)

Во народната етимолошка магија, гороцветот има љубовен мотив и се поврзува со цветот што венее за девојките или девојките венееат за него („гороцвет гори за моми“).

Називот *џороцвей* е словенски и се однесува на растение со големи, светли, жолти цветови, кои се појавуваат во рана пролет и создаваат впечаток дека сè наоколу *џори* од златен оган. Составен е од *џори* + *цвей*. *Гори* е прасловенска, односно општословенска лексема, која доаѓа од **gor-*, **gorēti* ‘гори, пече’ (ESSJ 1, 1973: 42–43, црксл. *gorēti*, балтослов. **gor-eili*, од ие. **gwhor-*, грч. *θερμός* ‘жешко’ (Derksen 2008: 179). Исто и праслов. **gorьkъjъ*, **gorъjъ*; **gorьkъ*; **gorę*; **grě(ja)ti*; **gьrnidlo*; **gьrnъ*; **gьrno*; **žarъ* познати уште од 11 век (сп. иста мотивираност бележме и кај билката *џорчица*, *Marrubium vulgare* од *џори*). Називите доаѓаат од ие. корен *guhē* и староинд. *Gharmah* ‘топлина’ (Выгодский 2021). Народната интерпретација го поврзува називот со љубовната етимолошка магија: „ти, гороцвет, ти гори за мене“ (Целакоски 1973: 136).

Китисват (рузмарин, *Rosmarinus officinalis*)

Со обредност се поврзува називот за рузмаринот *киџисваџ* (*Rosmarinus officinalis*) зашто со рузмарин се китат сватовите и често се споменува во свадбените песни. Рузмаринот се смета за *сваџовско цвеќе* (Макаријоска 2014: 250), па често се споменува во свадбените обреди. На Божик наутро со него се китат бунарите, се става во вода во која ќе се капат децата, а заради изразениот мирис се употребува против злите демони (Чајкановић 2009: 105). Рузмаринот е растение, со ситен син цвет, со кој се китат сватовите пред куќата (Макаријоска 2014: 245).

Татул (*Datura stramonium*)

Називот се јавува со синонимните називи: *диворец* (Дервенци 1977: 76), *биволче*, *маџарешки косџен*, *џребен* (Дервенци 1990: 64). Според, македонските обичаи, девојките за да бидат сакани од момчињата земале растение *џаџул* ‘*Datura stramonium*’, го закопувале на раскрсница и таму стоело 40 дена, па го фрлале по момчињата, велејќи: „Колку луѓе минале околу татулот толку момчиња да обиколат околу мене“ (Китевски 2002: 151); кога девојката сакала да го привлече неверното момче, таа му сечела три траги: една фрлала во невен – за да венее за неа, друга во оган – за да изгори за неа, а трета во татул(а) – за да пукне за неа како што пука плодот од татул(а).

Тајан (ајдучка трева, *Achillea millefolium*)

Називот на фитонимот *ајдучица* се среќава како *џајан* (Спировска 1973: 111), *џајане* (Мокров 1974: 16), *џајанија* (Дервенци 1977: 19). Интересен материјал за истражување во однос на потеклото на називот, нуди историското, културното и етнолингвистичкото истражување. По констатацијата за широкиот светоглед кој го опфаќаат фитонимите, нашиот опсег бара поопсежни размислувања. Во лексичкиот корпус на речиси секој дијалект има одреден број на нејасни, чудни лексеми, кои не се запишани во други дијалекти или се карактеризираат со различен семантички опсег (Ostrowski 2003: 157). Оваа ситуација се однесува на сите словенски дијалекти. Како и во сите словенски речници, така и во македонскиот, постои маргинална лексика, лексика со ограничен опсег на употреба на само еден дијалект или на неколку. Полето што изобилува со низа називи, како и непознати, нејасни нивни етимологии е големо, како за македонскиот јазик, така и за другите јазици.

Ботаничката лексика ја сочинуваат и поретки, а автохтони називи на фитоними, како што е нашиот случај со називот *џајан*. Македонската, како и словенската дијалектна фитонимија, мотивираноста ја бележи во голем број народни преданија, приказни, обичаи, ритуали, песни итн. Еден од потешките начини е пребарувањето, размислувањето и влегувањето во креативните мисли на народот, но истовремено и предизвикувачки. Секогаш воодушевува начинот на кој народот именува, а најчесто тоа е поврзано со непосредната околина. Еден назив може да биде позајмен или наследен. Но, притоа народот создава синонимен назив, со друга мотивација, а иста семантика. Покрај називот *ајдучка трева*, среќаваме и: *ајдучица*, *бела трева*, *равнец*, итн. Дел од називите, *ајдучка трева*, *ајдучица*, *равнец*, *стџолисник*, *јосеклив*, *јосеклива трева*, *бело* и *жолто ињовче*, *месечник* имаат широк опсег (се среќаваат на речиси целата словенска територија) и позната етимологија, дел се локални како што е *бела трева*, а и автохтони – *џајан*, *џајане*, *џајанија*. Називите за ајдучицата и нејзините мотивациски односи се поврзуваат со: изгледот, ефектот, бојата, како и со фолклорните текстови и нивната употреба во ритуалите, народната магија и медицината. При истражувањето, се забележува дека потеклото на овој назив вклучува повеќеслојност (содржи антички, народни, фолклорни и други елементи). На прв поглед се чини дека сите народни називи за еден ист фитоним имаат различна етимологија, но затоа пак забележуваме дека содржат иста или слична семантичка мотивација. Овојпат подвигот е насочен кон анализа и можни насоки во однос на називите на фитонимите, поврзани почетно со обред, култ, како што е случајот со народниот назив *џајан*, *џајане* односно *џајанија*. Размислувањето и пребарувањето за називот *џајан* нè доведе до еден од помалку

познатите народни обичаи во Македонија, а тоа е обичајот тајане. Го празнувале и Македонците и Власите, а е локализиран најчесто во средини со мешано население (Битола, Крушево), а поретко и на други локации (Прилеп, Штип). Во литературата само патем е споменуван, така што останал недоволно опишан и проучен. Во својата суштина, тајане поврзува повеќе активности, кои биле клучни за луѓето кои живееле од земјата. Станува збор за набљудување на движењето на сонцето, знаењата за ботаниката и мистичните верувања, кои ги поврзувале луѓето со природата. Различните ритуали кои се дел од Тајане сугерираат дека ова е древен обичај. Фактот што вклучува обожување на сонцето и ритуали во некои региони на Македонија е доволен доказ дека тајане се практикувал пред примањето на христијанството, а кога Црквата станала главен политички фактор, таа ги приклучила ритуалите што ги практикувало населението на летната краткоденица, како дел од набљудувањето на денот на свети Јован Крстител (Иванден), кој се одржува на 7 јули или 24 јуни, според јулијанскиот календар. Во овој период, сонцето седи на највисоката точка на небото, означувајќи ја летната краткоденица. Тајане е балкански обред, соодветен со *Ењоваџа* була кај Бугарите (Арнаулов 1971: 296), *Килдон* кај Грците (Арнаулов 1971: 312), *Марџифал* или *Маниџифал* кај Турците (Паликрушева 1963: 363–369). Тајанот е автохтон назив, поврзан за обредот Тајан. Своето име кај нас го добил според цвеќето – тајане што се собира за време на празникот, *џајане* кај Македонците, *џајани* кај Власите (Спировска 1973: 111; Василески 2018: 132). Овој обичај е дел од иванденските обичаи и бројните обреди, кои се непосредно поврзани со разновидните летни обредни празнувања. Тој е составен од повеќе елементи, а содржи магиски и други верувања (Макаријоска 2014: 272).

Во врска со народната претстава на Иванден, постои верување дека на празникот, тревките, билките и цвеќињата придобиваат голема исцелителна моќ. Затоа на тој ден, освен девојките од обредните поворки, постарите жени уште пред изгрејсонце оделе по ридовите да бераат разни лековити билки, како: кантурија, вратика, боливач, смил, ајдучка трева и др. (Милошеска 2003: 193). Најчесто береле цвеќиња надвор од населените места и тогаш се собирало полското цвеќе, т.н. *џајане*. Групното берење цвеќе *џајан* во Крушево, одделно го вршеле девојки Македонки, одделно Влаинки. Полското цвеќе *џајане* се берело надвор од градот, а се береле и други лековити билки и цвеќиња. При берењето на билките и цвеќињата се пеело песна².

² Зберете се мали моми / на Тајане да одиме / и цвеќина да бериме / и венчина да плетиме. / Да плетиме за на глајте, / да плетиме за на куќа, / да плетиме за на стожер, / да плетиме за на бунар, / да плетиме за на порти, / да плетиме, да квасиме, / коса наша да миеме, / да ни растит гргурава, / да ни растит под

Од цвеќето насекаде се плетеле венци, а при плетењето на венците во Крушево Влаинките пееле песна³. Цвеќето се персонифицира и песната претставува пример за поврзаноста на обредот со фитонимот *џајан* и за нивното заемно осмислување. Од насобраното цвеќе, освен венци, се прават и китки (тоа го прават Власите во Ралиново и во Лаковица). Македонките, пак, при берба на цвеќето ја пејат песната: „Ој ти боже, мили боже, / подај боже десна рака, / десна рака блосојница. / Подај боже на ледиње, / на ледиње, на утриње. / Да порастит мили боже, / да порастит Тајането, / да рафцутит трендафилот, / да потерат петопрстот, / цвеќе боже да збериме, / венци боже да плетиме, / на Тајане да одиме, / на Тајане, Свети Јоване.“ (Василески 2018: 132).

Најинтересните обреди се сврзани со ѓумовите⁴. Покрај девојчињата, кои играат и пеат, главна улога има едно дете, некаде само женско, а некаде можело и машко дете, кое го носи ѓумчето и секогаш стои на средината. Тоа дете се нарекува тајането. Песната која се пее, претставува варијанта на самовилските ора. Улогата на ѓумовите и водата во нив во обредните дејства на тајане е разновидна. Покрај овој обред, и водата од ѓумовите се сметала за лековита (содржи и лековитото растение – ајдучица). Со неа в зори се миеле и од неа пивнувале по малку за здравје.

Градбата на колиба во дворот на определената куќа, во која по берењето цвеќе треба да се соберат берачките, не се практикува насекаде. Во Прилеп, кога групата берачки ќе влезе во дворот на посетената куќа, тие на земја ќе постават тепсија, врз неа ѓумот со водата и потоа заигруваат околу тепсијата и ѓумот, пеејќи песна (Спировска 1973: 113–114). Сите елементи од обичајот тајане се сврзани со народното верување дека сонцето заигрува на Иванден, па

рамена, / под рамена, над колена. / Ако моми не дојдете, / не дојдете, не зберете / и Тајане не шетате, / плетенките мали моми / на брут да ги обесите (Спировска 1973).

³ И тоа во договорена куќа, каде што групата берачи се собирале. Во дворот на оваа куќа секој учесник (за себе) плетел венец од насобраното цвеќе. Венецот има голема улога во магијата (венец – круг) изразено во верувањето дека тој штити од демонски сили, додека цвеќето круг, игра и друга улога во култот на билјето. Оттука, цвеќе берат и од него прават венци, пред сè жени.

⁴ Со ѓумови се оди да се налее вода од чешма. Во Крушево по вода оди целата група што берела цвеќе, односно што ги китела ѓумовите. Најнапред едно ѓумче носеле две девојчиња што имаат живи родители. Водата се полнела од кај Трите Чешми. Кај Власите во Калиново и во Лаковица, по вода оделе само девојките и невестите и ги полнеле сите ѓумови. При нивното полнење се пее песната: “Unpli, soro, / varsni, frate! / Si dâm arâ ali muşati. / Nu liu sati ka liu fomi, / i dâm arâ tu kuvata.” – Полни, сестро, / турај, брате! / Да ѝ дадеме вода на убавата. / Не ѝ се / пие туку ѝ се јаде, / Да ѝ дадеме вода од ваганот“ (Спировска 1973).

оттука и неговото празнување, кое недвосмислено укажува на неговата паганска основа врз којашто дури подоцна се надоврзале христијански елементи. *Тајани*, *ѿајане* е специфичен адет, кој се слави во чест на раѓањето на Свети Јован Крстител. Можеби тајната е во чистината и бистрината на водата при светото тајно крштение. Како ритуал спроти Иванден и на самиот ден во народниот новогрчки се јавува како τ'αἰανοῦ < τ'αγιανοῦ < τ' ἁγίου Ἰωάννου, 'ἐορτή' – празник (сп. Таховски 1951: 39; Филипова-Баирова 1969: 162; Аргировски 1998: 267). Веродостојноста за ова потекло е содржано во префиксот *ѿа-* од лексемата *свеѿа* или *свеѿи* (за светец) и името на светецот Јован/Иван што звучело Јоан, та-Јоане – тајане. Ова е класичен пример за проникнувања на христијански елементи и верувања во еден пагански обичај, балканска основа на празнување, ритуали поврзани со празникот за Свети Јован Крстител. Секако дека и играта околу тепсијата асоцира на сечењето на главата на Св. Јован (Спировска 1973: 115). Начинот на метафоризација не се разликува од општоприфатените механизми на номинација меѓу називите на растенијата во словенските дијалекти. Називот *ѿајан* (*Achillea millefolium*), создаден по обичајот тајане, а задржан во неколку градови во Македонија (Битола, Крушево итн.), во кој се плетат венци од растението ајдучица (*БЕР VII: 862*), се метафоризирал. Всушност, секој ритуал, сам за себе претставува мистификација. Според народното толкување, *ѿајаноиѿ* е од *ѿајна*, од таиѿ 'таи, чува, крие длабоко во себе, не кажува, прикрива' (сп. растение, *ѿајниче*), што според *БЕР (VII: 757)* не е исклучено да произлегува од *ѿајна*. Семантиката на називот се врзува со обичајот тајан, за време на Иванден практикуван од страна на жените со цел да не бидат фатени на породување од навите (женски, зли духови, кои ги мачат жените за време на породувањето). Собирањето цвеќиња *ѿајан* (*Achillea millefolium*), роза и трендафил (*Cuscuta europaеа*) е дел од обредот во кој плетат голем венец, а секоја за себе плете мал венец, а големиот венец се врзува за ѓум. Полнат вода од три чешми, па навечер пуштаат во водата некој прстен, некоја обетка итн., па оставаат да преноќи ѓумот, под роза во некоја градина, и наутро одат кај истите чешми, но без да ја допрат водата, а кога ќе се вратат, се плакнат со водата за здравје и ја ставаат на косата (на главата) за да им порасне косата, при што големиот венец го делат меѓу себе, а малите венчиња се фрлаат на ќерамидите (Крушево). *Тајан*, *ѿаен* е посебен женски обичај (Битола, Крушево) пред празникот и на самиот празник. Вкоренетата традиција во пресрет на Иванден вечерта, се состои во тоа што кога жените украсуваат ѓум со различни цвеќиња, го покриваат со невестински вел и го ставаат на главата на некоја девојка да го носи, а другите девојки се редат околу оваа девојка (највисоката напред, а најниската на крајот). Така наредени, одат до чешмите, пеејќи, а луѓето им даваат брашно, пари

итн. (Битола). Оттука лесно може да се забележи мотивираноста и конекцијата, како и толкувањето на тајанот како тајна. Вечерта е времето на одржувањето на обредот, што е уште еден показател што води кон таинственост, тајна, мистификација. Дериватите *џајнарка*, *џаинка* е една од девојките што за време на празникот одат по куќите, пеат и играат за здравјето на домаќините (Прилеп) за време на празникот посветен на Св. Јован Крстител (Филипова-Баирова 1969: 162).

Според Киш (2010: 52), фитонимот е турцизам. Но, дијахрониската анализа на македонскиот фитонимен назив *џајан*, *џајане*, *џајанија*, укажува на можна стара калка. Називите, кои потекнуваат од словенскиот дијалект, секако би можеле да бидат оние калки што не се секогаш потврдени во историските речници на словенските јазици или во студиите за старите називи на растенијата, но имаат семантички еквиваленти во старите латински називи, дури имаат и семантички еквиваленти во други европски јазици, а кои досега се сметаа за автохтони или за вистински дијалектни називи (Waniakowa 2011: 174–175). Во нашиот случај, забележуваме дека станува збор за македонско-влашки сплет, со македонски и со влашки песни и испреплетувања на мотивите. Според Василески (2016: 89), најверојатно, овој вид на обичаи води потекло од доселените Власи (Цинцари) од Москополе. Местата каде што се населувале, се токму местата каде што е забележано присуство на празнувањата за Иванден. Како докази за тоа се и влашките зборови во обредните песни, кои ги пеат Македонците. Веројатно *џајане*, доаѓа од аром. *tayi*, од доцно латинското *taliō*, од лат. *talea*, сп. романски *tāia*, *tai* ‘сече’. Од доцниот латински *tāliāre*, глагол заснован на латинскиот корен *tālea* ‘сечење, земено од растение или тенко парче дрво’, се однесува на дел од растение, обично гранка која се отсекува и се користи за садење или произведување на ново растение (градинарски начин на размножување). Поврзано е со грч. *ταλις* -ιδος ‘млада девојка, невеста’ под претпоставка дека се однесува на основното значење ‘зелено, да никне’. Иако е само претпоставка, има прецизен редослед на нештата. Не постои целосно јасна етимологија за *talea*, освен ако не е дериват на *tālus* (Vaap 2008: 605). Сп. итал. *tagliare* ‘сече, реже’, ром. *tāia* – наследен од доцниот латински *tāliāre*, глагол заснован на латинскиот *tālea* ‘исечено од растение’, аром. *tāljari*, веројатно од ие. корен **teh₂l* ‘расте; младо животно’. Овој назив, се метафоризирал, па означува акции, дејства, поврзани со прекин, прекинување на некоја врска, што во христијански домен, тоа е отсекување на главата на Свети Јован Крстител.

Називот *џајан*, проследен преку обред, ја задржува истата семантика (како и во етимологијата на ајдучицата), а се однесува на крв. Обредот на младите девојки, кои треба да се мажат, а се невини,

бели, чисти како бојата на тајанот, по иницијацијата (губењето на невиноста) крвават. Зошто е избрана токму ајдучицата? Од визуелен аспект, можеби затоа што таа е бела, па се поврзува со младоста и сè што следи со неа. Од друга страна, таа е лековита билка, а секој обред има магиска моќ, кој најчесто има празнична интерпретација (придружена со игра, текст и песна).

Етимологијата на ајдучицата се поврзува со лековитоста на билката, а тоа е запирањето на крвта при отворени рани. Оваа билка ја користеле ајдучите за лекување рани – оттука и називот *ајдучка шрева* односно *ајдучица*, а истиот културолошки модел го среќаваме и кај латинскиот назив на родот на фитонимот *Achillea*, назив што потекнува од славниот старогрчки јунак – Ахил, со чија билка ги лекувал крвавите рани на неговите соборци во битката кај Троја. Истиот семантички и етимолошки модел го забележуваме и во народниот назив *шајан* (со варијантите *шајане* и *шајанија*). Нејзината распространетост и употреба се широко разгледувани и анализирани од страна на голем број: ботаничари, фолклористи и лингвисти. Етимолошката анализа на ова растение, покрај тоа што укажува на нејзиниот ефект при лекувањето, како што увидовме, посочува и на културни, семантички врски, почнувајќи од митологијата. Семантиката не се променила, напротив се надоврзала и оставила голема трага во писмените и во културните кодови на човечката мисла.

Шарена темјанушка (*Viola tricolor* L.)

Темјанушката, позната по своите миризливи цветови, е растение кое често се поврзува со верувања за љубов и плодност. Според народната традиција, темјанушката има способност да привлече љубов и да ја зголеми плодноста кај жените. Цветовите на темјанушката често се користат во љубовните магии, како и во обредите за заштита од лоши влијанија. Коренот на називот темјанушка, може да доаѓа од лексемата *шемјан* ‘ароматична смола’, која се користи за кадење во религиозни обреди. Мирисот на цветот на темјанушката потсетува на темјанот, што може да биде мотив за називот. Во македонската традиција, темјанот е симбол на прочистување и заштита, а оваа асоцијација може да се пренесе и на цветот поради неговиот мирис, додека, пак, наставката -ушка, е деминутивна форма и се однесува на нешто што е нежно и мало, со што се опишува самиот цвет. Па, темјанушката би се протолкувала како *мало расшение шшо мириса на шемјан*.

Растенијата не се само дел од природата, ами и од човечките обичаи и верувања. Нивната симболика и примена во обредите ја покажуваат длабоката врска помеѓу човекот и природата, како и верувањето дека растенијата имаат магична моќ. Традицијата на користење растенија во обредите продолжува да живее и денес,

носејќи со себе наследство на мудрост и културна вредност. Етимологијата на називите на лековитите растенија во македонската традиција, не само што го открива потеклото на зборовите, ами и ја открива длабоката вредност на самите растенија. Нивната врска со ритуали и верувања е значајна бидејќи преку номинацијата, луѓето ја изразуваат својата почит и верување во магиските и заштитните својства на растенијата.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

- Анастасова-Шкрињариќ, Н. 2004. *Словенски пантеон*. Скопје.
- Апресјан, Д. Ю. 1974. *Лексическая семантика. Синонимические средствия языка*. Москва.
- Аргировски, М. 1998. *Грцизмиите во македонскиот јазик*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
- Арнаулов, М. 1971. *Најјаване на ирџсиениите (Еньова буля). Ситуди на върху българскиите обряди и легенди*. Софија.
- БЕР. 1971–2010. *Български етимологичен речник 1–6*. Софија.
- Вангелов, А. 1986. *Семантичките фигури во македонската народна лирика*. Скопје.
- Василески, Г. 2016. „Тајане Бојане имам брат Свети Јоване“. *Зборник на трудови*. Битола: НУ Завод за заштита на спомениците на култура и музеј, 85–93.
- Василески, Г. 2018. „Иванденските женски обредни поворки во Прилепско-битолско поле и Железник“. *Годишен зборник*, година 5, број 5. Штип: Музичка академија, Универзитет Гоце Делчев, 131–138.
- Велковска, С. 1995. *Црпички за јазикот*. Скопје.
- Велковска, С. 2008. „Етимолошка магија или полуфразеологизам“. *Зборник на трудови од научниот собир Култура и јазикот*. Скопје, 233–242.
- Влајић-Поповић, Ј. 2009. „Грцизми у српском језику (осврт на досадашња и поглед на будућа истраживања)“. *Јужнословенски филолог*, LXV. Београд, 375–403.
- Вражиновски, Т. 2000. *Речник на народната митологија на Македонците*. Прилеп: Институт за старословенска култура.
- Выгодский, В. С. 2021. *К этимологии русских названий растений, встречающихся в Израиле*. Ашкелон.
- Давкова-Горгиева, С. 2009. *Дијалектните именувања на растениите во македонскиот јазик од јужнословенски и од балканските аспекти*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
- Дервенци, В. 1977. *Наши лековити растенија и нивната употреба*. Скопје.

Дервенци, В. 1990. „Народни имиња на лековити растенија“. *Билтен на ОИМТ ХХ*, бр. 1, Скопје, 59–147.

Деспотовиќ, С. 1983. „Из народне магијске медицине (из Лознице)“. *Расковник*, година Х, број 35. Београд, 20–21.

Домосилецкаја, М. В. 2006. „Названия базилика в албанском и других балканских языках“. *Проблемы балканской филологии, Сборник сѣаѣей*, СПб, 115–123.

Жежел-Каличанин, Т. 1973. „Билјарски песни од Западна Македонија (сврзани со празнувањето на Гурѓовден)“. *Македонски фолклор*, год. IV, бр. 12. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 135–138.

Илиевски, П. Хр. 1979. „Неколку лексички балканизми од претсловенскиот балкански јазичен сојуз во македонскиот јазик (босилек, карпа, рофја, шалас)“. *Научна дискусија 5*. Скопје, 47–52.

Илиевски, П. Хр. 1988. *Балканолошки лингвистички студии*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.

Качева, А. 2001. „Босилекот во обредите на преминот“. *Македонски фолклор*, год. XIX, бр. 58–59. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 337–360.

Китевски, М. 1997. *Македонска народна лирика*. Скопје.

Китевски, М. 2002. *Студији за македонскиот фолклор*. Скопје.

Киш, М. 1996. *Дијалектната лексика од областа на растителниот свет*. Книга 22. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.

Киш, М. 2010. *Лексички, зборообразувачки и морфолошки особености на македонските дијалекти*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.

Колосова, Б. В. 2015. *Взаимосвязь диалектных названий растений и их морфологических признаков с текстами этнолингвистических легенд, народной медицины и магии (На материале славянских языков)*. Санкт-Петербург: Институт лингвистических исследований РАН, Тучков пер. 9, Россия.

Конески, Б. 1986. *Историја на македонскиот јазик*. Скопје.

Константинов, Д. Хр. 1991. „Религиозни мотиви во песните и обичаите на Мијаците во село Смилево – Битолско“. *Македонски фолклор*, год. XXIV, бр. 47. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 309–317.

Лозановски, Р. 1994. „Терминологија од областа на плевелните растенија“. *Билтен на Одборот за изработување на македонска терминологија*, год. XXIV, бр. 1–2. Скопје: МАНУ.

Макаријоска, Ј. 2011. *Лексиката од областа на историјата на медицината*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.

Макаријоска, Л. 2014. *Лексикаѿа на македонскаѿа ѿтрадиционална кулѿура*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.

Макаријоска, Л. 2017. „За растителниот свет во македонската традиционална култура“. *Зборник на ѿрудови 20*, Битола: НУ Завод за заштита на спомениците на културата и музеј, 109–121.

Милошеска, Е. 2003. „Летно-есенски празници и обичаи“. *Традиционална кулѿура во оѿиѿина Кривоѿаѿиани*. Прилеп: Институт за старословенска култура, 191–198.

Михајловски, Д. 2003. *Раскази оу шесѿи каѿи*. Скопје.

Младеновска, П. 2017. *Дијалекѿниѿе називи на расѿиѿелниѿи свей во Радовишкѿиѿ ѿвор и нивнаѿа симболика*. Штип.

Мокров, Б. 1974. *Кон оѿисѿи на македонскаѿа фауна и флора. [Боѿаника. Минералоѿија. Зоолоѿија]*, Македонска Терминологија 4/4. Скопје: МАНУ, 4–60.

Наневски, Д. 1998. *Поеѿика на јазикѿи. Еѿиѿи*. Скопје.

Паликрушева, Г. 1962. „Један ѿурѿевдански обичај код Јурука у околини Радовиша“. *Раѿ IX-оѿ конѿреса Савеза фолклорисѿа Јуѿославије у Требињу 1962*. Сарајево, 363–369.

Петреска, В. 1998. *Пролейниѿе обичаи, обреѿи и верувања кај Мијаѿиѿе*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Поповски, А. 1973. „Пролетните обичаи и песни кај Македонците Муслимани во Река (Дебарско)“. *Македонски фолклор*, год. VI, бр. 12, Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 203–211.

Светличная, Е. И. и И. А. Толок. 2003. *Эѿимолоѿический словарь лаѿинских боѿанических названий лекарсѿвенных расѿений*. Харьков.

Соболев, А. А. и А. А. Новик. 2018. *Голо Брѿо. Оу маѿеријалиѿе на балканскаѿа ексѿедиѿија на РАН и СПбДУ во 2008 – 2010 ѿодина*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.

Спировска, Л. 1973. „Кон проучување на обичајот Тајане во некои места на Македонија“. *Македонски фолклор*, год. VI, бр. 12. Скопје, 111–115.

Таховски, А. 1951. *Грчки зборови во македонскиѿиѿ народен ѿвор. Прилоѿ кон еѿимолошкѿиѿи речник на македонскиѿиѿ јазик*. Книга 2/1. Скопје: Филозофски факултет.

Телебак, М. 2005. *Шѿа се крије иза еѿимолоѿије*. Источно Сарајево.

Толстия, С. М. 2008. *Просѿрансѿиво слова. Лексическая семантиѿка в общеславянской ѿерсѿекѿиве*. Москва.

Толстой, Н. И. 1995. „Не – не ‘не’“. *Язык и народная славянской мифолоѿии и эѿнолингвистѿике*. Москва, 341–346.

Трајкоски, Н. 1973. „Пролетните обичаи и песни кај Македонците и Власите во Струга“. *Македонски фолклор*, год. VI, бр. 12. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 223–227.

ТРМЈ. 2003–2014. *Толковен речник на македонскиот јазик I–IV*. С. Велковска, К. Конески, Ж. Цветковски (редакција). Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.

Фасмер, М. 1986 – 1987. *Этимологический словарь русского языка I–4*. Москва.

Филипова-Баирова, М. 1969. *Грџки заемки в съвременния български език*. София.

Целаоски, Н. 1971. „Симболиката кај билјарските народни песни од Дебарца (Охридско)“. *Македонски фолклор*, год. IV, бр. 7–8. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 147–157.

Целаоски, Н. 1973. „Пролетните обичаи и песни во Охрид“. *Македонски фолклор*, год. VI, бр. 12. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 213–218.

Цепенков, М. 1972. *Македонски народни умотворби. Народни верувања. Дејски иџри*. Книга IX. Ред. К. Пенушлиски, Б. Ристовски, Т. Саздов. Скопје: Македонска книга.

Чајкановић, В. 2009. *Речник српских народних веровања о билкама*. Београд.

Латинични изданија

Barle, J. 1937. “Prinosi slovenskim nazivima bilja”. *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*. Knj. XXXI, Sv. 1. Zagreb, 169–292.

Derksen, R. 2008. *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*. Leiden – Boston.

Erhart, A. & R. Večerka. 1981. *Uvod do etymologie*. Praha.

ERHJ. 2016–2021. *Etimološki rječnik hrvatskoga jezika*, 1–2. Zagreb.

ESSJ. 1973 – 1980. *Etymologický slovník slovanských jazyků*. Slova gramatická a zájmena, 1–2. Praha.

Janyšková, I. 2003. “K úloze tabu v etymologii”. *Studia etymologica Brunensia* 2. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 179–190.

Lajnert, J. 1954. *Rostlinske imjena. Serbske. Nemske. Laćanske*. Berlin.

Loma, A. 2003. “Some Traces of Interlinguistic Contacts in the Central Balkan Mountains”. *Balkanica – Annual of the Institute for Balkan Studies*, XXXIV, 97–103.

Ostrowski, B. 2003. “Ze skarbcza leksyki gwarowej o pochodzeniu i semantyce dwu osobliwych wyrazów”. *Studia etymologica brunensia*. Praha, 153–162.

Pokorny, J. 1959 – 1969. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 1–2. Bern München.

Popović, I. 1956. “Prilozi ispitavanju balkanske leksike u srpskohrvatskom, o nekim našim nazivima posuda”. *Godišnjak knjiga I*. Sarajevo: Balkanološki Institut, 55–104.

Skok, P. 1971 – 1974. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, 1–4. Zagreb.

Vaan, M. 2008. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden – Boston.

Waniakowa, J. 2011. “Blajwas / blejwas – zagadkowa roślina lecznicza”. Kraków: *Język Polski*, XCI 1, IJP PAN, 41–44.

Сајтографија

„Крст и босилок“, <https://ogledalo.mk/krst-i-bosilok> [Пристапено на 7.12.2024].

NAMES OF PLANTS WHOSE ORIGIN IS ASSOCIATED WITH RITES

Aleksandra Gecovska

“Krstе Misirkov” Institute of Macedonian Language in Skopje

Summary

The plants are part of nature but also they have cultural and symbolic significance in Macedonian tradition. This paper highlights how plants are not just elements of nature but are deeply tied to human customs and beliefs, often associated with rituals and possessing perceived magical properties. Their use and symbolism, rooted in ancient traditions, continue to convey wisdom and cultural value. The role of magical powers attributed to certain plant species should be stressed. Taboo often played an important role in the act of naming plants. Therefore, there is the problem of taboo, concerning particularly toxic and medicinal plants. Names resulting from taboo have a specific structure: they do not refer directly to a particular species because a magical plant is not called by its actual name. The semantic motivation of phytonyms is the basis of the nomination mechanism. To decipher it properly, one needs a thorough botanical, cultural, historical and linguistic knowledge. Without it, an in-depth study of the origin of plant names is difficult, if not impossible. The etymology of plant names, especially medicinal ones, reveals their origins and profound importance. Through naming, people express respect and belief in the magical and protective qualities of plants.

ДИГИТАЛИЗАЦИЈА НА ЗБИРКАТА НА НАУМ ЦЕЛАКОСКИ (1934 – 2023)

Ана Ашталковска Гајтаноска

Институт за етнологија и антропологија, Скопје

Датум на прием: 31.12.2024

Апстракт: Во рамките на важните заложби на Институтот за етнологија и антропологија (ИЕА) е архивирањето и дигитализацијата на работните материјали на значајни личности од овие дисциплини. ИЕА ја имаше честа да ја добие збирката и пристап до големата библиотека на д-р Наум Целакоски по неговата смрт, во јануари 2023 година.

Дигитализацијата на збирките од овој тип е особено значајна меѓу другото и за истражување на историјата на дисциплините во македонски контекст имајќи ги предвид: историските, општествените, техничките и сите други околности во кои работеле авторите во нивните најплодни години.

Многу важен аспект на архивирањето и на дигитализацијата на ваквите материјали е зајакнувањето на институционалната меморија за истражувачите и нивната работа, која треба да го претстави континуитетот на дисциплините и институциите, преку сеќавањето на поединците, кои, низ историјата, придонесле за нивниот развој.

Клучни зборови: дигитализација, Наум Целакоски, институционална меморија, архивирање

Вовед

Една од централните заложби на Институтот за етнологија и антропологија е архивирање и дигитализација на збирките на значајни личности од овие дисциплини, што придонесува во зајакнување на институционалната меморија, од една страна, и зачувување на нивната работа, која останува во наследство за идните генерации, од друга страна.

Под раководство на проф. д-р Љупчо Ристески, базата на Дигиталниот архив на етнолошки и антрополошки ресурси (ДАЕАР) на ИЕА, ПМФ, УКИМ, Скопје: (достапна на: <https://is.gd/KVJHJk>) ги содржи збирките на проф. д-р Галаба Паликрушева (258 архивски единици)¹; на проф. д-р Ѓорѓи Здравев (409 архивски единици)²; збирка фотографии на Џоел Мартин Халперн за Македонија³ итн.

¹ 2023. „Дигитализација на збирката на професорката Галаба Паликрушева (1928 – 2009)“, проект организиран од Институтот за етнологија и антропологија (ИЕА), ПМФ, УКИМ, Скопје, финансиран од Министерството за култура на РС Македонија за 2023 година. Раководител на проектот: д-р Инес Црвенковска-Ристеска. Учесници во проектот: м-р Елизабета Павковиќ и Бојана Мирчевска Чаковска (258 архивски единици).

Дигитализацијата на збирките од овој тип е особено важна за современите истражувачи од повеќе аспекти. Најпрвин, преку дигитализацијата, овие документи се зачувуваат во базата на Дигиталниот архив и на овој начин стануваат полесно достапни. Зачувувањето на работните материјали на истражувачите, кои се создавани во посебни контексти, нуди увид во: историските, општествените, техничките и сите други околности во кои работеле авторите во нивните најплодни години. Преку овие збирки може поблиску да се истражува историјата на дисциплините во македонски контекст во нивните различни фази од развојот (за Дигиталниот архив и управувањето со наследството на овој начин, да се види кај: Црвенковска-Ристеска и Ристески 2024).

Многу важен аспект на овие проекти за дигитализација на збирките е зајакнување на институционалната меморија за истражувачите и нивните дела, што инаку се покажало како недостаток на многу од институциите кога станува збор за одржување на споменот на претходниците, на нивниот влог и на нивната актива во градењето на институциите, но и на дисциплините. Тој недостаток се покажува како многу сериозен во текот на работата на проектот на ИЕА со наслов „Етнолошки и антрополошки лексикон на Македонија. Личности и дела“⁴, особено кога треба да се пронајдат материјали за активноста на починати истражувачи од овие дисциплини. Овој недостаток претставува дополнителна мотивација за ИЕА во контекст на проектите што се однесуваат на дигитализација и на архивирање на збирките како нематеријално културно наследство, но поттикнува и

² 2022. „Дигитализација на Збирката на професор Ѓорѓи Здравев (1941 – 2007)“, проект организиран од Институтот за етнологија и антропологија (ИЕА), ПМФ, УКИМ, Скопје, финансиран од Министерството за култура на РС Македонија за 2022 година. Раководител на проектот: д-р Инес Црвенковска-Ристеска. Учесници во проектот: м-р Елизабета Павковиќ и Бојана Мирчевска Чаковска (409 архивски единици).

³ 2019. „Дигитален архив за етнолошки и антрополошки ресурси (ДАЕАР). Збирка фотографии на Џоел Мартин Халперн за Македонија“. Проект од национален интерес во културата од областа на музејската дејност и заштитата на нематеријалното културно наследство, во реализација на ИЕА, финансиран од Министерството за култура на РСМ за 2019 година. Раководител на проектот: д-р Љупчо С. Ристески. Учесници во проектот: Бојана Мирчевска, д-р Виктор Трајановски, д-р Даворин Трпески.

⁴ 2022 – 2024. „Етнолошки и антрополошки лексикон на Македонија. Личности и дела“. Проект на ИЕА, финансиран од интегративните средства на УКИМ. Раководител на проектот: проф. д-р Љупчо С. Ристески. Учесници во проектот: д-р Љупчо С. Ристески, д-р Мирјана Мирчевска, д-р Илина Јакимовска, д-р Даворин Трпески, д-р Ана Ашталковска Гајтаноска, д-р Инес Црвенковска-Ристеска, д-р Виктор Трајановски, Бојана Мирчевска, м-р Елизабета Павковиќ.

други форми на одбележување на придонесот на претходниците во овие дисциплини. Таква форма е „Омажот за етнологите“ што традиционално го организира Институтот за етнологија и антропологија по повод значајни годишнини и јубилеи кога се одбележува и се истакнува работата на различни истражувачи: „Институционалната улога е неминовна во обезбедување конзистентност на колективната меморија, која за жал честопати е декларативна и полна празнини, кои се обидуваме да ги пополниме на ваков начин, како мозаик од ликовите и делата на заслужните колеги“⁵. Во врска со овој Омаж се и студентските работилници за создавање и за обновување на статии на „Википедија“ на македонски јазик за македонските етнологи.

Врз основа на дигитализираната збирка на проф. д-р Ѓорѓи Здравев веќе се објавени две книги, кои ги содржат неговите, досега, необјавени теренски материјали и цртежи од различни места и различни временски периоди, а кои се однесуваат на неговиот главен истражувачки интерес за народната носија⁶. Од 2023 година, ИЕА ја поседува и збирката на Наум Целакоски, којашто содржи драгоцени материјали.

Биографски податоци за Наум Целакоски (1934 – 2023)

Наум Целакоски е роден на 25.6.1934 година во селото Мешеишта, во земјоделско семејство. Основно образование завршил во родното село, а гимназија завршил во Охрид во 1954 година. Во 1957 година ги започнал студиите на Филозофскиот факултет во Скопје, во групата за Историја на книжевноста на народите на СФРЈ. Дипломирал во 1960 година. Докторирал на Филолошкиот отсек при Филозофскиот факултет на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје на тема „Македонските обредни песни од Дебарца – Охридско“.

Од 1960 до 1969 година Наум Целакоски работел како професор по македонски јазик и литература во гимназијата „Св. Климент Охридски“ во Охрид. Од 1969 година работел во Историскиот архив во Охрид, во кој бил долгогодишен директор. Работел и како научен советник при Институтот за старословенска култура во Прилеп. Се пензионирал како редовен професор по предметот културно наследство на Факултетот за туризам и угостителство – Охрид при Универзитетот „Св. Климент Охридски“ – Битола, каде што ја извршувал и функцијата на декан на факултетот.

⁵ Види повеќе на следниот линк: <https://is.gd/JdbHO7> [Пристапено на 15.12.2024].

⁶ Црвенковска-Ристеска, И. (ур.). 2023. *Етнографски материјали од професорот Ѓорѓи Здравев*. Прва книга. Скопје: ЦЕИПА; Црвенковска-Ристеска, И. (ур.). 2024. *Етнографски материјали од професорот Ѓорѓи Здравев*. Втора книга. Скопје: ИЕА, ПМФ, УКИМ.

Наум Целакоски бил соработник на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ во Скопје од 1967 година. Бил активен теренски истражувач во родното село Мешеишта, како и во другите села на Дебарца, каде што собирал богати теренски материјали на различни теми од народната култура на населението од охридскиот крај.

Член бил на Здружението на фолклористите на СРМ од 1971 година. Од 1973 година бил член на претседателството на Друштвото на архивски работници на СРМ.

Целиот живот се интересирал за различни теми од општествените и хуманистичките дисциплини и многу читал, па така на 8.12.2022 година бил прогласен за почесен член на Библиотеката „Григор Прличев“ – Охрид.

Објавил и две поетски збирки. Книгата „Пролог“ е објавена како самостојно издание во 1998 година со теми инспирирани од неговите професионални интереси и истражувања и од неговото родно место. Втората е со наслов „Зелената месечина во очите на мајка ми“.

Наум Целакоски објавил 18 книги, кои ги следат неговите професионални интереси: етнологија, фолклористика и културно наследство. Книгата со наслов „Дебарца, обреди, магии и обредни песни“, која произлегува од истражувањата што ги вршел, потребни за изработка на неговата докторска дисертација, објавена во 1984 година, се истакнува како исклучително темелна и квалитетна етнографија за областа Дебарца (Целакоски 1984).

Наум Целакоски во текот на својата кариера напишал повеќе од педесет статии, кои се однесуваат на неговите основни интереси од областа на етнологијата, обработувајќи различни теми од традициската култура, како што се: обредите, обичаите, магиите итн. Некои негови статии се однесуваат на различни аспекти од народното творештво, разгледувани преку народни песни и преданија. Пишувал и за културата и туризмот, односно за културата како применет туризам. Исто така, соодветно на неговиот професионален ангажман во Историскиот архив во Охрид, пишувал и за архивската граѓа како значаен извор во проучувањата на општествените и на хуманистичките дисциплини. Напишал повеќе статии, кои се однесуваат на Св. Наум Охридски, Бигорскиот манастир, за Охридската архиепископија, како и статии што се однесуваат на различни теми поврзани со делото на Григор Прличев.

Наум Целакоски во текот на својот работен век, но исто толку посветено и по пензионирањето, активно се занимавал со истражување на теми од областа на: етнологијата, фолклористиката и културното наследство.

Содржина на збирката на Наум Целакоски (1934 – 2023)

ИЕА ја имаше честа да ја добие збирката на Наум Целакоски од страна на неговото семејство по неговата смрт, во јануари 2023 година. Покрај збирката, семејството ја донираше и неговата домашна библиотека, така што фондот на библиотеката на ИЕА се збогати за повеќе од 470 книги.

Збирката е содржана во 4 архивски кутии, кои бројат 99 архивски единици. По процесот на селекција и класификација на материјалите, тие се дигитализираа и беа внесени во базата на Дигиталниот архив на етнолошки и антрополошки ресурси на ИЕА⁷. Збирката ракописни материјали на проф. д-р Наум Целакоски е достапна за прегледување на кратката содржина на секоја архивска единица⁸. Архивските материјали можат да се користат во научноистражувачки цели, но тоа подлежи на правила за користење на материјали од Архивот на Институтот за етнологија и антропологија⁹.

Збирката содржи материјали од периодот кога Наум Целакоски работел како соработник на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“. Неколку архивски единици содржат теренски материјали главно со народни песни од селата: Мешеишта, Белчишта, Годивје и други села во Дебарца, снимени и транскрибирани од Наум Целакоски од 1962, и од 1969 до 1972 година. Некои од нив се внесени во формуларите што се користеле тогаш во Институтот за фолклор и се напишани на машина за чукање, а други се забележани во различни тетратки со ракопис, придружени со теренски белешки и белешки од литература. Во оваа тема влегува и тетратката, во која се издвоени народни песни снимени на магнетофонски ленти и транскрибирани од различни истражувачи во 50-тите, 60-тите и 70-тите години од 20 век. Целиот живот истражувал во родното село Мешеишта, односно во Дебарца и интимно бил поврзан со овој регион, така што и неговата докторска дисертација исто така се однесува на Дебарца, која се наоѓа во збирката заедно со административната документација за пријавување и одобрување на тема.

⁷ 2024. „Дигитализација на Збирката на професор Наум Целакоски (1934 – 2023)“, проект организиран од Институтот за етнологија и антропологија (ИЕА), ПМФ, УКИМ, Скопје, финансиран од Министерството за култура на РС Македонија за 2024 година. Раководител на проектот: д-р Ана Ашталковска Гајтаноска. Учесници во проектот: м-р Елизабета Павковиќ и Бојана Мирчевска Чаковска. (99 архивски единици).

⁸ Види повеќе на следниот линк: <https://is.gd/ghUP8c> [Пристапено на 15.12.2024].

⁹ Правилата за користење материјали од Архивот на Институтот за етнологија и антропологија се достапни на: <https://is.gd/HRlpXt> [Пристапено на 15.12.2024].

Посветеноста на истражување на поширокиот Охридски Регион е изразена и во неговите работни материјали содржани во збирката. Григор Прличев е значајна тема на која Наум Целакоски посветил големо внимание. Манастирот „Св. Наум Охридски“ бил исто така долгогодишен истражувачки интерес на Целакоски, на кој му се посветени неколку книги. Збирката содржи копии од архивски материјали од Архивот на Македонија, кои се однесуваат на овие теми; ракописи на цели книги и текстови посветени на овие теми, со редакција, корекции, забелешки и додавки.

Особено интересни се две архивски единици во кои се сместени зачуваните домашни задачи од учениците на гимназијата „Св. Климент Охридски“ во Охрид. Додека работел како професор на македонски јазик и литература, тој им давал задачи на своите ученици, кои истовремено биле третирали како значаен истражувачки извор. Неговите ученици биле ставени во позиција на истражувачи, кои, од своите баби, дедовци и повозрасни блиски добивале интересни приказни. Едната збирка содржи неколку многу впечатливи текстови, кои се однесуваат на сеќавања на Илинден од Охридскиот Регион, собрани во 60-тите години од 20 век. Поголемиот дел од архивската единица се однесува на народни поговорки, кои ги запишувале учениците од своите домашни. Овие текстови, освен името и презимето на ученикот, го наведуваат и името на соговорникот, неговата возраст и најчесто местото на живеење/раѓање. Втората архивска единица на оваа тема содржи преданија за Св. Наум и за Св. Климент Охридски, напишани во: 1966, 1967 и 1968 година. Целакоски ги категоризирал преданијата собрани од учениците и пишувал забелешки онаму каде што сметал дека има потенцијал да се продлабочи истражувањето. Овие две архивски единици ја покажуваат неговата инвентивност како професор во гимназијата, кој успеал, на овој начин, да ги ангажира своите ученици во периодот кога преданијата и сеќавањата за времиња, кои, од денешна перспектива, изгледаат многу далеку во минатото, сè уште живо се пренесувале.

Заклучок

Овој краток преглед на проектот на ИЕА за дигитализација на збирката на Наум Целакоски (1934 – 2023) е пригодно да се објави токму во списанието *Македонски фолклор* на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје, со оглед на неговиот ангажман како соработник истражувач почнувајќи од 1967 година во таа институција. Тоа, исто така, оди во прилог на намерата за зајакнување на институционалната меморија за истражувачите, кои, низ историјата на различни начини, придонесле во развојот на научните дисциплини.

Етнолозите и фолклористите најдобро знаат дека искуствата и приказните на нивните соговорници од теренските истражувања се значајни сведоштва, кои ги третираме како извори од прв ред во

нашите истражувања. Приказните и искуствата на истражувачите, кои ги раскажуваат нивните работни материјали зачувани на овој начин – преку архивирање и дигитализација, додаваат уште еден слој во перспективите за начините на кои можеме да ги искористиме како значајни извори или извори од прв ред. Работата на архивирање и на дигитализација на збирката на Наум Целакоски ми овозможи, како истражувач, подобро да се запознаам со неговата личност без да го познавам лично, што ја прави оваа работа многу возбудлива и повеќеслојна и на лично ниво.

ЛИТЕРАТУРА

Целакоски, Н. 1984. *Депарца, обреди, маѓии и обредни ѝесни*. Скопје: Студентски збор.

Црвенковска-Ристеска, И. и Љ. Ристески. 2024. „Дигитално време, дигитален архив: употребата на ARCHIVESSPACE, веб-ориентираната апликација за управување со наследството. Примерот на Дигиталниот архив за етнолошки и за антрополошки ресурси“. *Македонски фолклор*, год. LV, бр. 85. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 39–58.

Црвенковска-Ристеска, И. (ур.). 2024. *Етнографски материјали од професорот Ѓорѓи Здравев*, втора книга. Скопје: ИЕА, ПМФ, УКИМ.

Црвенковска-Ристеска, И. (ур.). 2023. *Етнографски материјали од професорот Ѓорѓи Здравев*, прва книга. Скопје: ЦЕИПА.

Сајтографија

„Дигиталниот архив на етнолошки и антрополошки ресурси (ДАЕАР) на ИЕА, ПМФ, УКИМ, Скопје“, <https://is.gd/KVJHJK> [Пристапено на 18.3.2025].

„Етнолозите ќе им оддадат почит на Милош Константинов, Ангелина Крстева и Крсте Богоевски“. 29.5.2023. <https://is.gd/JdbHO7> [Пристапено на 15.12.2024].

„Збирка ракописни материјали на проф. д-р Наум Целакоски“, <https://is.gd/ghUP8c> [Пристапено на 15.12.2024].

„Почина д-р Наум Целакоски, поранешен професор на ФТУ“. 4.1.2023. Охрид 1, <https://is.gd/X95gVD> [Пристапено на 15.12.2024].

„Правилата за користење материјали од Архивот на Институтот за етнологија и антропологија“, <https://is.gd/HRlpXt> [Пристапено на 15.12.2024].

Останати извори

Приватна архива на проф. д-р Наум Целакоски (предадена од страна на неговото семејство на Институт за етнологија и антропологија, ПМФ, УКИМ, Скопје).

DIGITIZATION OF THE COLLECTION OF NAUM CELAKOSKI (1934–2023)

Ana Aštalkovska Gajtanoska
Institute of ethnology and anthropology, Skopje

Summary

One of the key initiatives of the Institute of Ethnology and Anthropology (IEA) is the preservation and digitization of the materials from prominent figures in these fields. Following the passing of Naum Celakoski in January 2023, the IEA was privileged to receive his extensive collection and library.

The digitization of such collections is crucial, particularly for research into the development of these disciplines within the Macedonian context. This effort allows for a deeper understanding of the historical, social, and technical circumstances in which these scholars worked during their most productive years.

Equally crucial is the role of archiving and digitization in reinforcing institutional memory. These preserved materials not only honor the individuals who shaped the growth of these fields but also emphasize the continuity of the disciplines and the institutions throughout history.

БИБЛИСКИОТ ЛИК НА ЕНОХ ВО ЕВРЕЈСКАТА, ХРИСТИЈАНСКАТА И ИСЛАМСКАТА ТЕОЛОШКА ТРАДИЦИЈА

Драган Зајковски
Институт за национална историја – Скопје,
Владимир Јанев
Институт за национална историја – Скопје
Датум на прием: 23.1.2015

Апстракт: Накратко спомнат во текстот на Библијата, Енох останува еден од најмистериозните библиски ликови. Во корпусот на еврејската митологија, Енох се вознесе на небото и стана ангел (Метатрон). „Книгата на Енох“ претставува едно од главните апокрифни дела на еврејската и на христијанската мисла. Канонизирана само од Етиопската ориентално-православна црква, „Книгата на Енох“ ја носи авторската визија за небото и за хиерархијата на ангелите. Релевантноста на библискиот лик на Енох постои во современата теологија на: јудаизмот, исламот и христијанството.

Клучни зборови: Енох, Библија, јудаизам, христијанство, ислам

Накратко спомнат во Светото Писмо, Енох останува еден од најмистериозните библиски ликови. Релевантноста на библискиот лик на Енох постои во современата теологија на: јудаизмот, исламот и христијанството.

Во рамките на текстот од Библијата, Енох е спомнат во Прва книга Мојсеева, поглавје 5, стих 21 – 24:

21. Енох, откако поживе сто шеесет и пет години, го роди Матусала;
22. а по раѓањето на Матусала, Енох одеше според волјата Божја двесте години, раѓајќи синови и ќерки.
23. А сите денови од Еноховиот живот изнесуваа триста шеесет и пет години.
24. И Енох, живеејќи според волјата Божја, исчезна, бидејќи Бог го зеде.

Во Новиот Завет, Енох е спомнат во Посланието на Светиот апостол Павле до Евреите, поглавје 11, стих 5 – 6:

5. Преку вера Енох беше преселен, за да не види смрт; и не се најде, бидејќи Бог го пресели. Зашто пред преселувањето тој доби сведоштво дека Му угодил на Бога.
6. А без вера не е можно да Му се угоди на Бога; бидејќи оние, кои доаѓаат при Бога, треба да веруваат оти Он постои и дека ги наградува оние, што Го бараат.

Според библиските текстови, Енох бил син на Јаред, директен потомок на Адам од седмата генерација. Тој бил татко на Метусала и прадедо на Ное. Во првата од библиските книги – „Битие“ – многу малку се пишува за него – дека живеел на земјата 365 години (тоа е очигледна асоцијација со бројот на деновите во годината и навестување за завршен животен циклус) и дека тој бил праведен пред Бога, а потоа исчезнал бидејќи Бог го зел при себе. Фактот дека Енох бил одведен на небото за време на неговиот живот, исто така, дава главен поттик за големиот број легенди, поврзани со неговото име.

Значајно е да се истакне дека има уште еден библиски лик, кој не умрел. Тоа е пророкот Илија од Стариот Завет. Во рамките на христијанската црковна уметност (на фрескопис во Русија од 17 век и на икона во Полска од 17 век), Енох и Илија се насликани заедно, што има посебно симболично значење. Двајцата библиски ликови го сведочат Божјото ветување за вечен живот за праведниците. Не е случаен фактот дека постојат легенди според кои Енох и Илија ќе се појават заедно повторно на Земјата, непосредно пред Второто Христово доаѓање. Она што сепак го разликува Енох од сите новозаветни и старозаветни ликови, од хероите од сите легенди воопшто, е фактот дека тој бил заслужен за авторството на првите книги на човештвото, авторството на списите што го откриваат сето она што е поврзано со универзумот и човечкото битие. На небото тој бил повикан за да состави 366 книги во кои ќе ги открие сите Господови знаци. Затоа во идеите на човештвото уште од најдлабокото минато, Енох станал прототип на: мудрец, иницијатор, познавач, волшебник. Тој во легендите бил опишан како прв писател на сите времиња, како основач на астрологијата, како пророк, кој го знае животот на секој човек.

Во корпусот на еврејската митологија, Енох се вознел на небото и станал ангел (Метатрон):

Според легендата, по својот побожен живот тој бил воздигнат во ранг на прв помеѓу ангелите и ја стекнал титулата „принц со божествен лик или со божествено присуство“: „Господ ме издигна од расата на потопот и ме однесе на крилата од бурата на Шехина¹ до највисокото небо и во големата палата на висините на седмото небо Аработ, каде што се наоѓа престолот на Шехина и меркава² и каде што се легиите на

¹ Шехина во јудаизмот значи престојување, во смисла на Божјото присуство на одредено место. Во рамките на рабинската литература, за Шехина се смета дека престојува во табернакулот, како и во храмот во Ерусалим. Исто така, се смета дека Шехина престојува додека десет мажи се молат.

² Меркава или меркаба (на иврит: ‘кочија’) е симбол во првото поглавје на старозаветната книга на пророкот Езекил, кој се однесува на триумфалната кочија на Господ. Меркавата претставува возило со четири тркала, кое го

гнегот и војските на бесот, и шинаними од оган, и херувими од огнени факели, и офаними од вжарен јаглен, и слуги од пламен, и серафими од молњи, и ме постави таму, секојдневно да му служам на престолот на славата“. Тука Енох, откако неговото тело било претворено во пламен, крвта во оган, а очите во блесок од молња, и откако Господ го поставил на престол, непосредно до престолот на славата, по својата небесна трансформација, го добил името Метатрон

(Šolem 2006: 70).

Во рамките на исламската теолошка традиција, Енох се споменува под името Идрис. Тој бил пророк и патријарх спомнат во Куранот, за кого муслиманите верувале дека бил вториот пророк по Адам.

Исламската традиција едногласно го идентификувала Идрис со библискиот Енох иако многу муслимански научници на класичниот и на средновековниот период исто така сметале дека Идрис и Хермес Трисмегистус биле истата личност. Тој во Куранот е опишан како „доверлив“ и „трпелив“, а и Куранот вели дека бил „возвишен до високо место“. Поради оваа и други паралели, традиционално со Идрис се поистоветува библискиот Енох и обично исламската традиција го става Идрис во раните генерации на Адам и го смета за еден од најстарите пророци споменати во Куранот, ставајќи го меѓу Адам и Ное. Уникатниот статус на Идрис инспирирал многу идни традиции и приказни околу него во исламската наука. Според хадисот, кој го пренесува Малик ибн Анас, се вели дека на нокното патување на Мухамед, тој го сретнал Идрис на четвртото небо. Традициите што се развиле околу ликот на Идрис му го дале значењето на пророк, како и на филозоф и мистик, и многу подоцнежни муслимански мистици, или суфи, вклучително Рузбихан Бакли и Ибн Араби, исто така, спомнале дека го сретнале Идрис во нивните духовни визији. Татко му на Идрис бил Јарид, а мајка му Баркана. Сопругата на Идрис била жена по име Аданах. Идрис исто така имал син по име Метусалем; кој бил дедо на пророкот Нух (Ное). Тоа значи дека Идрис бил прадедо на Ное. Идрис бил роден во Вавилон, град во денешен Ирак. Пред да го прими откровението, тој ги следел правилата, кои му биле откриени на пророкот Сет, синот на Адам. Кога Идрис пораснал, Алах дал пророштво на него. За време на неговиот живот сите луѓе биле муслимани. Потоа, Идрис го напуштил родниот град Вавилон затоа што голем број од неговите луѓе направиле многу гревови иако им рекол да не го прават тоа. Некои од муслиманите заминале со Идрис. Тешко им било да го напуштат својот дом. Тие го прашале пророкот Идрис: „Ако го напуштите Вавилон, каде ќе најдеме такво место?“ пророкот Идрис рекол: „Ако ние се преселиме заради Алах, Тој ќе ни обезбеди подобро место.“ Така луѓето отидоа со пророкот Идрис и стигнаа до земјата

влечеле четири животни, а секое животно имало по четири крила и четири лица.

Египетска. Тие ја видоа реката Нил. Идрис застана на нејзиниот брег и го спомна Алах

(Vandestra 2018: 5–6).

Ова е многу интересна легенда, во која ветената земја е Египет, а наративот му парира на библискиот. Исто така, биле сочувани интересни податоци за физичкиот изглед на пророкот Идрис:

Според исламската теолошка традиција се пренесува дека пророкот Идрис бил добро граден човек со широки гради. Имал помалку влакна на телото и повеќе на неговата глава. Едното уво му било поголемо од другото. Тој имал оскудни влакна на градите и зборувал со низок глас. Додека одел, неговите стапала се приближувале едно до друго. Познат е како Идрис затоа што порано учел за великодушност на Алах и за совршеноста на исламот. Тој размислувал за величественоста и славата на Алах – дека небото, земјата, сонцето, месечината, ѕвездите и облаците и сите други креации имаат творец, кој со својата сила ги создал, формирал и уредувал

(Vandestra 2018: 11).

Според хадисот од Абу Дар, се пренесува дека на Идрис му биле откриени триесет книги. Исламската традиција наведува дека тој бил првиот човек што почнал да пишува. Исто така, Идрис бил првиот човек што шиел облека и ја носел. Пред него, луѓето го покривале своето тело со лисја (Vandestra 2018: 12).

„Книгата на Енох“ претставува едно од главните апокрифни дела на еврејската и на христијанската мисла. Канонизирана само од Етиопската ориентално-православна црква, „Книгата на Енох“ ја носи авторската визија за небото и хиерархијата на ангелите.

Во „Книгата на Енох“ најпрвин категорично е наведено дека уште пред да се роди, човечката душа има одредена судбина и во нејзината историја се запишани тајните небесни книги што ги чуваат под клуч најмудрите архангели околу Господовиот престол. Покрај тоа, Енох останал модел на вистинска, органска заедница со самиот Создател. Контактот што Енох го постигнал со Бога останал недостапен дури и за Мојсеј (Христова 2008: 9).

Според најраната легендарна традиција поврзана со Енох, тој е основачот на знаењето за астрономијата и за космографијата, на него се должи составувањето на соларниот календар. Тој, исто така, бил Пророкот со кој зборувал народот за штетата што им ја нанеле паднатите ангели истерани од Господ. Подоцна (во 2/1 век пр. н. е.) Енох бил поврзан со светската историја до Второто доаѓање и страшниот суд. Во некои списи тој е прогласен за вистинскиот Месија, син човечки, издигнат на Божјо ниво, а според други – еврејски традиции – тој се поистоветува со Метатрон – ангел чувар на целиот свет.

Во доцниот среден век, голем број рани истражувачи на апокрифната литература го спомнувале Енох како носител на древната и на божествената мудрост и го поистоветувале со Хермес Трисмегистус, а има и такви што претпоставуваат дека тој ги изградил пирамидите за да ги скрие и да ги складира своите езотерични списи во нив (Христова 2008: 11). Постоеле и научници (од 16 век), кои сметале дека Енох опишал сè во своите книги за она што се пренесувало усно од времето на Адам и Ева до времето во кое живеел тој. Толку многу теории, легенди, приказни, претпоставки се вртат околу името на Енох и околу неговите дела, всушност сè уште нерешени целосно или поточно, давајќи му можност на секој да ги разоткрие на свој начин. И така е од најстарите времиња до денес. Дури и гностиците се занимавале со Енох, кој се сметал за автор на две огромни книги за Јахве, напишани на неразбирлив јазик за народот, ангелски јазик, на кој зборувал и Адам во рајот, а кој бил забораен од него по неговото протерување од таму. И во денешно време се раѓа теоријата дека Енох бил однесен на вселенски брод од вонземјани.

Оригиналната легенда за Енох најверојатно потекнува од вавилонската дијаспора како контрамерка на месопотамската митологија што се ширела таму. Почетокот на легендата за Енох мора да се бара на крајот на 5 век пред нашата ера. Денес „Книгата на Енох“ е позната во две главни верзии: етиопска и словенска. Етиопската верзија (очигледно напишана првично на арамејски јазик) го зачувала античкиот архетип и таа е побогата со податоци. Се состои од пет главни делови, со различни времиња на пишување. Може да се воспостави денес благодареејќи на зачуваните фрагменти од Енохијадата во ракописите на Кумран, откриени во 1950 година околу Мртвото Море. Првата книга од етиопската верзија на Енох се нарекува „Чувари“ и има три дела. Во првиот дел Енох раскажува за оние што се избрани да го живеат „денот на Последниот суд“. Вториот дел ги опишува „кохортите“ на Шамхазеј. Тие се составени од синови Господови, кои ги завеле ќерките човечки и создале деца, кои живееле од туѓ труд. Тие ги обучувале луѓето во уметноста на магијата и ги натерале да создадат оружје за меѓусебно уништување. Тие се „чуварите“, кои ќе бидат врзани од архангелите и ќе бидат затворени во чекање на Страшниот суд, набљудувајќи ги маките на своите ближни. Третиот дел продолжува со истата тема, како што овде е именуван водачот на чуварите Нефилим, а Енох дејствува како посредник меѓу „нефилимите“ и Бога. Оваа прва книга, според податоците сочувани во кумранските ракописи, е датирана како настанала во 2 век пред нашата ера (Христова 2008: 12–13).

Втората книга е посветена на „последниот ден“ на Земјата во која предвечниот Месија, „избраниот“, ќе им суди на сите луѓе и на суштествата. Се смета дека текстот е дел од речиси непознатата и фрагментирана книга *Книга на великаниите*, која, според некои

истражувачи, е оригиналниот петти дел од *Книѓата на Енох*. Втората книга е датирана на самиот крај на 2 век пред нашата ера.

Третата од книгите на Енох, според етиопската верзија, е „Книга на движењето на небесните тела“ и сосема се разликува од претходните. Во неа се опишани подробно: сонцето, месечината и ѕвездите; росата и дождот; годишните времиња итн. Според научниците, тоа е најстариот дел од Енохијадата – тој бил составен најрано на почетокот на 2 век пред нашата ера, а најдоцна – на крајот на 5 век пред нашата ера. Четвртиот дел, таканаречената „Книга за соништата“, која го открива симболичното значење на различни визии на Енох, е приближно датиран во 165/164 година пред нашата ера.

Петтата книга се однесува на крајот на 2 век пред нашата ера и може да се подели логично во три дела: историјата на синовите на Израел поделена на десет главни периоди; книгата на Ное (тука приказната за Ное е дадена блиску до верзијата во „Битие“ од Стариот Завет) и пораката на Ное до целото човештво (Христова 2008: 13).

Етиопската верзија на Книгата на Енох имала огромно влијание врз апокалиптичната литература, која брзо се развила по 2 век пред нашата ера. Делови од неа влегле во Талмудот (таму рабинот Акива исто така ги развива идеите за предвечниот Месија, стои до „Божественото присуство“), како и во таканаречената „Јубилејна книга“, каде што е поставена идејата за соларниот календар. Ова извонредно дело одиграло огромна улога и во литературата на раното христијанство затоа што Христос е тој што најдобро одговара на идејата за „Предвечниот Месија“ и затоа подоцнежните талмудисти (2/3 век од нашата ера) го негирале Енох и го нарекле „кукавички и лажен“ човек, со што ги игнорирале и ги уништиле неговите списи (Христова 2008: 14). Затоа до денес не се зачувани фрагменти од хебрејската верзија на ова дело.

Книгата на Енох многу добро им била позната на христијанските теолози, т.н. на Црковните отци од првите 4 века од појавата и од ширењето на христијанството. Како што веќе кажавме, во Новиот Завет, старозаветниот Енох со сигурност е спомнат на два пати: во Посланието на апостолот Јуда – Прва глава, пасус 14 и 15 и во посланието на апостолот Павле до Евреите, глава 11, пасус 5.

Притоа, кај апостолот Јуда, познат и како Тадеј, старозаветниот Енох е спомнат во контекст на последните денови, односно кога се опишува Крајот на светот.

Второто поименично спомнување на Енох во Новиот Завет е од апостолот Павле, во неговото послание до Евреите во Глава 11. Таму меѓу другите старозаветни пророци е спомнат и Енох. Притоа, поконкретно во петтиот пасус се кажува дека Енох, поради неговиот богоугоден живот, не умрел, туку телесно бил преселен на небесата.

Освен во горенаведените две новозаветни книги, познавачите на оваа проблематика сметаат дека делови од Книгата на Енох се цитирани и во Првото послание на Петар (Глава 3: пасус 19 – 20) и Второто послание на Петар (Глава 2: пасус 4 – 5).

Освен од новозаветните автори, делови од „Книгата на Енох“ се цитирани, во позитивен или во негативен контекст, и од повеќе ранохристијански црковни отци. Па така цитати од неа се наоѓаат во делата на Јустин Маченик (2 век), Иринеј Лионски (2 век), Кипријан (2 век), Ориген (2/3 век), Иполит Римски (2/3 век), Марко Минуциј Феликс (3 век), Комодијан (3 век), Лактанциј (3/4 век) и Јован Касијан (4/5 век). Делови од „Книгата на Енох“ се цитирани и во делата на двајца подоцнежни ромејски автори: монахот Георгиј Синкел (8 век) и патријархот Никифор (9 век).

Поради контроверзноста на текстот, „Книгата на Енох“ во 4/5 век била ревидирана и прогласена за апокрифна и затоа го изгубила своето влијание во официјалната христијанска литература и почнала тајно да кружи. Само Етиопската монофизитска црква продолжила да го смета учењето на Енох како канонско. Во секој случај, веројатно во 3/4 век се појавила и христијанска, најверојатно грчка верзија на „Книгата на Енох“, која се проширила во земјите на Византија. Цитати од неа може да се најдат во списите на различни писатели од 8 до 19 век.

Оваа верзија многу брзо навлегла на Балканот – веројатно била преведена веќе во 9/10 век, а првото спомнување на „Книгата на Енох“ (исто така позната како „Книга на светите тајни на Енох“) е во познатиот Симеонов (Светославов) зборник од 1076 година, каде што била вклучена во списокот на забранетите, штетни книги (*ibid.*, 17). Денес грчкиот оригинал на оваа верзија е изгубен. Зачувани се само неколку примероци од бугарскиот превод, кој бил објавен и во српски и во руски книги. Овој превод денес е познат како словенска верзија на „Книгата на Енох“.

Словенската верзија на „Книгата Енох“ има допирни точки со етиопската, но е многу пократка и има сосема поинаков состав. Во неа Енох го раскажува тоа што го видел на седумте неба (според една верзија имало десет неба). Суштински дел од делото зазема разговорот на Енох со Бога, кој раскажува како создал сè што е видливо од невидливото и му објаснува кога и зошто ќе дојде светскиот потоп. Словенската верзија е позната, од своја страна, по две уредувања – обемна и кратка. Во сегашното издание текстот на целосната обемна редакција на апокрифите, која веројатно претставува и постар текст, врз основа на препис од збирка од крајот на 16 век, бил сочуван во збирката на Народната библиотека во Белград. „Книгата на Енох“ во својата словенска верзија има многу интересен живот во старословенската литература. Тоа е најверојатно главниот извор на „Тајната книга“ на богомилите, а некои истражувачи дури претпоставуваат дека преводот на „Книгата на Енох“ ни е позната во

богомилската верзија. Влијанието на апокрифите врз богомилската литература е евидентна на повеќе нивоа – во откривањето на уредувањето на царството небесно, во описот на Сатаната, во описот на тоа како Сатаната го создал огнот и др. Исто така, според *Тајната книга* Сатаната го издигнал Енох над Земјата и му дал да напише 67 книги, а потоа го спуштил на Земјата, за да ги научи луѓето како да му служат на ѓаволот. Сите космички и дуалистички идеи на богомилите се темелат на „Книгата Енох“, и едноставно му го пренеле на Сатаната она што според официјалната верзија на Енох Бог го направил. Сепак, особено интересно е прашањето со Ермонската Планина. Според словенската верзија на „Книгата Енох“, Сатаната и неговите следбеници се симнаа од небото на планината Ермон и таму ги прекршија своите завети од кај Господа, таму почнаа да блудствуваат со човечки жени, па ги создале џиновите. Според патописните извори, планината Ермон се наоѓала во долината Јосафат, каде што се наоѓала и планината Тавор, поврзана со Преображението Господово. И токму на ова место, според богомилите, се наоѓал пеколот. Борбата со гигантите заслужува посебно внимание. Оваа легенда, била позната и кај старите Грци и кај источните народи и особено развиена од сектата на Манихејците, кои, во одредена мерка, биле предвесници на богомилите. Како што е познато, дури и самиот Мани бил автор на „Трактат за гигантите“. Не е случајност што Енох ги привлекува претставниците од целата теолошка литература. Во неговото лице писателите и мислителите ја гледаат личноста, која го обединува самиот почеток на човечкиот живот – Адам – со самиот негов крај – небесниот живот. Затоа и главните симболи пронајдени во „Книгата на Енох“ – дрвото на животот, седумте неба, северното кралство на мртвите итн. – се среќаваат дури и во сумерската литература според ликот на седмиот претпотопски крал Енмендуранен. Ги наоѓаме и во различни талмудски трактати и во некои списи, кои потекнуваат од мистичните еврејски кругови. Меѓутоа, во исто време, „Книгата на Енох“ претставува мост меѓу Стариот и Новиот Завет. Поврзана со старозаветната есхатолошка традиција, всушност таа е свртена кон иднината на христијанската апокалиптика, каде што остава и најтрајни траги. А има и научници, кои продолжиле до денешен ден да ја толкуваат „Книгата на Енох“ и да бараат нови, досега необјаснети, детали за човековото знаење низ вековите. Значи, оваа книга станала постојан извор на знаење, инспирација и порив да си поставуваме прашања за светот околу нас, за животот по смртта, за значењето на Создавањето, воопшто. Затоа не престанале да нè интересираат ниту „Книгата на Енох“, ниту ликот на кој му се припишува таа.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Христова, Б. 2008. *Книга на Енох*. Етиопска версија, Славјанска (Бугарска) версија. Софија: Издателство “Кралица Маб”.

Латинични изданија

Šolem, G. 2006. *Glavni tokovi jevrejskog mysticizma*. Beograd: Branko Kukić i Medijska knjižara Krug.

Vandestra, M. 2018. *Tales of Prophet Idris*. Bilingual Edition English & Russian. Dragon Promedia Publishing.

THE BIBLICAL FIGURE OF ENOCH IN JEWISH, CHRISTIAN AND ISLAMIC THEOLOGICAL TRADITION

Dragan Zajkovski
Institute of National History in Skopje and
Vladimir Janev
Institute of National History in Skopje

Summary

Briefly mentioned in the text of the Bible, Enoch remains one of the most mysterious biblical characters. In the corpus of Jewish mythology, Enoch ascended to heaven and became an angel (Metatron). The “Book of Enoch” represents one of the main apocryphal works of Jewish and Christian thought. Canonized only by the Ethiopian Oriental Orthodox Church, the “Book of Enoch” carries the author’s vision of heaven and the hierarchy of angels. The relevance of the biblical character of Enoch exists in the contemporary theology of Judaism, Islam and Christianity.

THE OLDEST ELEMENTS OF WOMEN'S WEDDING FOLK COSTUMES IN EUROPE ON THE EXAMPLES OF MORDOVIAN AND MACEDONIAN COSTUMES

Justyna Laskowska-Otwinowska

Independent researcher, Warsaw

Date of submission: 31-1-2025

Abstract: Studies of wedding women's folk costumes show a mysterious similarity between the Ugro-Finnish costume in the North of Europe and some of the costumes of North Macedonia in the South of Europe. The most important elements of this similarity are the ornaments, especially the fringes. The article describes these similarities and suggests their historical origin.

Keywords: wedding folk costumes, archaism, Mordova, Macedonia, fringes

Introduction

My research on Mordovian¹ folk costume which I realized in the years 2023-2024 (Laskowska-Otwinowska, Skóra, Tomasik: 2024) led me to notice the unusual similarity of elements of old women's garments from Mordovia to folk costumes from other parts of Europe, especially from Macedonia. The resemblance concerned women's decorations on aprons and headgear. The possibility of such a close similarity both among the Mordovian-Finno-Ugric minority group from Central Russia and the South Slavs in Macedonia seems a mystery. The following article deals with this similarity and its origin.

Historical background and nowadays of Mordva group

Finno-Ugric people arrived in Europe from beyond the Ural Mountains and spread across the East European Plain to the Volga Upland all the way to Karelia and the Scandinavian Peninsula to the north and into the Pannonian Basin (Hungary) to the west. This migration took place at the turn from the Mesolithic to the Neolithic period. The Mordovians arrived in the territory of present-day Russia in the 4th century BCE. Until the 15th century, their original territory in Russia was the basins of the Oka, Volga

¹ Project: "Mordvian costume in State Ethnographic Museum in Warsaw collection, 2023–2024", realized by Laskowska-Otwinowska, Skóra, Tomasik. A more in-depth discussion of the Mordovian research project was recently published in Poland. Please see: J. Laskowska-Otwinowska, K. Skóra, Tomasik, J. M. del Hoy-Melendez, A. Kopyciak, M. Obarzanowski, K. Skóra and T. Wilkosz. 2024. *Stroje mordwińskie w kolekcji Państwowego Muzeum etnograficznego w Warszawie. Analiza historyczna i technologiczna. Etnografia Nova*, no. 13. Warszawa: Wyd. PME w Warszawie.

and Sura rivers. Gradually, these nomadic groups settled and began to practice agriculture. They also built urban settlements (fortresses) around kurgan burial grounds. The most famous Mordvin kurgan is the Andrijevski necropolis dating to the beginning of the Common Era. Already writing about the European Mordvins was Jordanes, author of the book “Getica” from the year 550–551 and they appear in old east Slavic writings in the 6th century.

With the invasion of this part of the East European Plain by Tatar-Mongolian tribes, some Mordovian groups found themselves under the rule of the Khanate of Kazan, which would leave an influence on various aspects of their culture, including the traditional costume, especially so among the Moksha group. Having a similar significance on the evolution of the costume was the influx of the Slavs. Mordvins appear in the Russian old epic poems known as *bylinas*. In these poems, they were portrayed as enemies who were pesky, uproarious and savage people, and offspring of the wild woman Salygorka. Russian folklore contains information on Finno-Ugric mythology, in which birds played a prominent role: the thrush, nightingale, skylark and woodpecker (Drozd, Solow, Skowrec and Dlatłowuja).

Nowadays, the Mordvins inhabit two Russian republics: Mordovia and Tatarstan. They speak the Mordvinic languages of Erzya and Moksha (main groups of Mordvins) of the Finno-Ugric language family, alongside Russian and Tatar. They cultivate traditional archaic religious beliefs: Erzya and Moksha, with some members of the ethnicity also being Orthodox Christian, Lutheran and Molokan (an offshoot of Orthodoxy). Inhabiting European Russia are other, loosely-integrated Finno-Ugric groups, the largest of which are the Mari and the Karelians. In the past, there were many other such groups, like the Teriukhans from the area of Nizhny Novgorod, the Karatayevs, the Merva, the Meshchena and others. Beyond Europe, Finno-Ugric people can be encountered in Siberia (Republic of Komi in Russia).

According to the latest statistics available to us, from 2002, the Mordvin population in Russia was 843,350, and in the Republic of Mordovia – 559,489, which accounts for 66.3% of the republic’s total population. The group’s population is in decline. Anthropologically, this is a very diverse group as its members often intermixed with their non-Mordvin neighbours like the Persians, Turks, Baltic peoples and Slavs.

Mordovian women’s costume

The Erzya women’s ceremonial costume consists of numerous pieces and was so complex that the process of getting dressed could take several hours, with assistance from 2 or 3 helpers. The foundation of the outfit was a floor-length collarless shirt – a *panar*, its everyday version made from hemp fibres and the ceremonial from linen. Next was a loose-fitting, flared canvas frock called a *rutsya* or *impanar*. Worn over the shirt was a

sleeveless thigh-length kaftan that was closely fitting and had a large number of ruffles on the back. In the spring and autumn, Erzya women wore a canvas kaftan called a *suman*, and in the winter – a shearling coat called an *op*. In the 19th century, an embroidered, decorative apron was incorporated in the Mordvin costume.



Fig. 1: Kaftan (Estonian National Museum, ENM B 3–4)

The traditional footwear was mainly bast shoes made from linden or elm bark fastened with hemp, linen, cotton or leather laces, the ceremonial version of which were multicoloured. These shoes were worn on bare feet or over canvas footwraps or woollen socks, the latter particularly in the ceremonial version. On holidays, fashionable young women wore shoes with somewhat higher leather uppers, densely layered folds on the calves and pointed tips. The surface of the shoe was lined with red Morocco leather with a butterfly-shaped ornament affixed with copper tacks at the heel. Such shoes were still commonly worn in the 1960s. Shoes with a smooth upper were worn by both sexes, but those with a folded upper were worn only by women. Also produced were leggings – originally woven with a chicken-bone needle. These had a geometric or black-and-white checked pattern. With the appearance of knitting needles in the 20th century, the Mordvins began to also produce woollen knee socks with heels (before the use of knitting needles, they were heelless). Being a foreign element, these socks never got a Mordvinic name. In the 1950s and 1960s, silk stockings became readily available and this also enjoyed great popularity. In the 1940s, the bast shoes became work shoes and they disappeared altogether in the 1960s. They were replaced by wellingtons and felt-lined gumboots, which started to appear in the 19th century.

Originally, clothes-making was the work of women, while the shoes were made by men. The clothing was made mainly from hemp (and occasionally linen) and wool. The Mordvins were famous in the neighbouring countries and beyond for their hemp production and their

excellent dying craftsmanship. As early as in the year 921, the traveller Ibn-Fodan mentioned these practices in his writings. By the 16th century, Mordvin hemp was being exported as far afield as England. Some scholars even suggest that the Germanic words *hemp* and *hamf* derive from the Mordvinic word *kantf* or *kant*. The ribbon used in shirt cuffs and hems was woven on a lath or in hand by two women working together. These archaic weaving methods disappeared between the 1920s and 1960s.

Holding a special place in the costume worn by Mordvin women was jewellery – beads, bracelets and rings. Worn on the ears were earrings with suspended silver coins or tokens, beads and puffs of goose down. The Mordvin costume contains cues relating to the Mordvins' contact with other cultures throughout their territorial movements, like metal ornaments that were archaisms from the Mongols, Scythians and Volga Bulgarians. The oldest element common to the entire Finno-Ugric group is the *sjulam* pin worn at the neckline of a women's blouse and other spiral-shaped broaches with bronze-age patterns. Moksha and Erzya ornaments began to diverge in the second millennium CE, with the most pronounced changes coming in the 14th century. Erzya pins were made from copper wire in the shape of an oval with fine chains and beads (including glass ones) and metal fringes.



Fig. 2: Erzya breastpin (Estonian National Museum, ENM B 189: 79)

The Moksha pin, meanwhile, while also made from copper, was triangular in shape, with beads, circles, bumps, bells and silver or copper coins or tokens.



Fig. 3: Moksha breastpin (Estonian National Museum, ENM A 559: 474)

The Moksha used geometric patterns in their jewellery, creating, for example, latticework neck bands, necklaces and collars from beads and buttons. In the 19th century, making their way into the Moksha costume were also collars and even capes made from ribbons sewn together and decorated with bows. The *kombonie* cape covering both the back and chest was a wedding ornament as well as a festive article worn by young women.

Occurring among the Erzya, meanwhile, was an ornament known as the *kolobka*, meaning silver bread loaf. It was much simpler than Moksha ornaments: beads (including glass ones) were strung on a piece of wire, bark or even cardboard with coins and metal tabs suspended from the bottom. In the region of Insar, girls and young women would wear two strings of black and white beads with one string of coins (tokens) up to the 1950s. One ornament that was specific to the Erzya was a woven ribbon for a crucifix. Sewn to them were colourful strings of beads, bells, amulets and coins. Attached would be up to three crucifixes made of iron or copper. Appearing in the 1960s was a version with white beads, shells and coins and a crucifix or round icon under mica glass. Erzya women also wore neck bands made of strips of textile decorated with coins and beads. Earrings and bracelets made of copper and silver did not stay in fashion. The variety of jewellery worn by the Mordvins distinguished these peoples from the other ethnicities inhabiting Russia.

Bridal wedding headgears in Mordva and in Macedonia

Calling for a separate discussion are Mordovian women's headdresses. The wearer's age and position in the family and society can be determined via this part of the wardrobe: they range from simple bonnets to tall, intricately decorated hats in the shape of a cylinder or pointed ones with strange and magical names: *snake's head (Kumbra)*, *horns (Syrot)*, *moon (Kov)*, *frog (Vatraksh)*, *hare's ear (Numolon pile)*, *spruce top (Kuz pria)*, *bird's eyes (Narmunen selminet)*, *stars (Teshtinet)*, etc. In the light of information in Russian *bylina* poems pointing to the magical role of the animal world in the beliefs of the Mordvins, it seems likely that such headdress forms may have been understood to bestow magical powers. Girls aged 16–17 wore flat and round ornamented caps with strings of beads or ribbons hanging down at the back, and with orange or green thread pompons attached at the sides. Young women also wore small kerchiefs pulled over the forehead with ornamented fronts. Unmarried women wove beads and hare's fur, copper combs, keys and thimbles on thread into their braids. After marriage, they would pass these ornaments down to their younger sisters. Adult women's headdresses were most often rectangular, covering the forehead and ears and with an elongated back. That part of the hat was called the *fmala pula*, which simply means tail. On the fringe or near the face were pompons made of down (goose or duck) or red fur. On the forehead they were decorated with shells, feathers or bulges. On the wedding day, the back of the bride's headdress was additionally bedecked with a fringe made from grass and paper flowers. For some time after the wedding, the bride would attach that fringe to an ordinary kerchief on feast days. This tradition persisted until the 1950s. In some regions, until the 1920s, women dressing for their wedding would also put on a *sorochka* or *kabluk* – an embroidered semi cylindrical headdress consisting of a front part, wings and a tail. Worn over the *sorochka* was a kerchief, though in the Starosajgorsk region the *sorochka* was put on over a mobcap. This was a ceremonial headdress. The everyday headdress was a soft mobcap, a *kokorka*, or a fez-like hat with a brim, a *kosinka*, made of red satin, attached to the forehead side of which was a piece of percale ornamented with sequins, beads, cord trim and pleated fabric, and sewn together with ribbons at the back. Colourful *kosinkas* were worn by women until the age of 35 to 40, after which they wore white ones. Worn by the Moksha was also a *kauzur* headband with ribbon or fabric trim and covered in tulle. Becoming commonplace in the late 19th century were factory-produced kerchiefs, colourful ones for young women and darker shades for older women. Moksha women tended to wear two kerchiefs – a white one beneath a colourful one tied like a turban. Appearing in the early 20th century were “French-style” kerchiefs made of silk; they were colourful, with floral patterns on a red or brown background and with a fringe. In the Teryukhan region, Mordvin women dressed in the Russian manner and wore raspberry-

coloured or red sateen kerchiefs on holidays. This headdress remained fashionable until the 1920s, when it was replaced with a woven shawl having golden flowers on a blue or red background. The abundance and diversity of women's headdresses could have resulted from the fact that young women were forbidden to go barefoot and have their head uncovered in the company of men, with the same applying to married women in the company of their father-in-law.

Barbara Bazielić, the best Polish researcher of European traditional costumes draws attention to the similarity, both formal and nomenclature, between the old elements of women's costumes of Finno-Ugric ethnic groups from the former USSR and women's outfit in Bulgaria and Macedonia. Bazielić focuses especially on the bride wedding headgears:

According to old beliefs, the forces of life are concentrated in the hair, so married women (...) protected their hair with appropriate coverings (...). In the Balkan countries, similarly to the Maryjts, Cheremis, Udmurts, Mordvins [Finno-Ugric groups – J.L-O], these headgears were both rectangular, square, triangle, shawl-shaped scarves, as well as long embroidered linen strips called <<sokaj>> (...)

(Bazielić 1997: 57–58).

Similarly, the *sokaj* headgear occurred in Mordva also with other names: “Just as <<shimaksh>> resembles the Macedonian <<sokaj>>, so <<szynaszowic>> corresponds to the local <<ubrusi>>” (Bazielić 1997: 58).

Macedonian researchers confirm the importance of women's wedding headgear in Macedonia: „The particularly outstanding headgears are <<sokaj>> and <<ubrusi>>. They are abundantly decorated with red, black or white fringes, as well as other ornaments, such as old coins, small beads, *monistra*, shells etc.” (Dodovska & Roganovic 1999: 10). They call this kind of headgear in Macedonia: „the oldest pieces representing archaic elements of apotropaic cult symbolism” (Dodovska & Roganovic 1999:10).

Depending on the region and local beliefs, a woman was obliged to wear it for a year after the wedding, until the birth of her first child or after that.

Magic aprons in Mordva and in Macedonia

The part of the Mordva costume with the greatest magical significance was the *pulai* (local names: *pulaj*, *pulagaj*, *pulaksh*, *pulokarks* – the word *pulo* meaning “tail”): a rear adornment which also signified the wearer's regional affiliation and material status. The *pulai* consisted of many fringes in black, red, blue or green, which were boiled in oil to make them rustle as the wearer walked. Also sewn onto the belt were pieces of canvas abundantly decorated with cowrie shells, copper buttons, metal discs and chains.



Fig. 4: Pulaj (Estonian National Museum, ENM B 2: 32)

The *pulai* was first put on by a young girl at the time of puberty and worn at all times, even during fieldwork, despite its considerable weight of up to several kilograms. It was not, however, put on the body of deceased women in the coffin. The *pulai* protected the wearer against evil forces, especially those that could bring infertility. The belief was that the evil force would be entangled in the fringes before reaching the body.



Fig. 5: Pulaj (Estonian National Museum, ENM B 2: 46)

Unfortunately, Bazielich doesn't mention the similarity between both Mordvins and Macedonian women aprons with fringes and doesn't point to the processes that led to the existence of such similarities in costumes in such distant parts of Europe. However, it should be assumed that aprons with fringes also had magical significance.

During the time of Macedonian costumes exhibition in State Ethnographic Museum in Warsaw in 2002,² curator Jelica Dodovska also mentioned the magical properties and social symbolism of these costume elements:

The right clothes were intended for the right period of life. When a young girl grew up, she put on clothes specific to her age and condition, which signaled that she was ready for marriage. The bride wore her extremely rich wedding outfit until the birth of her first child, and then carefully hid it. It was put into the woman's coffin after death so that she could meet her husband in the next world. Clothes had symbolic meaning and were sometimes given almost magical powers

(Dodovska 12–13.09.2002).

Let us add that among the Mordvins, festive clothes are also placed in the coffin. Though Erzya women today dress in the modern style, they often opt to be buried in the traditional costume so as to join their ancestors in the afterlife with dignity.

Until the early decades of the 20th century, in the territory of Macedonia there were over 70 different kinds of costumes. The reason for so many diverse costumes, particularly for women, is the geographic isolation of the ethnic areas, as well as the frequent migrations ethnic diversity of the population. The basic characteristic of traditional costumes is that they preserve many archaic elements, especially in western Macedonia. „The features that make traditional costumes magnificent are the embroidery, appliques, woven ornaments, adornment with fringes, fine metal thread – *srma*, and braids, as well as jewellery made of metal, breads and fruits of the nature” (Dodovska & Roganovic 1999: 9). Mainly from Bitola region to Debar region we can find fringes as an element of festival women's costumes. Similarity to the Mordovian costume is also found in the case of *skutacha* – a kind of bridal apron in the Ohrid region.

“Characteristics of women's folk clothing in this region were multi-coloured, various sizes and shapes aprons, decorated with fringes, trimmings, silver thread and thin, flat wires. It was complemented by woven or braided woolen or linen belts, some with dense fringes, often decorated with silver thread” (Dodovska & Roganovic 1999: 4).

The mystery of the similarity between the folk costume of the Mordovian and the Macedonian women is shed light by archaeological

² The exhibition: “In the Circle of Tradition. Folk Culture of Macedonia”, State Ethnographic Museum in Warsaw, 2002.

material because traces of aprons decorated with fringes we already found in archaeological material. Polish researcher Janina Przeworska interprets the decorations on women's figurines from the Early Stone Age in this way:

The so-called sex triangle on some figurines, both bone and clay (...) is more an image of an apron or an apron than such fantastically exaggerated <<gender characteristics>>. The edges of this apron are decorated with one or several rows of dots, which they probably represent fringes

(Przeworska 1951: 2).

Furthermore, Przeworska mentions that such aprons still exist, citing other archeologists: "... in Yugoslavia³, Romania⁴, the USSR. This is an example of the survival of one of the most primitive pieces of global clothing to this day" (Przeworska 1951: 3; Contenau 1937; Karutz 1926).

Therefore, similarity between Mordvinian, Macedonian, Romanian and Bulgarian costumes should not be considered as the geographical influences. If Przeworska's assumption is correct, the fringe ornaments may come from very ancient times:

The end of the Stone Age and the beginning of the Bronze Age was a period of development of weaving and tailoring tools, which allowed the creation of more complex costumes, elements of which have been preserved to this day. In the light of these data, the Neolithic wearable clothing was the prototype of clothing preserved to the modern times among the peasant class (...)

(Przeworska 1951: 52).

Further comparative research on the ethnography of these folk costumes and the archaeology of weaving and tailoring dating back to the Neolithic era may deepen our knowledge of the occurrence of these forms of clothing. Confirmation of their archaic provisions could show us elements of the so-called "long duration" in folk costume in Europe.

LITERATURE

Bazielich, B. 1997. "Stroje ludowe narodów europejskich, cz. II Stroje ludowe Europy Środkowej i Wschodniej". *Ethnologica*, 5. Wrocław: Wyd. UW.

Contenau, G. 1937. *La civilisation d'Assur et de Babylonie*. Paris: Bibliotheque Historique.

Dodovska, J. & T. Roganovic. 1999. *From the traditions of the past. Macedonia – ethnoculture and ethos*. Ministry of Culture of the Republic of Macedonia.

Dodovska, J. 2002. "Magiczne stroje. Czorapi, sokaj, skutacza, pojjas". *Gazeta Wyborcza*, 13–14.09.2002.

³ Contenau, G. 1937. "La civilisation d'Assur et de Babylonie". Paris: Bibliotheque Historique.

⁴ Karutz, R. 1926. *Die völker Europas*. Stuttgart: Franckh.

Justyna Laskowska-Otwinowska – *The oldest elements of women's...*

Karutz, R. 1926. *Die völker Europas*. Stuttgart: Franckh.

Laskowska-Otwinowska, J., K. Skóra & K. Tomasik. 2024. "Selected elements of Mordvin costume from the collections of the State Ethnographic Museum in Warsaw". *Journal of the Oriental Rug and Textile Society*. London: Spring.

Przeworska, J. 1951. *Przyczynek do historii ubiorów w młodszej epoce kamienia*. Sprawozdania Państwowego Muzeum Archeologicznego, t. IV, z. 1-2, Warszawa.

**НАЈСТАРИТЕ ЕЛЕМЕНТИ НА ЖЕНСКАТА НАРОДНА НОСИЈА ВО
ЕВРОПА НИЗ ПРИМЕРИ ОД РУСКИТЕ И МАКЕДОНСКИТЕ
НАРОДНИ НОСИИ**

Јустина Ласковска-Отвиновска
Независен истражувач, Варшава

Резиме

Статијата служи за да укаже на сличностите меѓу женската народна свадбена носија во угрофинските групи во денешна Русија, во однос на женската народна носија во Македонија. Авторот ја поставува тезата дека овие сличности не се резултат на географски влијанија, туку дека станува збор за архаизми од минатите епохи на историјата.

ВЛИЈАНИЕТО И УЛОГАТА НА ИЗВЕДУВАЧИТЕ (ПЕЈАЧИ И ИНСТРУМЕНТАЛИСТИ) НА АЛБАНСКАТА ТРАДИЦИОНАЛНА МУЗИКА СОГЛЕДАНА ВО АЛБАНСКИТЕ АНЕГДОТИ И МУДРИ ИЗРЕКИ

Бежим Рамадани

Факултет за музика, Универзитет во Тетово

Датум на прием: 15.1.2025

Апстракт: Овој труд ги истражува позицијата и улогата на пејачите и на инструменталистите во традиционалната музика на Албанците користејќи анегдоти и мудри изреки. Преку овие наративни елементи, во студијата сакаме да откриеме како пејачите и инструменталистите не биле само изведувачи на песни и на мелодии, туку и почитувани личности, кои играле клучна улога во чувањето и во пренесувањето на културните и на моралните вредности. Анегдотите и народните мудрости сведочат за случаи кога пејачите и инструменталистите, независно од нивниот надворешен изглед, стекнувале почитување и љубов од луѓето поради нивниот музички талент и поради способноста да влијаат на мислите и на емоциите на другите. Во трудот, исто така, се разгледува како пејачите и инструменталистите ги користеле моќта на зборот и мелодијата за посредување во конфликти и за промовирање на помирувањето и на хармонијата во своите заедници. Преку анегдоти и мудри изреки се истакнува дека улогата на пејачите и на инструменталистите ги надминува границите на обичната забава, трансформирајќи се во чувари и пренесувачи на културното наследство. Оваа студија фрла светлина врз значењето на овие личности кај Албанците и ја истакнува потребата од понатамошна документација и проучување, за културното наследство да се зачува и да се пренесе на идните генерации. На крајот, во трудот се смета дека анегдотите и мудрите изреки се моќни алатки за разбирање на влијанието на пејачите и на инструменталистите врз традиционалната музика на Албанците и за вреднување на нивната значајна улога во чувањето и негувањето на културниот идентитет.

Клучни зборови: традиција, пејачи, Албанци, народна музика, анегдоти и мудри изреки

Вовед

Уште од најстарите времиња, музиката била моќно средство за изразување на чувствата, за поврзување на луѓето и за влијание врз нивните емоции. Во грчката митологија, „фигурата на Орфеј ја симболизира извонредната сила на музиката. Со својата божествена лира, Орфеј не само што ги восхитувал луѓето туку и природата и животните, додека неговите песни биле толку трогателни што дури и боговите на подземниот свет дозволиле враќање на Евридика од царството на мртвите. Овој мит сведочи за трансформациската моќ на

музиката, која ги надминува границите меѓу животот и смртта“ (Рамадани 2021: 44–45).

Покрај митологијата, историјата нуди многубројни сведоштва за огромното влијание на музиката: „Да го спомнеме кралот Давид во *Библијата*, кој со звуците на својата харфа го смирувал вознемираниот дух на кралот Саул, враќајќи му ги неговата внатрешна хармонија и мирот“ (Рамадани 2021: 48). Овие примери, од митологијата и од историјата, докажуваат дека музиката не била само забава, туку и моќно средство за влијание врз човековиот дух и за создавање хармонија.

Во овој контекст, и носителите на традиционалната албанска музика – пејачите и инструменталистите – одиграле значајна улога во историјата, преку својата активност и преку своето влијание. Тие не биле само изведувачи на уметноста, туку и чувари на колективната меморија, кои, преку песните, ги пренесувале: традициите, емоциите и приказните на народот. Преку своите мелодии и текстови, тие влијаеле врз социјалниот и културниот живот, зајакнувајќи го единството, чувајќи го националниот идентитет и збогатувајќи го секојдневието.

Во оваа студија сакаме да ја истражime и да ја анализираме оваа посебна улога на пејачите и на инструменталистите на традиционалната албанска музика, преку анегдоти, цитати и мудри изреки, нудејќи подлабок преглед на нивното социјално и културно влијание. Преку овие анегдоти и сведоштва ќе се осветли фактот дека традиционалната музика отсекогаш претставувала повеќе од уметност – таа била средство за градење мостови меѓу срцата и средство за чување и за негување на духот на нацијата.

Значењето на традиционалната музика за албанската колективна меморија

Традиционалната музика има исклучително значење за секој народ и за секоја заедница, вклучувајќи ги и Албанците. Таа служи како моќно средство за чување и за негување на културниот идентитет и за пренесување на вредностите од генерација на генерација. Таа е огледало на: историјата, обичаите и на чувствата на албанскиот народ, поврзувајќи ги луѓето со нивното минато и со нивните културни корени. Традиционалната музика вклучува уникатни елементи на: јазикот, мелодијата и ритмот, кои се специфични за различни региони, кои ги изразуваат колективните чувства на љубов, гордост, болка и на надеж.

Традиционалната музика, исто така, има значајна социјална улога, собирајќи ја заедницата за време на важни настани, како: свадби, празници и други социјални ритуали, при што пејачите и инструменталистите играат клучна улога. Тие не само што го забавуваат народот, туку и пренесуваат важни морални и едукативни

пораки, помагајќи во чувањето и негувањето на хармонијата и на силните врски во заедницата.

Од друга страна, анегдотите и мудрите изреки се моќни алатки за анализа на улогата на пејачите и на инструменталистите кај Албанците. Преку овие приказни и мудри зборови се откриваат длабоки аспекти на влијанието што овие личности го имале врз својата заедница.

Анегдотите често опишуваат ситуации доживевани од пејачите и од инструменталистите, кои ја истакнуваат не само нивната музичка дарба, туку и нивната мудрост и способноста за влијание врз емоциите на луѓето и за пренесување важни социјални вредности.

Како јавни и како културни ликови, пејачите и инструменталистите имаат значаен придонес во заштитата и во промоцијата на традициите и на општествените вредности. Тие им даваат глас на: историјата, обичаите и на чувствата на народот преку својата уметност. Исто така, со своето присуство на свадби, национални празници и на други значајни обичаи и ритуали, тие влијаат врз формирањето и врз зајакнувањето на културниот идентитет. Нивните песни често содржат важни пораки за животот, моралот и за доблестите, кои помагаат во чувањето на општествените норми и во едукацијата на помладите генерации:

Во едно интервју, на прашањето, што би сакал да биде ако не станел поет, Дин Мехмети искрено одговорил: ‘пејач на оди’. Поетот и пејачот на оди, според него, прават, повеќе или помалку, иста работа: комуницираат со луѓето преку уметноста, ги едуцираат, ги забавуваат, ги утешуваат, им ја враќаат самодовербата

(Рамадани 2021: 138–139).

Традиционалната албанска музика има извонредна моќ за промовирање на помирувањето и на хармонијата во заедницата. Во многу случаи, музиката станува средство за надминување на конфликтите и за помагање на луѓето да го најдат патот до разбирањето и мирот. Преку песните, тие им пренесуваат на слушателите силни пораки за значењето на почитта и на солидарноста, на прошката и на хармонијата. Нивната музика, исто така, служи како обединувачка сила на различни семејни и национални прослави, зајакнувајќи ги општествените врски.

Пејачите и инструменталистите на традиционалната музика – симбол на трансформативната моќ во зајакнувањето на општествените вредности

Кај Албанците има голем број примери кога пејачите и инструменталистите длабоко влијаеле врз перцепцијата на луѓето преку својот талент и уметничките вештини. Еден таков пример се

пејачите, кои, преку своите песни, го привлекувале вниманието за теми како што се: љубовта кон татковината, чесноста, дарежливоста и храброста.

Постои една анегдота за моќната улога на пејачите и на инструменталистите на традиционалната музика во општеството. Пејачите и инструменталистите на традиционалната музика претставуваат голем авторитет меѓу Албанците. Ќе се повикам на една народна анегдота:

Токму на Ноќта Кадр во светиот месец Рамазан, познатиот рапсод Рам Блаца се појавил сосема ненадејно и без најава, во едно семејство верници. Кога ја слушнале веста за доаѓањето на почесниот гостин, луѓето од селото се собрале во големиот конак, а господарот на куќата му наредил на својот син да оди во дуќанот и да купи повеќе шишиња ракија за да може на здравувањето во чест на рапсодот да трае до зори: ‘Море татко, што зборуваш ти?’, му вратило момчето. ‘Вечерва е голема ноќ, света ноќ, а ти зборуваш за вино и за ракија.’ ‘Да, сине, во право си, но големата ноќ ќе дојде повторно следната година и многу други години, но Рам Блаца го имаме само вечерва и за ова мора да бидеме многу радосни и благодарни бидејќи оваа среќа не тропа на сечија врата...’

(Рамадани 2021: 138).

Во традиционалната албанска средина, пејачите и инструменталистите одиграле значајна улога како посредници во решавањето на конфликти и во градењето хармонија во заедницата. Преку својот музички талент, тие влијаеле врз смирувањето на тензиите и врз помирувањето на завојуваните страни. Во многу случаи, нивната музика и текстовите на песните служеле како мостови, кои ги поврзуваат срцата и ја смируваат душата, поттикнувајќи прошка и потсетувајќи на вредноста на животот, единството и човечката љубов:

Во едно планинско село во околината на Гостивар, две завојувани семејства, кои биле во непријателство со години, биле повикани од постарите членови на заедницата во машката одаја за да се помират. Меѓу другите, постарите и влијателните луѓе од селото ги повикале познатите музичари Салах Шабани и Ризван Синани да свират на своите кавали. Тешката тишина преовладувала сè додека првите звуци од кавалот не почнале да се шират низ просторијата. Тоа била позната, стара мелодија, која некогаш ги придружувала свадбите и веселбите. Еден од мажите бил длабоко трогнат: ‘Оваа песна нè потсетува на времето кога бевме пријатели,’ рекол тој со солзи во очите. Другиот станал полека и му подал рака, велејќи: ‘Да го оставиме минатото зад нас’. Во тој момент, непријателството завршило. Салах Шабани, потсетувајќи се на овој настан, изјавил: ‘Звуците на кавалите проговорија таму каде што зборовите замолкнаа’. Таа ноќ остана како

Беким Рамадани – *Влијанието и улогата на изведувачите...*

сведоштво за моќта на музиката, која ги стои непријателствата и го врати мирот.¹

Кај Албанците, инструменталистите и пејачите на народната музика често биле доживувани како исклучителни личности, митизирани поради нивната улога во зачувувањето и во збогатувањето на националната култура.

Ова значително влијание се рефлектирало и во практиката на именување на децата, при што родителите често им давале имиња на своите синови според имињата на некои познати пејачи, како начин да му се оддаде чест на уметникот и да се изрази надеж дека детето ќе ги наследи неговите доблести како што се: талентот, храброста и блиската поврзаност со традицијата. Митизацијата на овие личности ги трансформирала пејачите не само во уметници, туку и во модели на идентитет, оставајќи длабоко влијание врз културниот и социјалниот живот.

Носителите на традиционалната музика во општеството „уживаат една посебна почит. Нивниот авторитет и позицијата во општеството се заслужени. Посебни симпатии уживаат и кај женската популација“² (Рамадани 2017: 57).

„Ги сметале за големи луѓе, силни, убави, храбри и така натаму. Со еден збор, им ги припишувале сите атрибути на идеален маж“³ (Munishi 1987: 38).

Пример за влијанието на музиката врз животот и врз емоциите

Песната со наслов „Збор ти имам дадено“ („Besën ta kam dhanë“)³ раскажува вистинска приказна за овчарот Адем Мемети⁴ од селото

¹ Од интервјуто со Салах Шабани (9.2.1947 – 30.11.2024), реализирано во болницата во Гостивар, на 15.6.2024.

² Чифтелија – дрво од дуд, / ги развеселува сите луѓе, / чифтелија – дрво од смоква, / ги развеселува сите, сите вљубени, / чифтелијата стои во сандакот, / ги остави девојките и без вечера, / чифтелијата стои потпрена, / ги остави девојките без сон, / чифтелијо, нека ти се скине жицата, / ги фати девојките за половината (*Telegraf* 2013).

³ „Кога ти го слушнав кавалот, момче, / многу плачев, / излегов во дворот и почнав да пеам. / Гласот се издигнуваше од карпата Филџан, / ми го зеде умот, ме направи збунета. / Со солзи ја исправ марамата, / зашто на друго место ме бараат. / Ја ставив капата на рамото, / ја покрив главата, / да не ме види мајка ми, на татко ми ќе му каже. / Секој ден доаѓаа посредници по мене, / но јас ти го дадов мојот збор, момче, / и никој друг не сакам. / О моја љубов, / не се лути, / излези со мене, ќе те земам веднаш!“

⁴ Ајри Исмани сведочи дека, во 50-тите години на XX век, Адем Мемети снимил за Радио Скопје една инструментална композиција со наслов „Мелодијата на овците“. Оваа мелодија се емитувала во текот на многу

Ѓермо (Тетовско). Адем бил познат како мајстор на шупелката, и покрај тоа што имал искривен грб, тој ја избрал најубавата девојка од семејството Вешала за своја љубена. Еден ден, додека врнело силен дожд, двајца други овчари му поставиле еден услов, велејќи: „Кај каменот Филџан свири на кавалот додека врне дожд. Ако твојата љубена излезе да ја слушне твојата мелодија, секој од нас ќе ти даде по една овца. Ако не излезе, ти ќе ни дадеш по една овца“. Адем се качил на каменот Филџан и почнал да ја свири на кавалот најубавата мелодија што ја знаел. Љубената излегла со чадор и ја слушала мелодијата докрај, плачејќи, бидејќи нејзините родители не се согласувале таа да се омажи за него, иако родителите на Адем ја барале нејзината рака веќе две години.⁵ Адем ги освоил овците, а по кратко време ја грабнал љубената. Тие живееле заедно повеќе од осумдесет години. Оваа приказна е доказ за вистинската љубов и за одлучноста на Адем да ја освои љубената⁶ (Ramadani & Hysuka 2024: 237–239).

години на единствениот радиоетер на албански јазик во тогашна Македонија станувајќи значаен елемент на албанската музичка култура во Регионот (Ramadani & Hysuka 2024: 237).

⁵ „Тука накратко истакнуваме како народните инструменталисти, со својата дарба, чувствителноста, лиричноста, темпераментот и со креативната способност, знаат да ги изразат чувствата и мислите, огнот на срцето или, како што би рекле, пламенот на душата, преку музичките инструменти. Значењето на народните легенди што ја слават изразната моќ на инструменталната музика и нејзиното влијание врз животот на луѓето, па дури и врз животните и растенијата, е непроценливо. Подеднакво се значајни легендите кои ја истакнуваат способноста на народот да го разбере ‘говорот’ на музичките звуци (како, на пример, легендата за флејтата на Тана)“ (Sokoli & Miso 1991: 12).

⁶ Оваа песна има многу слични елементи со „Песната на Тана“, како што се нарекува во јужните делови, или „Плачот на овчарката“, позната во Косово, каде што комуникативната сила на музичкиот инструмент помага во решавањето на драматични ситуации: „Во центарот на баладата стои универзалниот мотив на митот за музиката, за нејзиниот култ како уметност што ги изразува духовните страсти на човекот, љубовта, болката, радоста и веселбата, но и како посебна порака со информации во клучни моменти од неговиот живот. За древноста на овој мотив доволно е да се спомене она што е кажано за митскиот херој од Тракија, Орфеј; додека за неговото распространување доволно е да се забележи дека ваква тематика е присутна во фолклорот на многу народи. Митизацијата на музиката – магичната сила на песната, плачот и музичките инструменти воопшто, кои ‘ги привлекуваат птиците и дивите животни, ѕвездите, месечината, самовилите и другите митски суштества за да ги слушаат’; ‘што ја смируваат болката, ги лекуваат раните и болестите’ – има широко значење во нашиот народен литературен контекст“ (Naxhihasani 1989: 3–4).

Анегдота за влијанието на песната во руралната средина

Во следната анегдота се зборува за силата и за влијанието на уметноста на песната врз емоциите и врз вниманието на луѓето, особено во една рурална средина, каде што песната не само што ги забавува луѓето, туку и го прекинува секојдневниот ритам. Шахирот Мертезан Бајрами (од кичевскиот крај), познат под прекарот Таке, раскажува за еден впечатлив настан, предизвикан од неговата песна врз женската публика во неговото село:

Јас сум низок, со неразвиено тело, грд, ваков каков што ме гледате, но еден ден, додека ги пасев овците, почнав да пеам. На една нива, некоја стара жена ја обработуваше нивата заедно со две млади девојки, кои, штом ја слушнаа мојата песна, ја прекинаа работата и со мотиките в раце се свртеа кон мене, покажувајќи знаци на голема импресија. Старата жена, налутена поради тоа што работата ѝ беше прекината, ми рече: „Синко, те молам, прекини ја таа проклета песна, бидејќи девојчињата ми ги остави без работа“, а јас ѝ возвратив: „Не, мори бабо, нема да ја запрам, сè додека не ја привршам!“

(Рамадани 2017: 57).

Оваа анегдота го истакнува значењето на музиката како средство што внесува магија во секојдневниот живот, привлекува внимание и создава незаборавни моменти. Во руралните средини, каде што животот често е поврзан со работата и со ритамот на природата, песната станува прозорец кон нешто возвишено и посебно.

Лековитата моќ на народната музика

За тоа дека народните мелодии претставуваат лек/балсам за душата, односно како доказ за таа лековита моќ на музиката, може да послужи трогателната приказна за една девојка од едно шарпланинско село, којашто страдала од тешко душевно и нервно заболување. Ретки мигови на спокојство доживувала само додека ги слушала песните на браќата Јашар и Идајет Сејдиу, коишто се познати по нивниот извонреден уметнички талент. Нејзиното семејство, очајно да ја види мирна и среќна, брзало да го купи секој нов албум на браќата Сејдиу, чии песни биле исполнети со мелодија и со чиста уметност.

Секојпат кога нивниот глас одекнувал во домот, девојката, која инаку се однесувала како луда и претставувала предизвик за сите, доживувала неверојатна трансформација. Нејзиното однесување станувало нежно и мирно, зборовите ѝ добивале призивок на учтивост, а нејзиното срце изгледало како да се исполнува со надеж и со радост. Изгледало како песните на браќата Сејдиу да ја осветлуваат нејзината душа, давајќи ѝ сила да се соочи со темнината што ја беше обзела.

По многу години, благодарейќи на ова несвесно музичко лечење, девојката не само што го пронашла спокојството, туку и целосно

оздравела. Денес живее надвор од родната земја, среќна и интегрирана во тамошното секојдневие. Но, нејзината врска со песните на браќата Сејдиу никогаш не се прекинала. Преку платформата „Јутјуб“ и нивните неделни емисии „Од традицијата“ на ТВ Топ естрада, таа останува поврзана со уметноста, која ѝ подари нов живот.⁷

Оваа приказна не потсетува дека народната музика не е само форма на забава, туку и света сила што ја лекува душата и ги допира срцата. Слаткиот и длабок глас на браќата Сејдиу е жив доказ дека уметноста има моќ да ја врати надежта и да го промени животот. За оваа девојка и за многу други, нивните песни се повеќе од мелодии – тие се живот, светлина и спасение.

Постојат многу анегдоти што рефлектираат посебна животна филозофија, каде што музиката е духовна храна што носи среќа, љубов и почит. Таква е и приказната за големиот мајстор на кларинет Абдула Ислами-Дуле (193? – 198?) од Охрид, кој преку својата искрена работа, уметничкиот талент и оригиналноста на идеите, активно учествувал во развојот на чалгиската музика, грижејќи се за чувањето на нејзината оригиналност и автентичност.

Тој се истакнувал со убедлив настап, исполнет со атракции и сценски движења, секогаш чувајќи го карактерот на музичкото дело, но додавајќи му го мирисот на сопствената душа, создавајќи на тој начин нова атмосфера. За секој којшто добро свирел на кларинет, луѓето велеле: „Свири како Дуле“.⁸

Во Охрид кружи една изрека: „Од кал беше, името Дуле го носеше“ (Охрид 2013) – човек скроман, полн со музикалност, полн со дарожливост. Неговиот дом бил претворен во посебен конак, каде што секоја вечер одекнувала музика.

Кога блиските го прашувале: „Што ќе им послужиш на големиот број гости што си ги поканил? Знаеш дека ќе треба многу храна и многу пиене, бидејќи тие пријатели и другари што ќе останат до утро треба да бидат почестени со многу внимание, со многу почит и љубов“, тој кратко и јасно одговарал: „Ќе ги почестам со музика“ (Рамадани 2024).

Влијанието на народната музика врз емоциите и врз социјалните односи во традиционалното општество

Во текот на периодот од 1950 до 1980 година, албанската народна музика не само што служела како извор за забава и за инспирација, туку честопати ги разоткривала и социјалните и

⁷ Од интервјуто со Јашар Сејдиу (4.6.1955–), реализирано во „Ресторан Лаунц НОЕЛ“, Тетово, на 15.11.2024.

⁸ Народните изрази како „Свират како Дуле“ и „Од кал беше, името Дуле го носеше“, ја истакнуваат извонредната улога што тој ја имал во заедницата, претворајќи се во иконишна фигура на чалгиската музика.

психолошките тензии во традиционалните семејства. Еден таков случај е влијанието на мелодичниот глас и емотивните изведби на пејачите што тогаш биле актуелни, кои длабоко ги допирале срцата на слушателите.

Жените, слушајќи ги песните преку радиоприемниците во тоа време, често изразуваале восхит со спонтани фрази како: „Да ти го јадам гласот“, што претставувало израз на љубов и на почит кон уметникот. Но, во едно општество, каде што љубомората и чувството на машка гордост биле нагласени, овие изјави честопати се толкувале погрешно од страна на мажите. Таквите реакции понекогаш доведувале до крајности како кршење на радиоприемникот или, во ретки случаи, дури и до нарушување на брачните односи.

За некои мажи, во тоа време, ваквите изјави се сметале како закана за нивното достоинство, што сведочи за предизвиците во комуникацијата и за родовите односи во традиционалниот контекст. Овој феномен го илустрира извонредното влијание што го имале пејачите на народна музика во секојдневниот живот и нивната улога во создавањето емотивен простор, често погрешно разбрани од патријархалното општество.

Мудри изреки што ја илустрираат важноста на традиционалната музика и на музичките личности

Традиционалната албанска музика и изведувачите кои ја одржуваат жива, се отсликани преку мудри изреки на албански јазик, кои се пренесувале низ генерациите, истакнувајќи ја нивната важност и нивното влијание врз социјалниот и врз културниот живот. Овие изреки честопати пренесуваат длабоки вредности и го опишуваат значењето на пејачите и на инструменталистите, како чувари на културата и како посредници во секојдневниот живот. Некои такви мудри изреки се:

Гласот на песнаџа ѓи зајвора раниџе на душаџа.

Оваа изрека ја илустрира моќта на музиката за олеснување на болките и за лекување на душата. Таа ја вреднува традиционалната песна како средство за смирување и за помирување, што на луѓето им дава сила и утеха во тешки времиња.

Песнаџа не џознава ѓраници; џаа џреминува од едно срце во друџо.

Оваа изрека го нагласува силното влијание на традиционалната музика, која ги поврзува луѓето без разлика на растојанието или на поделбите. Таа покажува како пејачите и нивната музика имаат способност да ги надминат разликите и да создадат силни врски меѓу луѓето.

Мелодијата љо обединува она што зборови не може.

Оваа поговорка ја истакнува моќта на музиката да создава врски и да донесува единство, дури и кога зборовите се немоќни. Таа ја нагласува умешноста на инструменталистите и на пејачите да допрат до најдлабоките човекови чувства, надминувајќи ги границите што ги создаваат зборовите.

Песната на мудроста и љубовта никога не старее.

Оваа изрека ја опишува бесмртноста на традиционалната музика, истакнувајќи дека песните, кои пренесуваат длабоки вредности и искрени чувства, се вечни. Таа ги слави пејачите како личности, кои придонесуваат за трајно опстојување на албанската култура.

Пејачот е како силен дрво чии корени се прошеѓаат длабоко во почвата на традицијата.

Оваа изрека ја илустрира врската на пејачите со наследството и со културата на нивната земја. Пејачот претставува стабилна личност, која ги одржува вредностите и обичаите на народот преку својата музика, станувајќи извор на гордост за заедницата.

Народниот пејач е жива архива.

Оваа изрека го нагласува фактот дека народните пејачи често чуваат и пренесуваат приказни, настани и важни пораки преку песната, правејќи ја музиката форма на чување на колективната меморија.

Пењето не познава години.⁹

Оваа изрека го одразува универзалниот карактер на народната песна, која ги поврзува сите генерации, одржувајќи ги живи емоциите и страста, без разлика на возраста.

Кој љее, зло не мисли.¹⁰

Оваа изрека ја нагласува моќта на песната да ги оттргне злите мисли и да донесе хармонија и духовен мир, дејствувајќи како средство за емоционално и духовно прочистување.

Овие мудри изреки не само што ги илустрираат важноста на традиционалната албанска музика и улогата на музичките личности туку, исто така, оддаваат почит кон нивното длабоко влијание врз општеството. Преку овие изреки, албанскиот народ покажува дека музиката е повеќе од забава; таа е мост што поврзува, средство за лекување и симбол на идентитетот и на националната гордост.

⁹ Llubani 2003.

¹⁰ Ramadani 2011: 6.

Благослови и пофалби за носителите на народната песна

Жив доказ за незаменливата улога на народната музика во животот и во секојдневието на луѓето се множеството и разновидноста на изразите на благодарност и на длабока почит што публиката спонтано им ги упатува на пејачите и на инструменталните изведувачи на народна музика:

„Кога пееше тој, четири ламби гаснеше“ (Munishi 1987: 47) – оваа метафора ги пренесува исклучителната сила и влијанието на пејачот врз емоциите и врз атмосферата што ја создава тој околу себе.

„Често, за време на собирарите и на вечерните дружења, домаќинот или старешината на куќата изјавувал дека ќе остане незадоволен ако, пејачите, со својата изведба, песната и моќта на гласот, не успеат да го угасат пламенот на ламбата што висела на ѕидот“ (Рамадани 2019: 260). Ова сугерира дека гласот и изведбата биле толку силни и емотивни, што изгледало како да ги маѓепсуваат дури и ламбите.

Некој можеби ќе рече: „Кога пејачот го крева гласот, тоа не го прави за себе, туку за сите гласови што не можат да зборуваат“.

Постојат многу изрази кои ги одразуваат љубовта, почитта и силната емоционална врска што се создава меѓу уметниците и слушателите: „Да ти се позлатат прстите!“, „Да ти се позлати устата!“, „Да ти пее срцето!“, „Да имаш здравје и берикет!“, „Пеј засекогаш!“, „Ни ги излекувајте срцата!“, „Бог да те чува!“, „Да имаш здравје и долг живот!“ – овие изрази носат духовна и социјална димензија, при што на уметникот се гледа како на извор на благослов за заедницата и како на мост меѓу генерациите.

„Песната ја прави бесмртна душата што ја чувствува, не зборот што се кажува.“

Изразите како: „Да ти пее срцето!“ и „Ни ги излекувајте срцата!“, покажуваат дека музиката на овие уметници служи како лек за душата, додека изразите: „Да имаш здравје и берикет!“ и „Бог да те чува!“, ја пренесуваат желбата за благосостојба и за уметничка долговечност.

Култура на длабока почит кон носителите на радоста

Во сите овие изрази се чувствуваат не само моменталните емоции, туку и длабоко вкоренетата култура на почит кон оние што ја шират радоста, што ги допираат срцата и го чуваат духовниот идентитет на народот.

Народ што не ѝе е народ што заборава.

Оваа мисла потсетува на значењето на музиката како чувар на колективната меморија и на душата на еден народ. Уметниците, преку својата уметност, не само што обезбедуваат радост и емоции, туку и ги

одржуваат живи вредностите и традициите што го обликуваат идентитетот на заедницата.

Пејачите и инструменталистите коишто ја негуваат традиционалната музика, одиграле незаменлива улога во чувањето и во заштитата на културното наследство. Тие се носители на традициите, одржувајќи ги во живот песните што им раскажуваат стари приказни, легенди и обичаи на народот. Преку нивната уметност се пренесуваат песни што ги опишуваат животот и чувствата на луѓето – од епски и лирски песни, до свадбарски песни и празнични мелодии.

Освен чувањето на песните, пејачите и инструменталистите придонесуваат и за заштита и за промоција на традиционалните инструменти, како што се: чифтелијата, гуслата, кавалот, шупелката, тапанот и други. Преку учеството на фестивали и на културни настани, како во земјата, така и во странство, тие ја ширеле традиционалната музика, претставувајќи го културното наследство на пошироката сцена.

На овој начин, пејачите и инструменталистите од областа на традиционалната музика, станале чувари на албанското културно наследство, негувајќи ја не само музиката, туку и чувствата, вредностите и спомените што ги претставува таа.

Традиционалната музика има значајна улога во образованието и во формирањето на културната свест кај младите генерации на Албанците. Традиционалните песни често содржат теми и пораки што помагаат во моралното и во социјалното воспитување на младите. Преку нив се пренесуваат вредностите, какви што се: почитта кон семејството, љубовта кон татковината, чесноста, дарежливоста и храброста. Овие песни служат како неформална „учебна програма“, што пренесува значајни животни пораки и ги учи младите на суштинските вредности на животот. Во овој свет на глобализација, која е сè поизразена, традиционалната музика останува моќно средство за едукација на младите за важноста на чувањето и на негувањето на културниот идентитет. Во овој процес, особено важна улога имаат носителите на оваа традиција, чии траги тешко се бришат благодарейќи на: настаните, приказните, анегдотите и на мудрите изреки што ги пренесуваат тие. Преку нивното дејствување, традиционалната музика останува жива, претворајќи се во траен симбол на културниот идентитет и во гордост на еден народ.

Заклучоци и препораки

Може да се заклучи дека анализата на позицијата и на улогата на пејачите и на инструменталните изведувачи на албанска традиционална музика, ја истакнува нивната извонредна важност во чувањето и во пренесувањето на културното наследство. Анегдотите и мудрите изреки поврзани со овие уметници ги илустрираат

почитувањето и восхитот што ги уживаат, како и силата на нивната музика што влијае врз мислите и врз емоциите на луѓето.

Пејачите и инструменталистите не се само изведувачи, туку и личности, кои пренесуваат пораки на помирување и на солидарност во време на конфликти, создавајќи силно чувство на заедништво и на хармонија. Во овој труд се истакнува потребата, пејачите и инструменталистите од областа на традиционалната музика, да бидат ценети, не само поради нивниот музички талент, туку и поради нивната значајна улога во: чувањето, негувањето и во збогатувањето на албанската култура.

Документирањето на анегдотите и на мудрите изреки, поврзани со пејачите и со инструменталните изведувачи на традиционалната музика, има огромна важност за чувањето и за негувањето на културното наследство. Овие наративни елементи претставуваат живо сведоштво за тоа како музиката влијаела врз албанската заедница и како пејачите биле ценети како личности со влијание и со мудрост.

Потребата од понатамошно документирање претставува повик за собирање и за зачувување на овие анегдоти и мудри изреки, за да станат дел од архивите во културата и да се користат како едукативни и инспиративни ресурси.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Рамадани, Б. 2024. „Албанската каба во Република Македонија: наследството на кларинетистите и негувањето на традиционалната музичка форма“. Струшка музичка есен. Струга.

Рамадани, Б. 2017. „Кон музичките карактеристики на машкото двогласно пеење во Кичевско“. *Музика – Списание за музичка култура*, год. XX, бр. 23, 51–58.

Рамадани, Б. 2019. *Традиционалната музичка култура на Албанците од Долни Полог*. Тетово: БИР.

Рамадани, Б. 2021. *Медијација за мојата уметност*. Тетово: БИР.

Латинични изданија

Naxhihasani, Q. 1989. “Balada e Tanës dhe disa përkime të saj ballkanike”. *Çështje të folklorit shqiptar*, 4, 3–50.

Llubani, M. 2003. *Nuk ka moshë kur këndon*. Tiranë: Artes.

Munishi, R. 1987. *Këngët malësorçe shqiptare*. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës.

Ramadani, B. & H. Hysuka. 2024. *Ajri Ismani dhe dëshmia e jetës së tij në krijimtarinë folklorike*. Tetovë: BIR.

Ramadani, B. 2011. *Kush këndon, keq s'mendon*. Tetovë: Qendra kulturore informative – Shkup.

Sokoli, R. & P. Miso. 1991. *Veglat muzikore të popullit shqiptar*. Tiranë: ASHRPSSH, Instituti i kulturës popullore.

Сајтографија

“Ohrid, M. 2013”, <https://is.gd/rlNpH3> [Пристапено на 15.1.2024].

“Telegraf 2013”, <https://is.gd/1MD1AW> [Пристапено на 7.12.2024].

THE ROLE AND THE INFLUENCE OF PERFORMERS (SINGERS AND INSTRUMENTALISTS) OF THE ALBANIAN TRADITIONAL MUSIC AS SEEN THROUGH ALBANIAN ANECDOTES AND WISE SAYINGS

Bekim Ramadani
The University of Tetovo

Summary

This paper examines the role and the influence of performers (singers and instrumentalists) of the Albanian traditional music as seen through Albanian anecdotes and wise sayings. It argues that these musicians were not merely performers but key cultural figures who played a crucial role in preserving and transmitting values, history, and traditions. By analyzing these narrative elements, the research highlights the deep respect and admiration these artists received, not only for their musical talent but also for their ability to influence social cohesion, emotional expression, and conflict resolution.

The study explores the role of traditional music as a unifying force in Albanian communities, contributing to the preservation of collective memory and the reinforcement of cultural identity. Through anecdotes and historical accounts, it illustrates how singers and instrumentalists acted as mediators, educators, and custodians of national heritage. Their music was not only a form of artistic expression but also a means of fostering reconciliation, emotional healing, and social solidarity. Furthermore, the research underscores the transformative power of traditional music in shaping perceptions and social relationships, as well as its therapeutic impact on individuals.

Anecdotes and wise sayings attest to the high status of traditional musicians and their influence beyond mere entertainment. Their presence at weddings, festivities, and social gatherings served not only as a source of joy but also as a vehicle for moral education and the transmission of folk wisdom. The study also discusses the symbolic role of these musicians in the mythologization of national identity, as reflected in expressions of admiration, the naming of children after renowned singers, and the blessings directed toward them.

The study concludes by emphasizing the urgent need for further documentation and research on the narratives surrounding traditional Albanian musicians. These oral traditions provide valuable insights into the cultural and historical significance of music within the community and should be preserved as an essential part of the nation’s intangible heritage. Ultimately, the research affirms that traditional singers and instrumentalists were more than entertainers – they were cultural custodians, healers of the soul, and pillars of social unity, whose legacy remains deeply embedded in Albanian cultural identity.

РОДНИНИТЕ, ПРИЈАТЕЛИТЕ И СОСЕДИТЕ КАКО ТЕМА ВО КРАТКИТЕ ИЗРЕКИ ОД СТРУМИЦА И ОД СТРУМИЧКО

Иван Котев

Независен истражувач, Струмица

Датум на прием: 31.1.2025

Апстракт: Народните пословици, поговорки и изреки, како едни од најстарите форми на изразување и како кратки жанрови е вистински каледоскоп на човечкиот живот и на општеството воопшто. Тие, во буквална смисла на зборот, се вгнездени во сите други фолклорни творби, како што се: песните, приказните, обредите и се украс, но и суштина на говорот. Тие се трезор на јазичното богатство на народот и го чуваат тоа богатство од иконот до денес. Во нив е одразен севкупниот живот на народот во секој поглед. Тие се вечност. Како битни општествено-политички, социјални, социолошки, економски, па и урбани категории, роднините, пријателите и соседите (комшиите) нашле одраз токму во овие кратки форми на изразување.

Клучни зборови: роднини, пријатели, соседи (комшии), народ, пословици и поговорки

Роднинијѝе и кумшииѝе Госѝоѝ ни и дава, ѝријѝељѝо сами си и бирѝе

Народна пословица

Изборот на оваа тема не е случаен. Во овој миг гледаме што се случува во светот, колку крв се пролеа и сè уште се пролева меѓу соседни, па и меѓу братски народи. *Злоѝо никоѝаш не сѝе*, рекол народниот мудрец. И за таа вечна вистина, потврда, и тоа речита, е денешниот миг, дури и во светски размери. Тоа го наведуваме само како илустрација на една сушност која живее во фолклорните творби и што беше решавачки момент да се определиме за оваа тема.

Во нашето педесет и петгодишно собирачко искуство собравме и објавивме импозантен број од овие фолклорни творби. Им нема крај. Тие жилаво опстојуваат и се адаптираат на мигот, сочувувајќи ја древната порака за генерациите кои доаѓаат, и како аманет, и како поука, оти никој не може да го оспори дидактичкото значење на поговорките и пословиците.

Родниниѝе се општествена група која ја сочинуваат сите поединци кои потекнуваат од заеднички предок, па, според тоа, се во меѓусебно сродство, односно крвна врска. Не се апострофира залудно изреката *Крвѝа не е вода*.

Кој сè се смета за роднина, зависи и тесно е поврзано со сфаќањето на одредени заедници. Има случаи, сродството по крв да се изедначува со врски настанати со граѓански или законски акти, како што е посвојувањето, народните сфаќања за духовните сродства како

што се кумството, побратимството или посестримството, сродства што толку често ги среќаваме во сите фолклорни творби.

Јачината на роднинската поврзаност се рефлектира различно – од силни роднински врски, до слаби роднински чувства, нешто што зависи од повеќе фактори, за што, како последица имаме манифестирање на низа негативни појави, како што е инцестот, па дури и меѓусебни крвави пресметки внатре во фамилијата (Lukić & Pečujlić 1982: 553).

Најдлабока е врската меѓу децата и родителите. Во паремиите се одразени односите меѓу родителите, меѓу родителите и децата, односите меѓу децата, како и другите членови на фамилијата, како основна клетка на општеството: *Деца имаш ле, крила имаш*. Култот кон децата кај нашиот народ е на завидно ниво: *Брак без деца, ден без с'нице*, ќе рече нашиот мудрец. И навистина, децата се суштина и цел на бракот. Тие ја зацврстуваат брачната врска. Дури и повеќе: ја раскрилуваат, ѝ даваат крилја: *Деца имаш ле, крила имаш*. Според сфаќањето на нашиот народ, *Децаиџа се анџелчиња*. Тие вдахнуваат љубов, верба, надеж, навестуваат подобро утре, сигурна иднина и старост. *Децаиџа се благослов*. Или: *Децаиџа се радос на куќаиџа*. Дури и во светски размери: *Децаиџа се украс на свештоиџ*. Затоа младите постојано го слушале благословот: *Секое леиџенце-деиџенце*. Присутно било и сфаќањето според кое *Пари и деца никогаиш досиџа*. Оти, *Едно деиџе, ич деиџе*. Децата треба да се раѓаат додека родителите се во напонот на силата, млади, оти, *Позно деиџе, рано сираче*. (Ако родителите се во години, не можат да го изгледаат детето).

Длабоко во душата, во свеста на нашиот народ е вкоренета желбата за машки пород, за син, како наследник на добрата и продолжувач на семејната лоза. Според нашиот човек, *Син ти е за тиџебе, ќеркаиџа за друџи*. Оттука и поговорката: *Женско чедо, чужда среа*. Бројни се примерите и денеска во семејството да се изродат повеќе ќерки додека не се роди син, па дури има и непријатни ситуации. Од таму поговорката: *Скиснал, божем му се родило женско деиџе*. Повеќе се апострофира синот не само во однос на ќерката, туку и во однос на другите сродници: *Син к'тиџу иџилин-ду амин; зей к'тиџу мей, ду обейџ*. Или: *С'с зей-ду илџей; с'с син-ду амин*. Со тек на времето овие сфаќања полека, но сигурно се менуваат, па ја среќаваме поговорката: *Давам два сина за една ќерка*. (Исказ на мајка која била запоставена од синовите). Или: *Женскоиџо деиџе цел век е тиџвоа, а машкоиџо дур' да џо женеш*. Дури и повеќе: *Кој нема ќерка, тиџај е ноџо сиромџх*.

Децата треба да се чуваат, да се гледаат, да им се всадува љубов. *Родџ ле се, мора да се џуља*. Треба да се внимава на нив, оти *Децаиџа са малџнки, ама иџраваиџ џолџми бели*. Не е доволно само чувањето од родителите и од другите членови на семејството, *Децаиџа тиџребало и Госиџод да џи чува*. Оти *Имаш ле деца, имаш и џриџи*. Постојано треба да се внимава на формирањето на детската личност, на однесувањето,

на карактерот. Некогаш фамилиите биле многудетни, па било многу битно децата да бидат послушни и мирни, а не разгалени и немирни. Со право народниот гениј ќе каже: *М'лечко деџе џледане – ѝрне вршџене*. Треба многу трпение и такт, џубов и посветеност затоа што детето не треба да се остави само, оти: *Маленко-џалено; џолемо-лудо*. Ќе ја слушнеме и изреката: *Галџно деџе, шуџлиф урџх*. Во таа смисла и изреката: *М'ленки деџа, м'ленка беџа; џулџми деџа, џулџма беџа*. Или: *М'лечки деџа, м'лечки џриџи; џулџми деџа, џулџми џриџи*. Кога децата се воспитани добро, ако се мирни, ќе биде в ред. *Ако а чеџаџџа бесна, каџиџџа е џесна*. Без работа нема опстанок, но детето се става и пред работата: *Рабоџа, рабоџа, ама најџрво деџи џо*.

Народниот мудрец укажува и на бракот, како зачеток на идното семејство. Тој ја акцентира жената како столб на фамилијата: *Без жена, без куќа*. Затоа треба да се внимава кога го избираме брачниот другар, оти *Женидбаџа не е за еден ден*. Особено е потенцирана улогата и функцијата на мајката: *Деџи џо си личе с'с мајкаџа џ' си расџе*. Влијанието на жената е евидентно: *Куќа без жена не е куќа*. Или: *Уџ деџа џи и џјаанџа, уџи џам џи и ро'аџа*. Понекогаш во поинаков тон ќе слушнеме: *Уџ жена рода, уџ м'џаре сџока* – цела низа пословици и поговорки во кои е отсликан ликот на жената, а и на мажот.

Но, во животот не оди сѐ како што треба, како што е природно. Има и девијации, отстапувања од нормалното. Надежта се изјаловува, настануваат судири, особено ако детето од мало многу се разгали, се „испушти“ и тргне по лоши патишта. Има една пословица која прераснува во приказна: *Едно, без едно*. Среќаваме примери и изреки од поново време, кога децата се разгалија и нанесуваат срам и зло на родителите. Има една кратка изрека во Струмичко, на која се знае и генезата: *Да џи врнам семеџо!* Имено, имашливи, зафатени луѓе од едно струмичко село имале ќерка единица. Се омажила и мажот дошол како домазет во куќата на жената. Бил вреден и мирен човек и го зголемил имотот. Им се родил син. Радоста била бескрајна! Дедото не знаел што да му купи, како да му угоди. *Не давал ѝрах да џаџне врз неџо*. Арно ама, оттука почнале проблемите. Кога пораснало за училиште, детето не сакало да учи, само барало пари, не завршило повеќе од основно образование. Се пропило, почнало да се дружи со неработници и пробисвети, кои безразборно му ги трошеле парите. И татко му западнал, ослабнал и не можел да работи како порано. Еден летен ден над селото се појавиле црни облаци кои навестувале силни дождови и бури. Не можел сам да го собере и товари во колата сувото сено и отрчал во крчмата да го повика синот да помогне. Кога се појавил на вратата, „пријателите“ на синот се насмеале и покажале кон вратата. Таткото дошол до масата, ги поздравил учтиво и му рекол на синот да стане за да одат заедно да го соберат сеното. Тој грубо му

одговорил да си ја гледа работата, та не гледа ли дека виното не му е допиено, а има порачано уште едно шише. Опцул и го навредил татка си. На тоа, низ плачење, таткото му рекол:

- Како не ти е срам! Те родив и те пораснав, а ти како ми враќаш!? Засрами се!

Синот направил некаква чудна гримаса, се поткренал на масата и му одговорил:

- Да ти го врнам семејто!?

Со насолзени очи таткото ја напуштил крчмата.¹

Затоа народот рекол: *Уд деца се ѓреѓледнува, уд деца се услејува.* Или: *Уд деца се ѓреѓледнува, уд деца се умира. Деца ќе те воздиѓнај, деца ќе те закојај.* Или: *Децајта кука закукувај, кука раскукувај.* Ги има безброј, *Крајој не им се знае.*

Во овој контекст да ги спомнеме и внуците, кои се миленици во фамилијата. *За фнук, ду Стамбол!* – ќе рече расположениот дедо, оти, *Коѓа го гледам фнуко, сино го гледам: коѓа го милувам фнуко, деј'шо си милувам.*

Овде се рефлектира и односот меѓу браќата, меѓу браќата и сестрите, како и меѓу другите членови на семејството: *Брај ѓомоѓнај од брај, ѓојак е од цел ѓрад.* Стара вистина е дека *Брајој е десна рака*, секогаш тука да помогне. Затоа, ако попадне во неволја, народниот мудрец советува: *Продај ај, да ојкујши брај.* И *Брај не се ѓодјадува.* Оти, *Брајо а ѓулвина душа.* Низ овие изреки провејува една нотка на реалност, не е сè така идеално: *Браќајта се браќа додека да се оженај, оти Секој ѓеѓле на својајта сјрана.* Често се слуша и пословицата: *Ако сме браќа, ќесијте не ни са сестри.* Или: *Брај за брај, сирнејо за ѓари.* Поделбата на имотот често доведува до судири, па и пресметки меѓу родени браќа или меѓу брат и сестра: *Ако сакаш брај, нема сјрај,* рекол братот на сестрата. Па и на братот: *Ако сакаш да имаш брај, ќе немаш ѓари; ако сакаш да имаш ѓари, ќе немаш брај.* Затоа, *Блиску до ак'ло* е поговорката: *З' ѓусто знајо, ѓредаѓе си брајо.* Дури среќаваме пословици и поговорки во кои се нанесува душевна маќа на братот и на родителите, за што народниот мудрец констатира: *Брај на брај зелен венец не вие, ни ејрва на ејрва зелен венец не вие.* Од идеализирање, до нотирање на најгруба реалност: *К'чи се на ајо, з'бури брајо.* Во секој случај доминира сфаќањето според кое *Брај брајта не рани, ама ѓешко и ѓорко му кој го нема.*

Во овој корпус од поговорки и пословици, опфатени се и поблиските и подалечните роднини, зетот и снаата, сватот и сваќата,

¹ Пословицата е снимена на 19.5.2017 година во Струмица. Информатор: Јордан Кировски од Струмица, стар 70 години.

кумот, побратимот и други форми на сродство. *Имаш ле браџи, имај и џобраџим.*

Има поговорки во кои се спомнува зетот. Ке ја сретнеме изреката *Зеџи к'џо мейџи*, но и: *Уо зеџи рооа, уо м'џаре сџока*. Често може да се слушне и пословицата: *С'с зеџи – оо обџеџи; с'с син – оо амин*. Во овој вид изреки насликан е и ликот на домазетот. Тој е во една подредена положба. Има пословица: *Ако сам џџи зеџи, не сам џџи домазеџи*. Домазетот ги работи најтешките и најнечисти работи – го рине (чисти) трлото, шталата, го изнесува ѓубрето, затоа *На домазеџо ноојсџо му са црни*. Можеме да ја слушнеме и пословицата во вид на басна. *Гаврано кажал: И уо мене име џоцрн – домазеџо*.

Во контекст на ова, би го потенцирале и одразот во пословиците и поговорките на вечно антагонистичките односи меѓу снаата и свекрвата. Според нашиот народ, *Снаа и свекрва – роџови во врека*. Снаата е *...јорџан џџо шеџоџи*, причина и последица за нарушување на односите во фамилијата. Има една поговорка, многу речита, во која свекрвата го отсликува крајно игнорантскиот однос на снаата спрема свекрвата, мајката на мажот џ: *С'с џазо ми ја з'џвара враџи'џа*. Не треба никаков коментар. Има и исклучоци од ова правило, но тие се ретки. Среќаваме и реални свекрви: *Бех снаа, свекрваџа беше лоша; свекрва с'м, снааџа а лоша*. И сѐ така, во таа смисла.

Кумот е многу почитуван. Во народното верување кумот е духовниот татко, кој треба да го почитуваме. Оттука изреката: *А кум, а Госџоџи*. На свадбите или крштевките (крштенките) за кумот има посебна маса (некогаш синија) *кумова сџава*. За него имало посебно печено месо, го служеле најспособните и најблиските роднини на младоженецот, секоја негова желба се исполнувала, *Д' се знаа кој е кум, кој е свайџи*. Статусот на кумот е висок и почитуван: *На кумо аџи'р не се крше*. Или: *Н' кум не се џреше*. Почитта била голема: *Пред кум вода не се џазе*. *Шџо е Боџ на небоџо, џоа е кумоџи на земнаџа*.

Во пословиците за роднините се среќаваат и бројни изреки за сватот и сваќата, како родители на зетот или невестата, но и за блиските роднини. Народниот мудрец прави јасна дистинкција меѓу крвното сродство и сродството по сватовство: *Ак ми и свайџи, џи' не ми и браџи*. Сепак, има случаи кога родителите на младите убаво соработуваат и заеднички помагаат на своите деца, па ке ја слушнеме изреката: *Свайџи – к'џу браџи*. Во таа смисла има и други поговорки во кои се спомнуваат *свайџинаџа* и *сваќаџа*.

Култот кон роднините кај нашиот народ е голем. И денеска се негува и се почитува. Има една убава изрека со малешевска генеза: *На свайџе свайџи, џа неџофјо браџи*. За оваа изрека има и анегдота:

Некој студент на Правниот факултет повеќе пати изгубил година. Професорот кој го предавал тој предмет бил војнички другар со некој соселанец на студентот. Тој зел обврска да „помогне“ околу оценката и,

еден ден отишол во Скопје. Откако се поздравиле и дошле до целта на посетата, професорот го прашал својот војнички другар што рода му е студентот – син, внук, зет...? На тоа гостинот одговорил: „А, не! На свато свате, та неговото дете!“²

Пријателство и пријателство се честа тема во пословиците и поговорките. Пријателството е социјална категорија и се рефлектира како релативно трајна врска меѓу две или повеќе личности заснована на заемната приврзаност и слободен избор. Оттука и поговорката: *Пријателство сам си и убираш, ама руднијните Бог ти и дава*. Односот меѓу пријателите подразбира заемна доверба и солидарност и ја исклучува неискреноста и користољубието. Обично, пријателството се јавува независно од еротската привлечност и роднинските врски, што е услов за поширок и за непречен избор на пријателите (Lukić & Rečijlić 1982: 491).

Докажаниот пријател е личност од доверба: *По нов ѝаѝ с'с сѝар ѝријател оди*. Или: *Добриѝе ѝријателе и од браќа са ѝомили*. Народниот мудрец со пиетет се однесува и искажува за пријателите, но и укажува, на нему својствен начин, на фактот дека треба да се внимава при изборот на пријателите, оти меѓу луѓето со кои се дружиме има многу кои се со нас само од корист и при првата можност, ако почнеш да паѓаш, ќе те напуштат. Затоа многу речита е поговорката *Пријател, ко'а ми и арно*. Во таа смисла: *С'с ѝ'квѝ ѝријателе не ѝи ѝребат ѝеѝријателе*. Такви пријатели подобро да ги немаме, оти *Пријателство не е за еден ден*. Затоа треба да се потпреме на старите, проверени пријатели. *Сѝариот ѝријател ѝеѝријател не бидува*. Стара вистина е дека *Неѝријатело ѝријател не бидува*. Има добри и лоши пријателе. Овде ќе сретнеме многу дидактика. Народниот творец како да го внел сето свое искуство и сака да го пренесе на своето потомство: *Лошјо ѝријател е ѝооѝасен од зми'аѝа*. Затоа треба многу да внимаваме кога одбираме пријател. Да ги отвориме очите, да не се затрчуваме. *Избирај си ѝријателе рамни на ѝебе, а не ѝоѓорни од ѝебе*. Голем број приказни и кажувања ја потврдуваат оваа поговорка. Пријателите се насушна потреба, тоа се луѓе на кои можеме да се потпреме. *Немаш ле ѝријателе, немаш убав живоѝ*. Биди вистински пријател: *Ако си ми ѝријателе, биди и леѝен, и ѝролеѝен*. Колку и да си близок со пријателот, имај ја на ум пословицата: *Пријател биди ми, ама у кес'аѝа не ми ѝосеѓај*. Пословиците и поговорките нè поучуваат кој може, а кој не треба да ни биде пријател и тоа на еден многу поетски начин. *Од милицај ѝријател и од еж ѝерница не бива*. И – да се пазиме од глупав пријател: *Поарно да имаш ѝамаѝен ѝеѝријател, оѝколку буд'ла ѝријател*. Во бројни изреки се дава карактеристика за добриот или лошиот пријател: *Прав*

² Истиот информатор.

ѓријайџел е ѓај шиџо сичко знаа з' џебе и ѓа' џе сака, за разлика од оној кој Пред џебе ѓи се ѓраа ѓријайџел, а зад џебе ѓроб ѓи коѓа. Или, поконкретно: Пред џебе лизни-мазни, з'ѓ џебе ѓробо ѓи коѓа. Но, има начин како да ги провериме вистинските пријатели: Пријайџелџивоџо во нужда се ѓознава. Во таа смисла е и пословицата: Вистинскиоѓ ѓријайџел ќе ѓи ѓријде и ѓоѓаѓ коѓа сиџе друѓи ќе си заминаѓ. За оваа пословица има и приказна:

Си бил еден човек. Бил имашлив, меѓу првите во селото. Уште дури бил на снага, имањето го препишал и парите си ги дал на единствениот син. Извесно време го гледале, но полека, полека почнале да го запоставуваат. Останал *без ѓребиена ѓара*. Трпел и за леб. Минало многу време откако последен пат се напил кафе во селската крчма, или пак, од снаата.

Не излегувал од дома, не се појавувал во крчмата каде имал свое место. И кога не бил таму, местото му стоело. Имал многу пријатели, ама го заборавиле. Меѓу нив имало еден вистински пријател кој бил многу загрижен и постојано се прашувал каде е пријателот, што се случило со него?! Еден ден решил да го посети дома. Откако се напил кафе, отишол кај пријателот. Се поздравиле, размениле по некој збор и овој го прашал својот пријател:

- Каде си, пријателе? Те нема! Да не си болен?

Овој од почеток до крај му ја раскажал својата тажна приказна и побарал совет, чаре, да се спаси од бедата во која западнал. „Се чувствувам *жив закоѓан*“, се пожалил на пријателот. Овој го ислушал и му рекол:

- Ќе ти дадам еден совет, пријателе. Ќе ти дадам на заем златни лири, а ќе ти го дадам и биволскиот рог во кој ги чувам парите. Во него има 30 лири. Ама, нема да потрошиш ниту една лира. Ќе направиш вака: Кога ќе се дома снаата и синот, остави ја вратата подотворена, извади го рогот и број ги жолтиците. Тие, кога ќе те видат, ќе помислат дека имаш уште пари, па ќе сакаат да ти се приближат и пак ќе почнат да те гледаат и да ти прават чест. И, ќе направиш вака! (Се наведнал над увото на својот пријател и му шепнал еден совет).

Човекот направил така. И навистина, кога синот и снаата виделе како во рацете на татко им се жолтеат златните лири, пак почнале да го гоштеваат. Кафето секое утро му било до креветот, имало пари за во крчмата, пак се здружил со своите пријатели и другари. И, без да забележат синот и снаата, парите му ги вратил на комшијата. Ама, го задржал рогот. Сè така, до умирачката.

На смртниот час синот и снаата се врткале околу него и постојано го моделе:

- Татко! Тате! Каде се парите од рогот?

Еден ден, кога му дошло времето и се осетил дека се ближи смртниот час, а синот и снаата продолжувале со молењето да им каже каде е рогот со парите, ѓ рекол на снаата да излезе надвор од собата, а нека остане само синот, на него ќе му кажел. Кога синот останал со татка си, овој со крајни напори го извадил биволскиот празен рог од под перницата, го ставил во двете раце, и го подигнал кон синот:

- Го гледаш ли рогот? Кој ќе си го даде или препише однапред имањето, тај рог да му стои во газот! – рекол таткото и умрел.³

Така постапил таткото по советот што му го шепнал неговиот пријател кога му ги давал парите. *Таквиџе ѝриџаџели немаџ цена.*

Пословиците, поговорките и кратките изреки со оваа тематика се многубројни.

Соседоџ (комиџаџа) е многу битен фактор за живеење како во руралните, така и во урбаните средини. Соседството (комшилукот) се смета за најмала просторна заедница на примарни општествени односи. Додека физичката близина е само просторна претпоставка, тоа, како општествен контакт, се остварува само во случај на постоење на заеднички интереси, потреби и проблеми (Lukić & Pečujlić 1982: 683).

Во поново време соседските односи варираат, се трансформираат. Особено во големите градови, комшиските односи слабеат. Тоа е резултат на големата општествена хетерогеност и на низа други состојби кои ги слабеат овие односи до исчезнување. Пред сè, влијае релативната независност од околината во која се живее. Некогаш луѓето немале средства за основните потреби. Имало случаи, немале дури ни кибрит да го запалат огинот, па оделе кај соседите да позајмат – жар! Го ставале жарот во *каџи'аџа* (лопатката) и веднаш се враќале дома да го запалат огинот. Од таму, кога некој брза да си оди дома, важи поговорката: *К'џи з' оџин оуџе*. Или: *К'џу за жарче оуџе*. Често пати, кога ќе завршело брашното, а требало да се меси леб, од соседите се позајмувало еден тас брашно, полн до врвот, а кога го враќале позајменото брашно, тасот бил со куп – еден вид камата и благодарност за услугата. Има поговорка која се слуша и ден-денеска: *Т'ва а брашно н' зајм*. Особено кога некој враќа повеќе отколку што позајмил или зел на друг начин.

Иако ослабено, соседството сè уште живее во селото. Како поединец или фамилијарно, соседите се упатени еден на друг. Просторно блиски, живеат еден до друг. *Плеџ им деле оворовейо*, ќе каже народниот мудрец. Некогаш, а и сега, само поретко, во помала мера, „... при берба на овошјето се дава (*раздава* И. К.) на соседите, соселаните, за да го благословат и догодина да се роди; при градба на куќа, при поставување на највисоката греда на покривот се заковува дрвен крст, мајсторот се качува кај крстот, благословува на цел глас, па доаѓаат соседи со дарови (крпи) за мајсторите и благословуваат; при првото влегување во новоизградена куќа, се колело јагне или овен (курбан) што се раздава за здравје на соседите, (обично момчиња или девојки) бесплатно или со заемно возвраќање, си помагале при поголеми селски работи и сл.“ (Макаријоска 2016: 465). Затоа

³ Приказната е снимена на 18.6.1972 год. во с. Секирник, Струмичко. Информатор: Асен Делев од с. Секирник, стар 74 години.

народниот мудрец рекол: *Кумишаџа а најџулџм родниџа*. Дури и: *Кумиш'аџа а џоблизок уџ куџуаџџа*. Во тој контекст: *Кумиш'џа а џовеке уџ браџ*. Тој, *кумиш'аџа а и за арно, и за лошо*. Затоа, народната поговорка упатува на една голема вистина: *Ако куџуваџ каџиџа, ѓрво куџи си кумиџа, оти Понаѓреџ ке џо видеме кумишаџа, оџколку сонцеџо*. За првата пословица има и кратка приказна:

Некој човек продавал две куќи. Едната била скоро градена, убава, здрава, на добра локација и една стара куќа, на крајот од градот. За новата куќа барал педесет милиони, а за старата осумдесет милиони динари. Луѓето се чуделе: Овој човек има ли памет? Ама, продавачот не попуштал. Муштериите за куќите не издржале и го прашале човекот. (А бил многу чесен човек): – Зошто за новата куќа бараџ помалку пари отколку за старата? Човекот ги погледнал и им одговорил: – Новата куќа е здраво градена и на убаво место, ама комшиите се многу лоши. Ке немате мир, постојано се расправаат и се караат меѓу себе. Старата куќа навистина е во лоша состојба, ама има златни комшии, луѓе со разбирање и карактерни. Затоа одредив вакви цени, па вие сега гледајте! – дообјаснил продавачот.

Пословиците и поговорките со оваа тематика упатуваат на човечност и солидарност: *Не се радувај у кумиш'аџа ка има воџки, оти Коа џледаџ оџи кумишаџа се брџче, и џи се сками*. Сепак, треба да сме претпазливи: *Биди добар с'с кумишаџа, ама не џо расџурај џлеџо*, затоа што *Добриџе оџради ѓраваџ добри комшиџи*.

Голем е бројот на поговорките и пословиците со оваа тематика. Провејуваат искричави мудрости за добрите и за лошите соседи, за зависта и злобата, за сознанието дека животот со лош сосед е тежок, да не кажеме неподнослив: *С'с лоша џудиџа се џуминува, с'с лош кумиџа не се џуминува*. Има едно искажување според кое *Чувецџиџе уџ кумиџи куќи ѓрудаваџ и се сеџаџ*. Такви случаи има и денеска. Во една поговорка за соседите е присутен дури и Господ. Кога го прашал еден од соседите што ке побара од Него, тој одговорил: *Д' умре н' кумиш'џа коазџа, ама у моџо џвор*. Присутна е и зависта: *Н' кумиш'аџа и џеџџело му несе јаџа*. Ке ја слушнеме поговорката: *Кумишкиџе куќоџки несаџ џоџулџми јаџа*. Па, дури и: *Кумиш'џа има куќоџка џиџо му несе злаџни јаџа* итн.

Роднините, пријателите и соседите, како заедници, иако мали на вид, се битен фактор за животот во една поширока заедница. Случувањата, особено со лош или со трагичен крај, влијаат на емоционалната состојба на населението и во пошироки размери. Електронските и печатените медиуми често пати известуваат за немили настани што се случиле во некое семејство, што е индикатор за односите и во поширокото општество: внук убил баба или дедо за ситни пари; свекрва убила снаа; снаа задавила свекрва; син убил татко, татко убил син, а да не зборуваме за малку подалечни роднини – братучеди и сл. Тоа се рефлектира на пошироката општествена

заедница, а кратките фолклорни жанрови тоа го регистрираат со векови наназад. И ќе го регистрираат, како документ и аманет: тоа повеќе да не се случува.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Котев, И. 2012. *Мудроста на вековиџе. Македонски народни пословици и поговорки од Струмица и Струмичко*. Струмица: ЛУБ „Благој Јанков Мучето“.

Котев, И. 2024. *Судбина с'с ваљен најишана. (Поговорки, изрази и сџари зборови од Струмица и Струмичко)*. Струмица: Иван Котев.

Макаријоска, Ј. 2026. *Речник на македонската традиционална култура*. Скопје: Лилјана Макаријоска.

Латинични изданија

Lukić, R. & M. Pečujlić (ur.). 1982. *Sociološki leksikon*. Beograd: “Savremena administracija”.

RELATIVES, FRIENDS AND NEIGHBORS AS A SHARED THEME IN THE SAYINGS FROM THE CITY OF STRUMICA AND STRUMICA REGION

Ivan Kotev
Independent Researcher, Strumica

Summary

The paper explored the wise sayings gathered in the city of Strumica and Strumica Region that had the mutual theme of relatives, friends and neighbours and their relations to one another. Folklore reflects what a community thinks and believes. All events, in one way or another, in one form or another, find their reflection in folklore. Folk proverbs, sayings and utterances are a valuable source for observing past and present interhuman relationships. They persist, adapt and transform but are always present and we can always derive wisdom from the message they convey.

ОРСКАТА ТРАДИЦИЈА И МЛАДИТЕ ВО СОВРЕМЕН КОНТЕКСТ (АНАЛИЗА НА ИЗБРАНИ ПРИМЕРИ ОД МАТУРСКИ ПРОСЛАВИ ВО МАКЕДОНИЈА)

Стојанче Костов

Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје

Датум на прием: 31.1.2025

Апстракт: Во изминатите неколку години, на социјалните мрежи, доста популарни или „вирални“ се видеозаписите од прославите на кои младите гордо ги играат некои од познатите македонски народни ора. Изведбата на ората на овие прослави од страна на матурантите е навистина интересен феномен, кој заслужува соодветно внимание и анализа. Во трудот, најмногу ќе се посвети внимание на: просторот и местото за играње во современ контекст, стилските карактеристики, репертоарот, изведбата, инструменталната придружба на ората и социјалниот контекст при изведбата на ората.

Клучни зборови: народни ора, матуранти, современ контекст, прослави, орска традиција

Вовед

На почетокот, пред анализата на конкретната тема, накратко треба да се посвети внимание на поимот *традиција*. Поимот *традиција*, потекнува (од латинскиот јазик – *traditio* = *пренесување*, а се подразбира процесот на пренесување, односно низа алки, кои го поврзуваат минатото и сегашноста, но и она што „веќе е пренесено“ (*traditum*). Со други зборови значи ‘културно богатство што го наследила некоја заедница’ (Logan 2007: 38). Ако го прифатиме овој став на Лоран, во тој случај традицијата ја сметаме за култура, која сме ја наследиле од нашите предци.

Орската традиција во Македонија, во својот развој, до денешен ден претрпела многу промени, чие точно време не може да го одредиме, но можеме да зборуваме за некои нови изразени појави, кои се случуваат во современото општествено живеење. За овие појави пишувал и Михаило Димоски, во седумдесеттите години на XX век, кој истакнува дека тие појави не се исти и во иста форма насекаде, бидејќи се развиле во различни културни и социоекономски услови (Димоски 1976: 117). Ако во седумдесеттите години на минатиот век веќе се чувствувале иновативните појави во орската традиција, постепеното згаснување на соборите, менувањето во стилот и начинот на играњето, прифаќањето на современиот начин на живот во тоа време, тогаш во денешно време, во третата деценија на XXI век, може да се каже дека орската традиција е драстично променета, но никако не смее да се каже дека е целосно исчезната. Напротив, токму темата која

е предмет на овој труд, докажува дека сè уште има траги од орската традиција и се негува и во денешното современо живеење, а најзначајните аспекти ќе ги објасниме подолу во текстот.

Современ контекст на македонската орска традиција кај младите на матурските прослави

За да се разбере современиот контекст на орската традиција кај младите на матурските прослави, треба да се земат предвид ората и соборите во минатото и да се направи соодветна компарација. Ората и соборите во минатото претставувале многу повеќе од само моменти на разонода и забава за поединецот и за групата, во една рурална средина. Како што истакнува Димоски, тие претставувале јавна трибина, селективно и воспитно-образовно спротивставување на современото урбанизирано општество (Димоски 1974: 14). Всушност, на соборот се гледало како на голем настан, кој бил од голема важност за социјалниот живот на луѓето, особено кога станува збор за некој голем верски празник. За таа пригода, особено жените, се облекувале во најубава облека која била изработена за тој ден, но и сите други (независно дали е постар или е помлад член на заедницата) се труделе да бидат забележани и да го привлечат општото внимание на присутните.

Кога зборуваме за современ контекст за орската традиција кај младите особено е важно да се посвети внимание и на изведбата. Изведбата може да се разбере како обединувачка нишка, која истовремено ги обединува обележаните естетски жанрови и другите сфери на вербалното однесување во општа и обединета концепција на вербалната уметност, како начин на говорење (Симс и Стивенс 2010: 136). Таа ја пренесува уметничката димензија и се смета за нешто поинакво од секојдневниот вообичаен говор или однесување, како што се, во случајов, ората. Комуницирањето на луѓето во границите на специфични ситуации и услови може да се претстави токму преку ората и соборите, каде што се изведуваат.

Во поширока смисла на контекстот на изведбата спаѓаат и работите поврзани со групата, со заедницата и со културата во која се одвива комуникацискиот израз. Според Симс и Стивенс, етничкото потекло, примањето на верата, професијата, регионалните врски и културата претставуваат социјални аспекти на изведувачите, на публиката и на средината, кои влијаат врз настанот што се одвива во текот на изведбата. Сите овие социјални компоненти влијаат на начинот на кој се одвива интеракцијата и можат да ги отсликуваат претпоставените улоги или очекувања во групата или во заедницата. На сите изведби им е својствена реалноста дека односот меѓу слушателите и изведувачите може да ги отслика долготрајните општествено-дефинирани улоги или очекувања, кои влијаат врз изведбата и врз нејзината интерпретација (Симс и Стивенс 2010: 142).

Изразената активност, која всушност претставува изведба, во поглед на орската традиција, можеме да ја анализираме најдобро токму преку современите матурски прослави, кои претставуваат еден вид собор, каде што има изведувачи и публика, односно игроорци, кои ги изведуваат ората и сите останати, кои учествуваат како гледачи.

Во понатамошниот дел од текстот ќе се осврнеме на орската традиција кај младите преку матурските прослави во Делчево и во Ресен. Истражувањето е вршено со помош на социјалните медиуми и од видеоплатформите Facebook и YouTube. Причината поради која се одлучивме за овие две видеоснимки, иако има голем број видеозаписи од матурски прослави на двете споменати социјални мрежи, е поради бројот на прегледи: кај првата има голем број прегледи, вкупно 1,5 милиони, а кај другата – мал број, односно 10 илјади прегледи.¹ Првата видеоснимка е насловена „Матурантско ‘Малешевско оро’ во изведба на делчевските матуранти“ на социјалната мрежа Facebook, а втората видеоснимка е со наслов „Матуранти 2024 – СОУ „Цар Самоил“ – Ресен, Македонија“ поставена на YouTube.

„Матурантско ‘Малешевско оро’ во изведба на делчевските матуранти“ е првата видеоснимка, која ќе биде предмет на анализа. Ќе започнеме со местото, односно со просторот за игра. Во минатото тоа бил широк простор надвор од селото, на некоја ливада или на сретсело, а во конкретниов случај, просторот е на игралиштето во дворот на училиштето. Имало случаи и во минатото, особено во поголемите села, кои имале училиште, да се игра во дворот на училиштето, што значи дека ако се направи паралела за просторот за игра во минатото и денес, може да се каже дека нема некоја голема разлика. Широкиот простор во која било рурална средина во минатото бил наменет за собори, за прослави на локалната заедница, а денес, во конкретниов случај, игралиштето примарно е наменето за спортски натпревари, а потоа како простор за прослави, како што е матурската прослава на младите, на учениците од Делчево.

Прилика за играњето е матурирањето. Ако се преведе од латински *mātūrus*, значи зрелост, созревање, што пак означува еден чин на иницијација, односно преминување од еден социјален статус во друг, од статус на момче во статус на млад маж, од статус на девојка во статус на млада жена. Треба да се разбере дека овој чин на преминување од еден социјален статус во друг не е поврзан со орската традиција или со одигрување на некое обредно оро, кое го означува

¹ Бројот на прегледи на двете видео е евидентиран во моментот на пишување на овој труд. Видеозаписот „Матурантско ‘Малешевско оро’ во изведба на делчевските матуранти“ може да се проследи на линкот: <https://is.gd/kKe67O>. Видеозаписот „Матуранти 2024 – СОУ „Цар Самоил“ – Ресен, Македонија“ може да се проследи на линкот: <https://is.gd/qHAEbN>.

матурирањето. Во овој случај орото *Малешевка*, кое се игра, е од забавен карактер.

Инструменталната придружба е со блех-оркестар (составен од: саксофон, труба, туба и тапан), кој е поставен во средината на кругот и по потреба се движи накај ороводецот. Блех-оркестрите претставуваат своевиден феномен кога станува збор за матурските прослави во денешно време, па и од пред дваесетина години. Зошто феномен? Ако се следи поголемиот дел од матурските прослави низ Македонија, може да се увиди дека во поголем број од случаите трубачите или блех-оркестрите (настрана од официјалната прослава на матура во ресторан или во хотел), претставуваат заштитен знак на заокружување на матурската прослава. Ваквите оркестри најчесто ги најмуваат самите матуранти, а според досегашните искуства, познато е дека тие свират во краток временски период од половина до еден час. Овде ќе споменеме дека во текот на играњето на орото, не е исклучена можноста и за давање бакшиш на музичарите, односно интеракцијата меѓу ороводецот и свирачите. Оваа интеракција на првиот на орото, најдобриот игроорец, со свирачите, постоела во минатото, а можеме да кажеме дека според многубројните искуства од: свадбените прослави, матурските прослави, соборите за празници и други видови прослави, каде што се изведуваат ора и свират оркестри, постои и денес.

Составот на игроорци е мешовит. Играат момчиња и девојчиња, при што слободно се држат за рака. Држењето за рака меѓу мажи и жени одамна не е забрането. Според записите на Димоски, по завршувањето на Втората светска војна, мажите и жените, особено во источните предели на Македонија, почнуваат да се мешаат. Тој забележува: „Денеска, со исклучок на некои обредни ороводни песни (лазарските, велигденските, гурѓовденските) што ги изведуваат жените, како и ората галичкото ‘Тешкото’, ‘Машкото’ од Воденско, ‘Комитското’, русалиските игри и др., кои ги изведуваат мажите, ората се играат помешано“ (Димоски 1976: 117). Таков е случајот и кај матурантите. Нема забрани. Држењето за рака е слободно и без ограничувања.

Формата на орото започнува во круг, а во даден момент се случува змијовидна форма, која во минатото била доста застапена, особено во источните предели на Македонија. Освен матурантите, во орото се приклучуваат и некои други луѓе, кои сакаат да бидат дел од орото (можеби станува збор за професори и вработени во училиштето). Оние, пак, што се помалку вешти, гледаат отстрана или се седнати на трибините покрај игралиштето. Слично како во минатото, постарите, и оние што не биле многу надарени за оро, своето присуство најчесто го користеле за забава и за социјален живот, преку коментирање на сè што се случувало на орото и надвор од него или, како што се вели во записите на Павловиќ: *...а сѝарци си сеир чиней* (Павловиќ 1928: 329). Оние што не играат, ја имаат улогата на публика, која ги следи

изведувачите, односно игроорците и им дава критики или пофалби за нивната изведба. Во овој контекст ќе искористиме еден цитат од Ефтим Мановски-Мано, кој вели: „Народот ногу беше тогај за на оро мерак и старо и младо кога излизаа, тогај можеше и Берово да запалиш... дојде ли време за собор, сите излезат, некој да игра, некој да гледа“ (Каличанин 1996: 61). Очигледно е дека народот и денес е *мерак за на оро*, како што вели Мано, особено оние што се поталентирани и вешти во играњето.

Изведбата на *Малешевско оро* или *Малешевка*², како што уште и се нарекува, за младите претставува гордост да се изигра, поради тоа што е автохтоно, локално и општопознато за младата популација како и за постарите од околината на Делчево, за целиот Пијанечки Регион, но и низ Малешевијата. Младите, ова оро го имаат наследено од нивните родители, баби и дедовци, но исто така го научиле и во културно-уметничките друштва, кои функционираат и се активни во Делчево. Тоа покажува дека младите луѓе чувствуваат потреба не само да се веселат на денот на нивната матурска забава, со нови жанрови на музика, кои се актуелни кај младите, туку и да ја сочуваат традицијата, односно, во случајов, орската, преку изведбата на *Малешевката*. Радува фактот што сите оние што го изведуваат орот, играат навистина вешто, со динамични движења, потскоци, доскоци и тричекори, односно играат сложен игроорен образец, а се знае дека Малешевката е оро кое им припаѓа на ората кои имаат сложена структура на игроорниот образец и бараат поголема вештина, талентираност за игра и поголема физичка издржливост.

На втората видеоснимка со наслов „Матуранти 2024 – СОУ „Цар Самоил“ – Ресен, Македонија“ матурантите го играат орот *Леснојо* или попознато како *Правојо*. Местото каде што се случува настанот, е централниот градски плоштад, пред општинската зграда. Како и во претходниот случај, станува збор за поширок отворен простор, но во самиот центар на градот, каде што може да се соберат голем број луѓе. Приликата за игра е иста, односно матурирањето, преминувањето од еден социјален статус во друг.

Во поглед, пак, на инструменталната придружба, за разлика од претходниот случај, овде има оркестар, кој е составен од индустриски

² Орот *Малешевка* потекнува од Малешево (Малешевија), предел што му припаѓа на Источното игроорно подрачје на Македонија. Според достапните литературни извори и според теренските истражувања, орот е широко распространето во повеќе предели од Источното игроорно подрачје на Македонија. Се игра со изразени потскоци и тричекори, а го играат мажи и жени, што значи дека составот на игроорците е мешовит. Држењето во минатото било за појас, но се сретнувало и држење за рака. Орот се играло во круг со придружба на две зурли и тапан, додека метроритмичката структура е 4/4.

инструменти, како што се: синтисајзер, хармоника, тапани (бубњеви), саксофон, бас-гитара, а исто така, во оркестарот има и пејач. Значајно е да се забележи дека оркестарот е поставен на посебен дел предвиден за него, приклучен на озвучување, надвор од кругот или, во позиција којашто најчесто се практикува на свадбените веселби во денешно време.

Составот на игроорците, како и во првиот случај, е мешовит, односно играат момчиња и девојчиња. Држењето е за раце, но поради тоа што го играат *Лесношо*, рацете се полусвиени во лактите, а не се пуштени слободно долу. Ваквиот начин за држење на рацете е типичен за *Лесношо*, односно за *Правошо оро*. Според истражувањата за архетиповите на ората на балканските простори, *Лесношо оро*, со структура на игроорен образец две стапки во десно и една во лево, претставува едно од најархаичните типови ора, кое опстојувало во минатото, а жилаво опстојува и денес. Самиот назив на оротот ни укажува на тоа дека се игра лесно, без многу напрегање, без некоја особена виртуозност, без балансирања, потскоци и други комплексни елементи. Оротот било општо прифатливо и секој можел да го игра затоа што секој можел да го научи, па дури и оние што не биле многу талентирани за игра. Овој тип е застапен насекаде низ Македонија и се сретнува под најразлични називи, а најпопуларен назив е *Правошо* со 7/8-такт (3+2+2), кој е карактеристичен за македонското поднебје (Костов 2019: 221). Во 7/8-такт се игра и на конкретниот видеозапис, кој е предмет на анализа.

Значајно е да се забележи дека *Лесношо*, во минатото, се среќавало со повеќе називи и егзистирало речиси во сите игроорни подрачја на Македонија, секако со идентичен игроорен образец, но со извесни разлики во инструменталната придружба и во метроритмичката структура. Ова оро е неизоставен дел од денешните свадби и веселби, како и во нашиов случај, на матурските прослави, од што може да се констатира дека и во денешното модерно општество едно традиционално оро, кога станува збор за структурата на игроорниот образец, наоѓа примена и сè уште опстојува.

Заклучок

На крајот да резимираме неколку важни сегменти. Во последно време се добива впечаток дека на матурските прослави во Македонија полека се враќа практикувањето на орската традиција. Исто така важно е да се потенцира потребата за играње и за истакнување на она што е локално и автохтоно, како што е случајот со оротот *Малешевка* кај делчевските матуранти, како и традицијата, која е застапена во колективната меморија на македонскиот народ, во случајот на матурантите од градот Ресен.

Овде ќе споменеме и еден интересен факт, а тоа е дека матурантите од Делчево се навистина вешти и талентирани за играње

на ороото *Малешевка*, додека пак матурантите од Ресен, во најголем дел, воопшто и да не играат, туку само се движат – колку да бидат дел од ороото иако станува збор за *Лесното*, оро што е прифатливо за секоја популација. Оваа драстична разлика во талентираноста на младите за изведба на народни ора, најверојатно се должи на поднебјето. Познато е дека во Малешевјата, во Пијанец, па и пошироко во источните предели на Македонија, со генерации наназад имало талентирани игроорци и игроорки. Потоа, исто така, се должи и на активното функционирање или нефункционирање на културно-уметничките друштва и на интересот на младите воопшто, да научат да играат народни ора.

Позитивно е што негувањето на орската традиција, во современ контекст, се применува, особено во денешното современо општество, каде што сè повеќе се прифаќаат туѓите, западните влијанија, кои задираат во сите сегменти од животот кај младите. Радува фактот што орската традиција, особено кај делчевските матуранти е врежана во нивната меморија и останува како културно наследство, кое би требало да се одржува и да се практикува и од идните генерации.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Димоски, М. 1974. *Орската традиција во с. Ињево, Радовишко*. Скопје: Институт за фолклор.

Димоски, М. 1976. „Некои иновациони појави во современиот развој на орската традиција во Македонија“. *Македонски фолклор*, год. IX, бр. 18. Скопје: Институт за фолклор, 117–119.

Каличанин, Т. 1996. *Еден човек – многу ѝесни – еден народ*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Костов, С. 2019. „Тешкото“ – синоним за тешко оро од типот на ‘Лесното‘“. *ПАЛИМПСЕСТ – меѓународно списание за лингвистички, книжевни и културолошки истражувања*, год. 4, бр. 7. Штип: Универзитет „Гоце Делчев“, Филолошки факултет, 221–228.

Павловиќ, М. Ј. 1928. *Малешевско и Малешевци: етнолошка истражувања*. Београд: Штампарија „Св. Сава“.

Симс, М. и М. Стивенс. 2010. *Жив фолклор. Вовед во истражувањето на луѓето и нивните традиции*. Скопје: Академски печат.

Латинични изданија

Loran, O. 2007. *Muzika drugih / novi izazovi etnomuzikologije*. Beograd: XX vek; Krug Commerce.

Сајтографија

„Матурантско ‘Малешевско оро’ во изведба на делчевските матуранти“, <https://is.gd/kKe67O> [Пристапено на 20.1.2025].

„Матуранти 2024 – СОУ „Цар Самоил“ – Ресен, Македонија“, <https://is.gd/qHAЕbN> [Пристапено на 20.1.2025].

ПРИЛОЗИ



Сл. 1: Извадок од видеозаписот „Матурантско ‘Малешевско оро’ во изведба на делчевските матуранти“, на социјалната мрежа Facebook



Сл. 2: Извадок од видеозаписот „Матуранти 2024 – СОУ „Цар Самоил“ – Ресен, Македонија“, на платформата Youtube

**THE DANCE TRADITION AND YOUNG PEOPLE IN A
CONTEMPORARY CONTEXT (ANALYSIS OF SELECTED EXAMPLES
FROM GRADUATION CELEBRATIONS IN MACEDONIA)**

Stojanče Kostov

“Marko Cepenkov” Institute of folklore in Skopje

Summary

Observing the dance tradition in a contemporary context, I came up with the idea to analyze selected examples of prom celebrations in Macedonia. In the past few years, on social networks, the videos from mentioned celebrations where young people proudly play some of the famous Macedonian folk dances have been quite popular. The performance of the dance at these celebrations by high school graduates is a really interesting phenomenon that deserves proper attention and analysis. In the text, the most attention is dedicated to: the space and place for dancing in a contemporary context, the stylistic figures of the dances, the repertoire, the performance of the dance, and the dance being accompanied by instruments, as well as the social context during the performance of the dance.

Recently, one gets the impression that the practice of the dance tradition is slowly returning to graduation celebrations in Macedonia. It is also important to emphasize the need to dance and preserve what is local and indigenous. It is positive that nurturing the dance tradition in a contemporary context is being applied, especially in today’s modern society where foreign, western influences are increasingly being accepted and affecting all segments of all people’s lives. The fact that the dance tradition is engraved in the memory of the high school graduates is very positive and also it remains as a cultural heritage that should be maintained and practiced by future generations.

ХРОНОЛОШКИ ОСВРТ ВРЗ ЕТНОКОРЕОЛОШКИТЕ ИСТРАЖУВАЊА ЗА МАКЕДОНСКИТЕ ОРОВОДНИ ПЕСНИ

Тијана Јаневска

Музичка Академија, Универзитет „Гоце Делчев“, Штип

Датум на прием: 30.12.2024

Апстракт: Ороводната пејачка традиција во Македонија претставувала дел од секојдневието во животот на луѓето. Ороводните песни се дел од обредната и од соборската традиција. Карактеристично е што и самиот поим ни укажува на синкретизам меѓу песната и орот. Ороводните песни најчесто се изведуваат за празнични пригоди, но може да бидат и од забавен карактер.

Етнокорелолошките истражувања поврзани со ороводните песни се од големо значење за традиционалната култура. Голем број автори и истражувачи во своите дела ни откриваат специфични техники и методи, кои можат да придонесат за анализирање, класифицирање и обработка на овој тип културна појава.

Клучни зборови: ороводни песни, етнокорелологија, етномузикологија, кинетографија, методи

Вовед

Ороводната песна како синкретична форма се појавува во повеќе етнички предели во Македонија. Најзастапена е и сè уште се изведува претежно во источните делови на Македонија, односно во Источното игроорно подрачје. Орот и песната се неизбежен сегмент од традицијата и тие претставуваат средство за изразување на чувствата. Се изведуваат самостојно, но често кога има недостаток од инструментална придружба, орот и песната се изведуваат во една синкретична форма.

Потребата од етнокорелолошки истражувања се појавува уште кон крајот на XIX век. Авторот Тихомир Ѓорѓевиќ уште во тој период навестува дека некои игроорни културни појави се на изумирање и укажува на потребата дека тие сегменти од културното живеење треба да се соберат, да се класифицираат и да се обработат технички. Во делото на авторот Ѓорѓевиќ за првпат се прави и класификација на народните ора, со тоа што таа класификација се движи во духот на европските истражувања и автори, а класификациите ги вршат врз база на нивните тематски проблематики и традиции. Потребата од теренски истражувања ја оправдуваат и авторите Јанковиќ, кои, во раните години на XX век, навестуваат за губењето на традиционалните вредности и потребата да се собира и да се анализира оваа културна појава.

Досега, македонските ороводни песни се анализирани најчесто од етномузиколошки аспект, а со тоа што тие претставуваат

синкретична форма од песна и игра, е неопходно да се посвети внимание и на нивните етнокорееолошки аспекти, со посебен придонес во нивното кинетографско запишување.

Ороводната пејачка традиција во Македонија

Македонските ороводни песни спаѓаат меѓу најстарите народни песни, иако е тешко да се утврди попрецизно кога точно настанале тие, но сепак, според некои елементи од песните (синкретски, пагански, христијански и сл.) можат приближно да се насетат корените на некоја обредна песна или на некоја нејзина дамнешна варијанта (Китевски 2002: 121).

Народното оро е нераскинливо сврзано со народната музика и песна. Тоа претставува единствен израз на расположенијата и на чувствата предадени преку: ритам, мелодија, говор и движење (Пајтонџиев 1973: 49).

Македонските ороводни песни во животот на традиционалната селска заедница се тесно поврзани со особеностите на локалните системи на народната обредно-пејачка култура (Пашина [ред.] 2005: 110; сп. Величковска 2020: 55). Величковска наведува дека ороводот, односно „хороводот“ претставува древна масовна игра кај словенските народи, која е проследена со песни и драмски дејствија (Пашина [ред.] 2005: 110; сп. Величковска 2016: 8), притоа констатирајќи дека терминот ороводни песни во источномакедонските игроорно-пејачки традиции може да означува: *секое иџрање на ойворен йросйор, собор на луѓе и мелойоейски-кореоџрафски жанр* (Величковска 2020: 55).

Сестрите Јанковиќ ги опишуваат ороводните песни како песни со хумористичен карактер, односно песни преку кои се искажува хуморот (Јанковиќ 1939: 22). Овие песни најчесто се изведуваат и за време на свадбените обичаи кога жените сами прославуваат во куќата на невестата.

Тие се посебен вид магиски практики во чија основа стои образец на организирано движење (Пашина [ред.] 2005: 110; сп. Величковска 2012: 28). Основните игроорни елементи, како што се: *йайкањейшо, врйењейшо* и *скокањейшо* имаат значајна улога во дополнувањето на песните на оро, а Васиќ смета дека овие методски елементи во етнокорееологијата можат да се протолкуваат како знаци за повикување на ветерот, растот на посевите, како и поттикнување на плодноста (Васиќ 1998: 42).

Величковска истакнува дека пеењето на оро е групно, кое одговара на колективниот почеток на традиционалните танци. Нивните основни генетски функции се јавуваат условени од музичкиот ритам и од моториката на кореографските движења, а определувањето на кореографската композиција е прицврстена за кореографскиот напев, кој никогаш не се менува. Бројните примери на ороводни напеви последователно ги истакнуваат етапите на историскиот развој на еден

жанр, кои се типични за различни локални пејачки традиции. Нив ги исполнуваат девојки или млади жени (Величковска 2020: 55). Во минатото ороводните песни се изведувале за време на локалните празнувања во селските заедници, на собор како дел од календарскиот обредно-празничен систем, а исто така се неизбежен дел и од свадбениот обреден комплекс (Величковска 2017: 232).

Карактеристично е што ороводните песни можат да се изведуваат на повеќе начини, и тоа, може да се пеат едногласно или двогласно, во една, две или во повеќе групи, односно со антифон начин на пеење, каде што првата група ја изведува првата мелострофа, а потоа – сите останати ја повторуваат. Се смета дека најстариот начин на пеење е антифониот начин на пеење, кое во народот е познато како „пеење со преземање“. Најпрвин настапува првата група (која се состои од две или три пејачки), пеејќи ја почетната мелострофа. Кога првата група ќе заврши со излагањето на првата мелострофа, настапува втората група, преземајќи ја мелодијата и текстот од првата група. Кога ќе заврши втората група со излагањето на првата мелострофа, започнува првата група со излагањето на втората мелострофа. Кога првата група ќе заврши со излагањето на втората мелострофа настапува втората група, „преземајќи“ ја мелодијата и текстот од втората мелострофа и тоа во еден континуиран тек без застој до крајот на песната (Величковска 2002а: 57).

Ритмичката структура на ороводните песни е едноставна од 2/4-или 4/4-такт, а се изведуваат со едноставен игроорен образец од типот на ороото *Лесноџо*, но во одредени предели се сретнуваат и нерамноделни ритми при нивната изведба, најчесто во 7/8 ритам кога се сретнуваат и посложени форми на игра од типот на ороото *Сиџноџо* или *Малешевка*. Ороводните песни најчесто се изведуваат во отворен круг кога се од соборски карактер, но се изведуваат и во затворен круг кога се од обреден карактер.

Антрополошката позиција на игроорците е најчесто, држење за појас, држење под рака, држење на рацете во преплет позади или пак држење за рамо, кое се сретнува кај мажите. Не бил секој учесник во ороводните песни. Тоа секогаш биле жени, кои имале поголема пејачка способност, а прва на ороото секогаш стоела онаа која имала најдобар вокал.

Ороводните песни, како дел од секојдневниот живот на луѓето, имаат голема улога во искажување на емоциите. Тие најчесто се од забавен карактер, за да се истакне способноста на луѓето, а се сретнуваат и со обреден карактер, како кај лазарските и водичарските обредни поворки или пак во склоп на свадбениот обреден циклус. Се изведуваат со игроорен образец од типот на ороото *Лесноџо*, каде што играат посмирено, потклекнати и со баланси во колената, додека пак некои од ороводните песни се изведуваат на игроорни обрасци со

едноставни, наизменични синхронизирани движења во вид на преплетување, и тогаш стилот на играње се менува. Често играат на цело стапало со *џрусање*, треперење на телото и со потскокнување (Павловиќ 1928: 114).

Во зависност од тематиката на песната, се одредува и кој ќе ја изведува, мажи, жени или мешано, но преовладува женската изведба на ороводните песни. Некои од овие песни можат да бидат и со музичка придружба на гајда или пак – комбинација од повеќе традиционални инструменти, што е ретка појава. Всушност, се смета дека тие настанале за гласот да биде еден вид замена на музичкиот инструмент кога на селските собори немало инструменти. Жените најчесто се држеле под рака или за појас, а поретко се сретнува и држење на рацете во преплет позади, додека пак, мажите се држат за појас, а почесто и за рамо. Содржината на песните може да биде љубовна, хумористична, а најчесто се опејувале доживувања од секојдневниот живот. Во обредните ороводни песни најчесто се пее за здравје и за благослов на: домаќините, домот или стоката.

Осврт врз досегашните проучувања за ороводните песни во Македонија

За да се добијат релевантни податоци за ороводните песни во Македонија, се извршени неопходни истражувања кои се темелат врз пишувани извори, материјали собрани од сопствени теренски истражувања на авторката на трудов, како и врз материјали собрани за време на теренските истражувања на еминентни истражувачи како што се: Родна Величковска (од етномузиколошки аспект на ороводните песни), Владимир Јаневски (од етнокореолошки аспект на ороводните песни), Љубица и Даница Јанковиќ (од етнокореолошки аспект на ороводните песни) и Михаило Димовски (од етнокореолошки и од историски аспект на ороводните песни).

При истражувањата се применува комбинираната метода на: интервјуа, слободни разговори, опсервации и слично. При проучувањата, овој збир методи се користи за: следење на постоењето, развојот и постепеното исчезнување на ороводните пејачки форми. Беа земени предвид тезите на еминентни истражувачи врз база на чии истражувања ги проследивме методите според кои тие ги создале своите дела.

За аспектите на теориско-емпириските истражувања, посебно за *дескриптивна метод*, повеќе автори го поставуваат прашањето во врска со изработка на стручен и на научен труд со анализа на емпирискиот материјал. Посебно е важно да се истакне дека сите поими во општествените науки, кои служат за дефинирање на некоја научна дисциплина, обично потекнуваат од културата на еден народ, така што и истражувањата што се вршат, а кои се однесуваат

конкретно за нашиот предмет на интерес, треба да се третираат од аспектот на културата на народот (Јаневски 2019: 49).

При истражувањата, а посебно при анализата на теренските материјали, се користат повеќе методи, кои се во согласност со темата и проблематиката што се разработува, а истовремено е предмет на истражувањето, така што една од најприфатените методи во етнокоролошките истражувања е *дескриптивна мейода*, која овозможува создавање на основа за собирање на емпириски податоци од теренските истражувања, кои се однесуваат на конкретни примери од знаењата на луѓето за одредени сегменти од ороводните песни, кои сè уште можат да се најдат во одредени предели во Македонија. Исто така, значајно место зазема и *културно-историската мейода* за да се стекне увид во тоа како овие пејачки жанрови егзистирале во минатото и што е она што од нив е останато денес, а секако, да се стекне увид и за причините за: нивното менување, трансформација или евентуално исчезнување.

Покрај овие методи, од голема важност е и *функционалната мейода*, која има за задача да даде одредени објаснувања за функцијата и за обредниот карактер на ороводните песни, кои се практикувале во минатото и сè уште се практикуваат во одредени предели денес. Оваа метода најмногу служи за образложување на функцијата на ороводните пејачки жанрови, која е нивната цел, какво значење имаат во општеството.

Примена во овие истражувања има и *компаративната мейода*, преку која меѓусебно се согледуваат и се споредуваат ороводните песни, начинот на: изведување, пеење и играње. Компаративната метода има улога и во споредувањето при начинот на изведување на ороводните песни во различни предели во Македонија, за да се видат сличностите и разликите на: периодот на изведување, начинот на изведување, бројноста на учесниците, игроорните обрасци, класификацијата на песните, мелодиските линии, ритмичката структура, текстуалниот дел од песните, антропологијата на учесниците, поделбата на улоги, нивната функција и терминологијата, обредните реквизити, како и носијата.

Техниките и методите се во најтесна врска со етнолошките истражувања, но овие истражувања се користат и во многу други сродни науки. Слични методи на истражување се вршат и во етномузиколошката наука (Petrović 1984: 279–284), а овие стандарди на истражувања се применувани во општествените науки и многу често отстапуваат со мали осцилации во прашалниците или во аналитичкиот осврт. Погolem број научни работници, кои користат техники на истражување, најмногу се базираат на двете општопознати техники и тоа: прости и сложени методи, или поточно *квалитативна* и *квантитативна* метода на истражување.

Меѓу најстарите музичко-фолклорни творби што заземаат видно место во животот на традиционалната заедница во Македонија се ороводните песни, кои сликовито ја претставуваат духовната и културната историја на македонскиот народ.

Најраните податоци во литературата, кои се однесуваат директно на ороводните песни, потекнуваат од почетокот на XX век. Изворите што се однесуваат на почетокот на XX век се најчесто од етнографите, кои забележуваат делови од народната култура, но даваат и мал осврт на традиционалните игри и песни. Дел од нив ги изразуваат: социјалниот статус на ороводните песни, терминологијата или воодушевувањето кое го доживувале на соборите и на обредните процесии.

Во 1907 година авторот Атанасие Петровиќ, за етничкиот предел Скопска Црна Гора, дава информации, кои се од голема важност за традиционалната игра во Македонија. Тој посочува на социјалниот статус на играње. Имено, укажува на редот на игроорците во орото: кој каде може да се фати да игра; кога може да се пушти од орото; кога може да престане да игра итн. Во однос на ороводните песни, тој наведува неколку примери кои се дел од обредниот циклус. Таков пример е ороводната песна „Колач ти се размешуе“, која се изведувала во четвртокот пред свадбата кога ќе се замесел обредниот леб кај младоженецот. Откако ќе го замесат, тие го ставале тестото на средина од масата и со оро ја заобиколювале масата до три пати пеејќи ја обредната песна. Тој споменува и за застапеноста на ороводните песни за време на соборите. Наведува дека кога ќе се изморат од играњето, се одбираат најдобрите пејачи и со ороводни песни го заобиколуваат соборот, изведувајќи ги во антифонски начин на пеење, односно пеење со преземање, каде што ороводецот ја извикува песната, а останатите повторуваат (Петровиќ 1907: 334–516).

Во 1909 година познатиот етнограф Јован Хаџивасилевиќ, во својата студија *Кумановска област*, дава опис на традиционалните ора од Козјак и од Овче Поле. Посебно е важно да се истакне дека тој, меѓу овие два етнички предели, прави разлика во игроорниот репертоар и исто така, прави разлика меѓу експресиите за игра. Тој истакнува дека карактерот на игрите е различен, односно дека населението во Козјачијата игра бавно и брановидно, а во Овче Поле е посложено и многу поразиграно. Тука ги вметнува и ороводните песни како дел од женскиот репертоар на игри во Овче Поле. Повторно се споменува антифонскиот начин на пеење кога девојките и жените пеат во групи, две по две. Тој забележува три ороводни песни од Овче Поле и Козјак и тоа: *Поврачка (Три љуша дојдо)*, *Крстачка (Девојченце бело)* и *Козјачка (Ој девојче милно)* (Хаџивасилевиќ 1909: 393–397).

Стеван Тановиќ во 1927 година во студијата за гевгелиската околина дава мали фрагменти за традиционалната игра во Бојмија, објаснувајќи дека во секое село има простор за играње најчесто

наречен *среџсело*, каде што се собирале луѓето на прослава за време на големите празници, додека пак во периодот на зимските месеци тие се собирале во дворовите и домовите, каде што најчесто веселбите ги правеле со ороводни песни. Наведува дека девојките пеат во групи, две по две, односно со антифонски начин на изведба на песните (Тановиќ 1927: 321–322).

Во 1928 година авторот Јеремие Павловиќ, во своето дело *Малешево и Малешевци*, дава еден широк осврт на традиционалната игра. Тој, покрај терминологијата за ората во Малешевијата, посочува и на терминот на самото играње *оро со џрусане*. Од социјален аспект, значајно место за *заџгрување* на соборите, им дава на девојките, кои први запејуваат и го започнуваат соборот за време на големите верски празници. Имено, старите гледаат, а младите играат. Павловиќ го објаснува и ороводниот начин на играње низ песни во Малешевијата. Се пее во две групи, едните пеат, другите повторуваат, кој, според Павловиќ, е интересен начин на комуникација. Додека пееле, никој не смеел да се фати меѓу пејачките групи. Во однос на стилските карактеристики при изведба на ороводните песни, тој забележува дека начинот на играње зависи од начинот на пеење, односно, ако песната се пее брзо и живо, монотонно, тивко и развлечено или премногу брзо, такво ќе биде и играњето (Павловиќ 1928: 327–329).

Триесеттите години од XX век се појавуваат сестрите Даница и Љубица Јанковиќ за кои слободно може да се каже дека го поставуваат темелот на еџнокореолошките истражувања во Србија и во Македонија во рамките на тогашната заедничка држава. Во нивната плодна истражувачка работа оставаат дела, кои и денеска се користат како појдовни основи во сферата на еџнокореологијата. Посебно е важно да се забележи периодот во кој тие твореле и моментот дека тие морале да имаат некакви предзнаења, како и голема интуиција во собирањето на ваквиот материјал. Во периодот од 1934 до 1964 година имаат издадено осум книги, во кои се опишувани традиционалните игри во тогашните југословенски простори. За нас, Македонците, посебно се значајни: првата, третата и четвртата книга (Васиќ 2005: 14), а во 2016 година излезе од печат и нивната последна книга со број девет, која целосно е посветена токму на традиционалната култура во Македонија. Од нивните записи може да се види обемен репертоар на ороводни песни, прилики и места за нивната изведба и нивното значење во општествената заедница. Тие се осврнуваат на поголем број етнички предели во Македонија за кои даваат специфични информации за ороводните песни, како што се: Мијаци – Река, Дебарско Поле и Дебар, Охридско Поле и Охрид, Долни Полог и Тетово, Горни Полог и Гостивар, Кичевија и Кичево, Средорек, Жеглигово, Славиште, Скопска Црна Гора, Скопска Блатија и Скопје, Мариово, Азот,

Прилепско – Битолско Поле, Порече и други.¹ Во своите дела тие пишуваат за жената како носител на ороводната пејачка традиција, каква е нејзината улога, функција, и жената како предмет во песните кои ги пратат женските игри. Покрај руралните средини, тие даваат информации и за градските средини и за застапеноста на ороводната традиција во градските центри, кои се од големо значење за етнокорееолошките истражувања. Во однос на анализата и на истражувањето на ороводните песни, сестрите Јанковиќ ги поставуваат темелите за етнокорееолошкото евидентирање, каде што ороводните песни ги забележуваат дескриптивно, поточно, покрај запишувањето на текстот од песните, тие описно ги образложуваат и игроорните обрасци и движењата користејќи нивносоздадени знаци за прецизно објаснување на методските елементи, а покрај сето ова приложуваат и мелографски записи. Од записите може да се види дека сестрите Јанковиќ ја истакнуваат зголемената модернизација како причина за губењето на традиционалната игра на теренот, па предлагаат нивна заштита и имплементација во општеството и во образовниот систем.

Со завршувањето на истражувањата и со објавувањето на собраните материјали на сестрите Јанковиќ од областа на традиционалната игра е направен еден вакуум од повеќе години кога замрува науката која ја истражува играта, етнокорееологијата (Јаневски 2013: 26).

Во почетокот на педесеттите години од XX век, со формирањето на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“, меѓу првите негови истражувачи кои започнале да навлегуваат во етнокорееолошката наука, биле Живко Фирфов и Ганчо Пајтонциев. Тие, во далечната 1953 година, ја издаваат книгата *Македонски народни ора, со корееографски знаци и терминологија*. Во неа се објавени и обработени дваесет ора, кои, покрај дескриптивниот метод, се забележани и со корееографски знаци што, за првпат, ги презентираат кај нас (Фирфов и Пајтонциев 1953: 7–80). Но, со жалење можеме да констатираме дека нивните

¹ Д. Јанковиќ. 1940. „Дебарске народне игре“. *Етнологи 1*, Скопје; Љ. Јанковиќ. 1940. „Народне игре у Кичеву и околини“. *Гласник етнологијског музеја у Београду*, XV. Београд; Љ. и Д. Јанковиќ. 1940. „Још нешто о приликама за играње у Скопској Црној Гори“. *Гласник етнологијског музеја у Београду*, књига XV. Београд; Љ. и Д. Јанковиќ. 1934. *Народне иџре I*. Београд; Љ. и Д. Јанковиќ. 1939. *Народне иџре III*. Београд; Љ. и Д. Јанковиќ. 1948. *Народне иџре IV*. Београд; Љ. и Д. Јанковиќ. 1951. *Народне иџре VI*. Београд; Љ. и Д. Јанковиќ. 2016. *Народне иџре IX*. Београд; Љ. и Д. Јанковиќ. 1938. „Празничне народне игре у Поречу“. *Гласник етнологијског музеја у Београду*, књига XIII. Београд; Љ. и Д. Јанковиќ. 1957. „Прилог проучавању остатака орских обредних игара у Југославији“. *САН, Етнологијски институт*, књ. 8. Београд; Љ. С. Јанковиќ. 1948. „Лазаропољци и лазаропољске народне игре“. *Српски книжевни гласник*. Београд; Љ. С. Јанковиќ. 1948. „Народне игре у Тетову и околине“. *Српски книжевни гласник*. Београд.

кореографски знаци не биле прифатливи за пошироката научна јавност, а трудот се користел само интерно (Јаневски 2019: 38).

Во 1957 година, Вера Кличкова во својата статија за велигденските игри во Порече, ги споменува ороводните песни како дел од женската обредна пејачка традиција. Наведува и терминологија за улогите на учесниците во ороводните песни, кои впрочем се изведувале на третиот ден од големиот верски празник Велигден. Поточно таа пишува за отпочнувањето на соборот за Велигден токму со ороводните песни, како знак за почеток и за повикување на жителите за собор. Овој чин Кличкова го опишува како ритуал без кој не може да биде отворањето на соборот, опкружувајќи го соборот три пати изведувајќи ороводни песни. Првите две жени кои го отпочнуваат орот, ги нарекувале *ѣанчариѣ*, а последните две – *оѣашка*. Обично танчариите се жени, кои, во селото, се познати како добри игроорки и песнопојки (Кличкова 1957).

Во текот на седумдесеттите години од XX век се јавува уште еден истражувач, а тоа е Ганчо Пајтонѣиев, кој, во издание на Институтот за фолклор, ја издава книгата *Македонски народни ора*, која изобилува со голем и исклучително важен материјал за понатамошни истражувања. Посебно е важно тоа што во ова дело авторот, покрај сознанијата и описите на народните ора, поставил и нов систем на запишување на орската традиција. Но, покрај неговиот личен систем, ората се запишани и по лабановиот систем, кој и денес е во широка употреба (Пајтонѣиев 1973).

Од формирањето на Институтот за фолклор и на неговата истражувачка систематизација, влегуваат и истражувањата поврзани со етнокореологијата. Вистинската функција на ова одделение започнува во 1968 година со работата на Михаило Димовски. Овој специјалист во Институтот работи десет години и зад себе остави голем број трудови од областа на етнокореолошката наука (Јаневски 2019: 39–40).

Неговите две статии издадени во Списаниеото на Институтот за фолклор во 1973 година, се однесуваат на Струшкиот Регион. Првата статија ги обработува ората од типот на *Лесноѣо*, кои се изведуваат со ороводни песни. Во оваа статија кинетографски дава повеќе варијанти на игроорните обрасци, кои се од типот на оротото *Лесноѣо*. Димовски сака да ја покаже истата игроорна база на обрасците со различните украси или орнаменти, кои можат да ги направат игроорците (Димовски 1973: 109–114). Следната статија се однесува на лазарските женски поворки во Струшко Поле, каде што, покрај кинетографскиот запис, дава и мелографски запис на песните. На теренот обработува голема територија од струшката област. Според информациите за селата во кои истражувал тој, се работи за широка област што ги опфаќа етничките предели: Струшко Поле, Струшки Дримкол,

Дебарски Дримкол, како и селото Горна Белица, во кое живеат Власи (Димовски 1973: 57–62).

Во крајот на XX век и на почетокот на XXI век се појавуваат двајца еминентни истражувачи, кои се од големо значење за ороводната пејачка традиција во Македонија. Родна Величковска во својата дејност посветува огромно внимание на истражувањето, прибирањето, анализирањето и запишувањето на традиционалните песни. Во голема мера користејќи ја методата на картографирањето и дијалектологијата, таа ни поставува системска класификација на традиционалните песни според жанровската припадност, како и според карактерот и нивната намена. Во периодот од крајот на XX век, па сè до денес, Величковска има приложено огромен емпириски материјал од областа на ороводните песни. Овој емпириски материјал претежно се темели врз нејзините истражувања во источните делови на Македонија, поточно станува збор за забележани ороводни песни од етничките предели: Пијанец, Малешево, Дурачка Река, Источен и Западен дел на Славиште, Овче Поле, Радовишко Поле и Радовишки Шоплук итн.² Треба да се истакне и магистерскиот труд на Зоран Џорлев, насловен како *Ороводниите песни како дел од македонската обредно-пејачка традиција*, во којшто станува збор за жанровската застапеност на ороводни песни и нивната територијална

² Р. Величковска. 2002. „Функцијата на рефренот во една мелодија – формула во турското и македонското народно пеење“. *Македонски фолклор*, год. XXX, бр. 61. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 113–119; Р. Величковска. 2008. *Музичките дијалекти во македонското традиционално народно пеење*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“; Р. Величковска. 2009. „Македонско традиционално народно пеење“. *Зборник на илудови I*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола, 6–15; Р. Величковска. 2011. „Македонското традиционално пеење“. *Зборник на илудови III*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола, 10–15; Р. Величковска. 2012. *Македонското традиционално народно пеење* (Хрестоматија со мелопоетска анализа). Скопје: Маска; Р. Величковска. 2016. „Ороводната пејачка традиција во Кратовскиот регион“. *Зборник на илудови VIII*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола, 8–16; Р. Величковска. 2020. *Македонската женска обредно-пејачка традиција, Етномузиколошки есеи*. Скопје; Р. Величковска и И. Јованов. 2013. „Пејачката традиција во Кривопаланечкиот Регион“. *Славички зборник*, бр. 2. Крива Паланка: Градски музеј, 169–189; Р. Величковска и К. Петровска-Кузмановска. 2021. *Лазарската обредно-пејачка традиција во Македонија*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“; Р. Олевска. 1989. „Некои особености на лазарските песни во Кривопаланечкиот крај“. *Македонски фолклор*, год. XXII, бр. 43. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 187–190; Р. Величковска. 2012. „Ороводните песни и нивната територијална дистрибуција во македонското традиционално обредно-пејачко изразување“. *Годишен зборник*, год. 3, бр. 3, 149–154.

распространетост во македонското традиционално обредно-пејачко изразување (Џорлев 2015). Важно е да се истакне дека Величковска и Џорлев, ороводните песни ги обработуваат од етномузиколошки аспект, што претставува клучен фактор и сврзно ткиво за да се направи и етнокореолошката анализа на ороводните песни.

Во областа на етнокореологијата Владимир Јаневски од почетокот на XXI век, па сѐ до денес, работи на етнокореолошката анализа и на евидентирање на македонските традиционални ора. Во 2013 година во своето дело *Еѣнокореолошки карактеристики на македонскиѣ народни ора (ѣо избрани ѣримери)*, тој ги поставува петте игроорни подрачја според кои ги класифицираме традиционалните ора врз база на игроорните обрасци (Јаневски 2013). Дел од овие примери се и ороводни песни, кои се темелат врз обредната традиција. Во 2019 година тој ја издава својата втора книга од областа на етнокореологијата, во која ја прецизира етнокореолошката класификација на ората во Македонија. Во ова дело се обработени 78 орски примери, меѓу кои и ороводни песни, како и лазарските и водичарските обредни поворки, како дел од ороводната пејачка традиција. Покрај класификацијата, Јаневски поставува и систем на техники и методи при етнокореолошките истражувања, теми и водич за етнокореолошки теренски истражувања, но и посебни информации за етнокореолошко евидентирање (Јаневски 2019).

Во последните години веќе се појавуваат сѐ повеќе млади истражувачи и научници³ од областа на етнокореологијата, кои обично

³ Љ. Стефановска. 2024. „Етнокореолошки аспекти на селото Петрино според Цвета Гелевска“. *Cerectări și studii etno-muzicologie, bizantinologie și etnologie*, vol. 5, nr. 7. Timișoara, Romania: Asociația Pentru cultură bănățeană, 133–144; Т. Чичаковски. 2015. „Ороводни песни со инструментална придружба“. *Зборник на ѣрудови VII*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 25–42; Т. Јаневска. 2021. „Етнокореолошки карактеристики на ороводните песни во етничкиот предел Пијанец“. *Зборник на ѣрудови XIII*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 53–65; Т. Јаневска. 2022. „Етнокореолошки карактеристики на ороводните песни од пределот Дурачка Река“. *Зборник на ѣрудови XIV*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 77–91; С. Проле. 2017. „Песните како дел од орската традиција“. *Зборник на ѣрудови IX*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 62–66; С. Проле. 2019. „Ѓура Мара – Манифестација со обреден карактер“. *Зборник на ѣрудови XI*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 44–47; Т. Јаневска. 2018. „Етнокореолошки карактеристики на лазарските ороводни песни од Струшко Поле и Струшки Дримкол“. *Зборник на ѣрудови X*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 61–71; Љ. Стефановска. 2023.

се задржуваат на темелно обработување на етнокоролошките аспекти на традиционалната култура во различни етнички предели во Македонија. Голем дел од овие истражувачи се посветуваат на спецификите на ороводната пејачка традиција, каде што можеме да согледаме еволутивни промени кај ороводните песни, па нивната распространетост, колку тие денес се изведуваат, но и какви се современите аспекти на ороводната пејачка традиција.

Заклучок

Меѓу најстарите музичко-фолклорни творби што заземаат видно место во македонското традиционално живеење се ороводните песни, кои сликовито ја претставуваат духовната и културната историја на македонскиот народ.

Најраните податоци во литературата, кои се однесуваат директно на ороводните песни, потекнуваат од почетокот на XX век. Изворите што се однесуваат на почетокот на XX век се најчесто од етнографите, кои забележуваат делови од народната култура, но даваат и мал осврт на традиционалните игри и песни. Дел од нив ги изразуваат: социјалниот статус на ороводните песни, терминологијата или воодушевувањето, кое го доживувале на соборите и на обредните процесии.

Ороводните песни, како дел од секојдневниот живот на луѓето, имаат голема улога во искажување на емоциите. Тие најчесто се од забавен карактер, за да се истакне способноста на луѓето, а се сретнуваат и со обреден карактер како кај лазарските и кај водичарските обредни поворки или пак во склоп на свадбениот обреден циклус. Се изведуваат на игроорен образец од типот на орото *Лесношо*, каде што игроорците играат посмирено, потклекнати и со баланси во колената, додека пак некои од ороводните песни се изведуваат на игроорни обрасци со едноставни, наизменични синхронизирани движења во вид на преплетување и тогаш стилот на играње се менува. Често играат на цело стапало со *шрусанье*, треперење на телото и со потскокнување.

„Жената во обредната пејачка традиција кај Македонците муслимани од с. Окиси“. *Зборник на шрудови XV*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Бигола: НУ Центар за култура – Битола, 77–88; С. Костов. 2019. „Ороводните песни на Македонците од источното игроорно подрачје (типови на ороводни песни според игроорниот образец)“. *Фолклорш во минашото и денес*, Зборник на трудови, Собрание на фестивалот за народни инструменти и песни „Пеце Атанасовски“, Долнени – Прилеп. Прилеп, 52–60; С. Костов. 2023. *Ороводни песни, Орската традиција во Источното игроорно подрачје на Македонија (историски и современи аспекти)*. Скопје, 120–136.

Тијана Јаневска – *Хронолошки осврћ̄ врз еѣнокореолошкиѣ...*

За да се добијат релевантни податоци за ороводните песни во Македонија, беа извршени неопходни истражувања, кои се темелат врз пишуваните извори, материјали собрани лично од теренски истражувања, како и врз материјали собрани за време на теренските истражувања на еминентни истражувачи.

Може да се констатира дека ороводните песни, како културна појава, биле од голем интерес кај истражувачите, кои обично се задржале на етнографските и на етномузиколошките карактеристики. За да може да се направи комплетна и веродостојна анализа на овој тип пејачки напеви, е потребно да се анализираат и етнокореолошките аспекти со тоа што ќе се постави конкретен елаборат за етнокореолошко евидентирање на ороводните песни, во кој ќе биде опфатена и етномузиколошката сфера со самата потреба за анализирање не на една, туку на две културни појави, орот и песната, кои се изведуваат во синкретична форма.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Васић, О. 1998. „Улога полова у обредној пракси нашег народа“. *Посѣѣрукиѣуралистѣичка наука о музици*, Специјално издање „Нови звук“. Београд: СОКОЈ-МИЦ при ФМУ.

Васић, О. 2005. „Сећање – Даница и Љубица Јанковић“. *Еѣнокореологија*, Сећање, Београд.

Величовска, Р. 2002а. *Жеѣварскоѣ ѣење во Македонија*. Книга 45, посебни изданија. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Величовска, Р. 2002б. „Функцијата на рефренот во една мелодија – формула во турското и македонското народно пеење“. *Македонски фолклор*, год. XXX, бр. 61. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 113–119;

Величовска, Р. 2008. *Музичкиѣ дијалекѣи во македонскоѣ ѣтрадиционално народно ѣење*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Величовска, Р. 2009. „Македонско традиционално народно пеење“. *Зборник на ѣрудови I*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола, 6–15.

Величовска, Р. 2011. „Македонското традиционално пеење“. *Зборник на ѣрудови III*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола, 10–15.

Величовска, Р. 2012. *Македонскоѣ ѣтрадиционално народно ѣење* (Хрестоматија со мелопоетска анализа). Скопје: Маска.

Величовска, Р. 2016. „Ороводната пејачка традиција во Кратовскиот регион“. *Зборник на ѣрудови VIII*, Семинар за

традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 8–16.

Величковска, Р. 2017. „Песната ‘Ситни Стојно, ситничанко’ како инспирација за проучување на ороводната пејачка традиција во пограничјето меѓу Република Македонија и Република Бугарија“. *Проекции на културниите традиции: Бџария и Македонија*. Софија.

Величковска, Р. 2020. *Македонската женска обредно-пејачка традиција, Етномузиколошки есеи*. Скопје.

Величковска, Р. и И. Јованов. 2013. „Пејачката традиција во Кривопаланечкиот Регион“. *Славички зборник*, бр. 2. Крива Паланка: Градски музеј, 169–189.

Величковска, Р. и К. Петровска-Кузмановска. 2021. *Лазарската обредно-пејачка традиција во Македонија*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Димовски, М. 1973. „Прилог кон проучувањето на варијантите на ората и ороводните песни од типот *Лесношо* во Струга и Струшко“. *Македонски фолклор*, год. VI, бр. 11. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 109–114.

Димовски, М. 1973. „Лазарските ороводни песни во Струга и струшко и нивните етнокорелолшки карактеристики“. *Македонски фолклор*, год. VI, бр. 12. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 57–62.

Димоски, М. 1980. „Народните ора и орската традиција во Беровско“. *Македонски фолклор*, год. XIII, бр. 26. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Јаневска, Т. 2018. „Етнокорелолшки карактеристики на лазарските ороводни песни од Струшко Поле и Струшки Дримкол“. *Зборник на трудови X*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 61–71.

Јаневска, Т. 2021. „Етнокорелолшки карактеристики на ороводните песни во етничкиот предел Пијанец“. *Зборник на трудови XIII*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 53–65.

Јаневска, Т. 2022. „Етнокорелолшки карактеристики на ороводните песни од пределот Дурачка Река“. *Зборник на трудови XIV*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 77–91.

Јаневски, В. 2011. „Техники и методи при етнокорелолшки истражувања“. *Зборник на трудови III*. Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола, 3–9.

Јаневски, В. 2013. „Форми и облици во македонскиот играорен репертоар“. *Зборник на трудови V*, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура, 5–16.

Јаневски, В. 2013. *Етнокорелолшки карактеристики на македонските народни ора (по избрани примери)*. Книга 9: Орска и

инструментална народна традиџија. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Јаневски, В. 2014. „Форми на македонските играорни обрасци“. *Зборник на трудови VI*, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура, 4–9.

Јаневски, В. 2015. „Реквизити при изведбата на орската традиџија“. *Балканската култура низ тризмиа на фолклористичко-етнолошкиџе истражувања*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 349–353.

Јаневски, В. 2017. „Класификаџија на ората во Македонија“. *Зборник на трудови IX*, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура, 4–14.

Јаневски, В. 2019. *Еџнокореолошка класификаџија на ораџа во Македонија*. Скопје: Здружение на етнокореолози на Македонија.

Јанковић, Д. 1940. „Дебарске народне игре“. *Еџнолоџ I*. Скопје.

Јанковић, Љ. 1940. „Народне игре у Кичеву и околини“. *Гласник еџноџрафскоџ музеја у Беоџраду*, XV. Београд.

Јанковић, Љ. и Д. 1934. *Народне иџре*, I, Београд.

Јанковић, Љ. и Д. 1937. *Народне иџре*, II, Београд.

Јанковић, Љ. и Д. 1939. *Народне иџре*, III, Београд.

Јанковић, Љ. и Д. 1948. *Народне иџре*, IV, Београд.

Јанковић, Љ. и Д. 2016. *Народне иџре*, IX, Београд.

Јанковић, Љ. и Д. 1938. „Празничне народне игре у Поречу“. *Гласник еџноџрафскоџ музеја у Беоџраду*. Књига XIII. Београд.

Јанковић, С. Љ. 1939. „Лазаропольци и лазаропольске народне игре“. *Срџски книжевни џласник*. Београд.

Јанковић, Љ. и Д. 1940. „Још нешто о приликама за играње у Скопској Црној Гори“. *Гласник еџноџрафскоџ музеја у Беоџраду*. Књига XV. Београд.

Јанковић, С. Љ. 1948. „Народне игре у Тетову и околине“. *Срџски книжевни џласник*. Београд.

Јанковић, Љ. и Д. 1957. „Прилог проучавању остатака орских обредних игара у Југославији“. Књига 8. Београд: САН, Етнографски институт.

Китевски, М. 2002. *Сџудии за македонскиот фолклор*. Скопје: Институт за македонска литература.

Кличкова, В. 1957. „Велигденски обичаи во Порече“. *Гласник на музејско концерваџорско орушџво на Н.Р. Македонија*. Скопје.

Костов, С. 2019. „Ороводните песни на Македонците од источното игроорно подрачје (типови на ороводни песни според игроорниот образец)“. *Зборник на трудови Фолклорот во минаџото и денес*, Собрание на фестивалот за народни инструменти и песни „Пеце Атанасовски“, Долнени – Прилеп. Прилеп, 52–60.

Костов, С. 2023. *Ороводни ѝесни, Орската ѝтрадиција во источното иџроорно иодрачје на Македонија (историски и современи аспекти)*, Скопје.

Олевска, Р. 1989. „Некои особености на лазарските песни во Кривопаланечкиот крај“. *Македонски фолклор*, год. XXII, бр. 43. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 187–190.

Павловиќ, Ј. Ј. 1928. *Малешево и Малешевци*. Београд.

Пајтонциев, Г. 1973. *Македонски народни ора*. Книга 1: Орската народна традиција. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Пашина, О. А. (ред.). 2005. *Народное музыкальное творчество*. Учебники и учебные пособия по культуре и искусству. Санкт-Петербург: Государственный институт искусствознания.

Петровиќ, А. 1907. „Народни живот и обичаји у скопској Црној Гори“. *Српски етнографски зборник*, VII. Београд, 334–516.

Проле, С. 2017. „Песните како дел од орската традиција“. *Зборник на трудови IX*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 62–66.

Проле, С. 2019. „Гура Мара – Манифестација со обреден карактер“. *Зборник на трудови XI*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 44–47.

Стефановска, Љ. 2023. „Жената во обредната пејачка традиција кај Македонците муслимани од с. Окиси“. *Зборник на трудови XV*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 77–88.

Стефановска, Љ. 2024. „Етнокоролошки аспекти на селото Петрино според Цвета Гелевска“. *Cercetări și studii etno-muzicologie, bizantinologie și etnologie*, vol. 5, nr. 7. Timișoara, Romania: Asociația Pentru cultură bănețeană, 133–144.

Тановиќ, С. 1927. „Српски народни обичаји у ђевђелиској кази“. *Српски етнографски зборник*, VI. Београд.

Фирфов, Ж. и Г. Пајтонциев. 1953. *Македонски народни ора, со кореографски знаци и терминологија*. Скопје.

Хацивасилевиќ, Ј. 1909. *Кумановска област, Јужна сџара Србија*. Београд.

Чичаковски, Т. 2015. „Ороводни песни со инструментална придружба“. *Зборник на трудови VII*, Семинар за традиционална музика и игра, Илинденски денови. Битола: НУ Центар за култура – Битола, 25–42.

Џорлев, З. 2015. *Ороводните ѝесни како дел од македонската обредно-пејачка ѝтрадиција*. Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје [магистерски труд].

Тијана Јаневска – *Хронолошки осврт̄ врз еѣнокореолошкиѣ...*

Латинични изданија

Petrović, A. 1984. “Ciljevi i značaj terenskog rada u etnomuzikologiji”. *Зборник оо XXXI конгрес на Сојузоѣ на здруженијаѣ на фолклорисѣѣ на Јуѣославија*. Радовиш, 279–284.

Сајтографија

Величковска, Р. 2012. „Ороводните песни и нивната територијална дистрибуција во македонското традиционално обредно-пејачко изразување“. *Годишен зборник*, год. 3, бр. 3, 149–154, <https://is.gd/vlXdWj> [Пристапено на 29.12.2024].

CHRONOLOGICAL REVIEW OF THE ETHNOCHOREOLOGICAL RESEARCH ON THE TRADITIONAL DANCE SONGS

Tijana Janevska
Music Academy, University of “Goce Delčev”, Štip

Summary

Traditional dance songs are a part of the everyday life of the Macedonian people. These songs are a part of their ritual tradition and festive events. It is characteristic that the term itself indicates a syncretism between the song and the dance. They are usually performed for festive occasions, but they can also be of a fun nature. Ethnochoreological researches related to traditional songs are of a great importance for traditional culture. A large number of authors and researchers in their works reveal to us specific techniques and methods that can contribute to the analysis, classification and processing of this type of cultural phenomenon.

Traditional dance songs as a part of people’s daily life have a great role in expressing emotions. They are mostly of an entertaining nature, to highlight the ability of people, and they also can be found with a ritual character, such as in the *Lazarus* and Epiphany (“Vodici”) ritual processions or as part of the wedding ritual cycle. They are performed in a dancing pattern of the *Lesnoto* dance type, where they play calmly, kneeling and balancing on the knees, while some of the dancing songs are performed in dancing patterns with simple, alternating synchronized movements in the form of interweaving, and then the playing style it changes, they often dance shaking with the whole foot, and also shaking of the body and jumping.

It can be concluded that traditional dances as a cultural phenomenon were of a great interest to researchers who mainly focused on ethnographic and ethnomusicological characteristics. In order to be able to make a complete and reliable analysis of this type of songs, it is necessary to analyze the ethnochoreological aspects by setting up a specific report of the ethnochoreological recording of the folk songs, where the ethnomusicological sphere will also be covered.

CURRENT SITUATION OF TRADITIONAL COSTUMES IN KOSOVO

Diba Celina Baymak
Independent Researcher, Prizren
Date of submission: 6-2-2025

Abstract: Culture is the totality of material and spiritual values that nations have built over centuries and passed on from generation to generation. The language characteristics, religious beliefs, perspectives on art and habits in daily life of each nation are integral parts of this cultural structure. Clothing also appears as a concrete indicator of this cultural structure. In this study, we examine the clothing cultures of different nations and how these cultures are preserved and transferred to the future, especially through the example of Kosovo.

Kosovo, as geographic region with a rich cultural history and where various ethnic groups live together, constitutes an important example in terms of protecting and sustaining traditional clothing. In this study, in the light of the data obtained as a result of field research in various regions of Kosovo and interviews with local people, we aimed to reveal how traditional clothes are preserved, to what extent they are preserved and how this cultural heritage is transferred to future generations.

In addition to evaluating intercultural interaction in terms of clothing, investigating the effects of cultural change resulting from globalization on dressing culture, there is also the intention to understand how much we witness the traces of the past in today's fashion of traditional clothing, and how devotedly is there the approach to the subject.

While investigating the current situation of traditional costumes in Kosovo, it would be appropriate to focus on two important main headings. The first is the existence of museums and exhibitions, and the second is the clothes worn by cultural and arts associations in performances and concerts.

This research emphasizes the importance of preserving and keeping alive the traditional clothing cultures of all nations living in Kosovo. It aims to shed light on what needs to be done to ensure that this cultural heritage, extending from past to present, is not lost in the rapidly changing balances of the modern world and can be safely transferred to the future.

Keywords: traditional clothing, cultural heritage, Kosovo, ethnic identity, folk costumes

Introduction

Clothing is no longer just an object interpreted as an artifact from ancient times; it now serves as a window into our modern society. It is crucial to examine how popular clothing is influenced by commercialization, its role in tourism, and its impact on gender dynamics. Culture is the whole of the material and spiritual values that nations have built over centuries and whose continuity is maintained by being transferred

from generation to generation. Factors such as language, religion, and art, significantly shape a nation's identity, forming the backbone of its cultural heritage. Culture has neither fully completed its formation phase nor it is a concept that is coming to an end. It's a living entity that adapts and evolves alongside the people who embody it, ensuring its relevance and vitality for future generations (Tezcan 1983: 263).

The dynamic nature of cultural values allows for their continuity, yet it also necessitates vigilant protection, observance, and scrutiny. Traditional clothing culture plays a pivotal role as a channel between past traditions and future generations. Traditional clothing culture products have also been affected by the negative effects of the developments of the modern age. Neglecting the preservation of these cultural treasures damages the history of the nations, undermining their rich heritage (Türkoğlu 2002: 22).

This article documents the exploration of various regions in Kosovo, compiling firsthand information from different localities. By employing interviews as the primary research method during fieldwork, we were engaged with cultural and artistic associations across Kosovo, by seeking insights from individuals familiar with the preservation and integrity of traditional folk costumes. Additionally, we investigated the extent to which local and regional governmental institutions or organizations are involved in safeguarding this cultural heritage. Through these efforts, this paper should contribute to the preservation and transmission of Kosovo's clothing tradition to future generations to some degree.

A Short History of Kosovo

Since ancient times, Kosovo has been a region where many civilizations have thrived as settlements. It came under the dominion of the Byzantine Empire and the Ottoman Empire, resulting in diversity within the region's cultural structure. This diversity is also reflected in the architecture of the cities, with many old churches and mosques, baths, and historical buildings present.

Kosovo has a multiethnic structure. It is a place where people who have embraced different religions and belong to various religious groups – such as Islam, Christianity, Judaism, and various sects – can equally practice their beliefs. With this feature, religious life in Kosovo is similar to the one in Bosnia, North Macedonia and Albania.

Kosovo, which was incorporated into the Kingdom of Yugoslavia after the First Balkan War, remained within the borders of Serbia after the disintegration of Yugoslavia in 1992. However, following the Kosovo Operation conducted by NATO in 1999, Kosovo declared independence from Serbia. With negotiations regarding Kosovo's status reaching a deadlock between the United States, the EU, Serbia, and Russia, Kosovo declared its independence on February 17, 2008. Today, in Kosovo, with a

population of 2 million, live Albanians, Serbs, Turks, Bosniaks, Roma, and Gorani.

Current Situation of Traditional Costumes in Kosovo Society

Individuals and communities with diverse cultures living in Kosovo have encountered a rich and colorful treasure, yet sufficient care and attention have not been given to protection and ownership. Due to material constraints and the pressure of a corrupted popular culture, it is somehow destined to lose existing richness over time. One of the factors influencing the clothing culture of societies is their long-held beliefs and traditions, which have evolved through interaction with other cultures over centuries.

People have been in constant contact with each other due to migrations, trade relations, and invasions, engaging in cultural exchange. It is possible to say that while some geographical and moral reasons led to restrictions in belief systems, these limitations also manifested in clothing cultures, with certain clothing habits being limited to specific regions, while others spread to other societies. For example, in Kosovo, where there is a multi-ethnic population, the motifs used in clothing as well as in carpets and fabrics generally reflect living or inanimate objects found in nature. Dependence on nature due to living conditions and the reflection of this in their belief systems, as well as their devotion for nature and its beings, have resulted in the incorporation of these elements into garments and motifs.

The current situation regarding the traditional attire of the ethnic groups and communities in Kosovo is not very promising, as this research indicates. However, recent two significant projects demonstrate that there is optimism about this issue.

The first project, aiming to document the folk costumes of Kosovo, involves three anthropologists named Arbnora Kolgjeraj-Rexhaj, Miridône Syla, and Rilinda Gjonbalaj, under the supervision of Arsim Canolli from the Department of Anthropology at the University of Prishtinë / Priština. Researchers state that the materials discovered in dowry chests, preserved for nearly a century, in various regions of Kosovo are quite intriguing and in need for preservation. With a six-month-long fieldwork, this team drew attention to traditional folk costumes through a project delving into the depths of Kosovo's spiritual and material heritage. Through their research, they successfully brought to light the stories and symbols hidden beneath the fabrics of these garments, which hold unquestionable cultural significance in shaping the country's identity. In recent months, the team, which embarked on fieldwork, divided the municipalities and villages among the three researchers, conducting separate and joint interviews and meticulously photographing each garment they encountered. While the primary focus was on families and their inheritance clothing, in some cases where they struggled to find items from family collections, they conducted research in museums and private collections to complete missing pieces.

The data indicates that there are 1.745 traditional garments found in Kosovo. Searches were conducted in 7 regions, 53 villages and cities, 5 communities, 12 private collections, and numerous public museums. Amidst countless visits, the intensive work resulted in numerous photographs. Representing the volume of this documentary effort, 7.000 photographs emerged, and according to researchers, concrete plans were considered to materialize this research through a catalogue (“Folk Costumes of Kosovo” Catalog – Arbnora Kolgjeraj-Rexhaj, Miridône Syla and Rilinda Gjonbalaj).

In the 1999 Kosovo war, a significant number of garments, especially in villages, were damaged. However, it was discovered that even after the war, many families disposed of them, considering them insignificant. Another shortcoming was the accurate identification of garments in private and museum collections; there was limited information available, making it difficult to understand the historical context and other details of the garments.

Another aspect of the researchers’ work was undoubtedly the inclusion of other communities living in Kosovo, not just Albanians. Thanks to their efforts, they managed to document the folk costumes of Croatian, Bosnians, Serbian, Turks and Gorani communities, aiming to enrich this aspect of the project by including other communities living in Kosovo.

In the second significant project, initiated by the “Doğru Yol” Turkish Culture and Art association, a series of activities were launched in Prizren to develop and preserve Turkish folklore and traditional costumes. With the support of Samir Hoxha, the director of the Regional Centre of Cultural Heritage in the Prizren Region, efforts are being made to register cultural heritage in accordance with Regulation 11/2022, which pertains to the protection, inventory, and selection process of cultural heritage. Ethnologists and officials have begun documenting the history, stories, folk costumes, customs, and traditions of Turkish folk dances in Prizren, utilising the rich information provided by representatives of the associations (Hürriyet Newspaper – May 2023).



Pic. 1: Turkish Culture and Art association “Doğru Yol”

Preservation of Cultural and Art Associations and Traditional Costumes in Kosovo

In Kosovo, as a multicultural country, the role of associations is undoubtedly significant in the struggle of the peoples and communities that constitute its rich cultural heritage. In fact, associations serve as a vibrant bridge extending from the past to the future. In these lands, the associations play a role in preserving and nurturing the traditional attire of the living communities. Over a period of more than 70 years, the prominent cultural and art associations in Kosovo, notably the “Shota” Culture and Art association, and particularly the “Agimi” Culture and Art association in Prizren, have played a significant role in promoting Albanian traditional costumes internationally, and passing them down to future generations. The city of Prizren, hosting various religions and peoples, forms a unique mosaic of its own. Established in 1951, the “Doğru Yol” Cultural and Arts association has played an important role in promoting Turkish culture, especially traditional Turkish costumes, without a break. Here, the “Şarski Behar” association showcases the traditional clothing culture of the Bosniak people in the best possible way. Before the war, the “Budućnost” association promoted Serbian culture and clothing in Prizren and its surroundings for years. Two points cannot be overlooked in this study. Firstly, the services provided by the aforementioned associations actually involve the efforts of preserving nearly lost inherited costumes and transferring them to the present and future, all thanks to the efforts of these associations. Secondly, due to the multicultural nature of Kosovo, visible cultural assimilation is observed. For example, it is often witnessed that traditional Turkish clothing “dolama”, typically found in Turkish cultural

inventory, transitioning into Albanian culture. It is possible to encounter this transition in events such as weddings and concerts (Virmiča 2024: 25).



Pic. 2: The National Ensemble of Songs and Dances “Shota”

Ethnographic Museums in Kosovo and Studies on the Subject

In Kosovo, there are 9 public museums. The results obtained from museum visits were not very encouraging. In fact, both local and central institutions do not seem to make efforts, both financially and willingly, regarding this issue. The state does not invest enough in this regard. Due to financial difficulties, the inventories mentioned are being damaged in museum storages due to inadequate conditions. High humidity levels in storages are also a separate threat. In conversations with museum staff, it is learned that there are many historical clothing costumes with significant value still present in many villages and towns. However, due to financial constraints, museum staff are recording and documenting them and returning them to the families that originally own them. The optimistic side is that there are exhibitions in museums that can be visited by the public (February – Back 2023 personal archive).



Fig. 3: Serbian folk costumes from Kosovo (National Museum – Prishtinë/Priština)

The Place of Traditional Folk Costumes in Today's Fashion

In today's fashion, as women's and men's clothing is shaped by trends, traditional costumes, although abandoned in everyday use, still carry regional characteristics. Therefore, in Kosovo, on the Balkans, they are generally worn by folk dance groups, showcased at official holidays, celebrations, liberation days, festivals, receptions, and farewells. The display of these costumes, which are a tangible representation of the cultural heritage carried by the region from past to present, alongside folk dances, further emphasizes their significance.

Every society carries with it a historical experience, and this experience is reflected in the cultural elements of the society, forming the traditional structure. As a result of modernity, lifestyle changes have led societies to drift away from their traditional structures, causing significant changes in both material and spiritual aspects. One can observe the most notable examples of these changing forms in wedding ceremonies and bridal clothing.

Methodology

This study was designed as qualitative research on the preservation and change of traditional clothing culture in Kosovo. The qualitative research method allows for in-depth examination of the subject and focuses on the opinions and experiences of the participants.

Data Collection Techniques

The data collection process was carried out through field research and interviews. The regions selected for the research are areas of Kosovo where different ethnic groups live densely. The following techniques were used during the data collection phase:

Preservation of Traditional Clothing

As a result of the research, it was seen that many ethnic groups in Kosovo are determined to preserve their traditional clothing. During the interviews, officials stated that traditional clothing reflects their cultural identity and therefore should be protected. It has been determined that traditional clothes are still widely used, especially on special occasions such as weddings, religious holidays and festivals.

- **Dragash/Dragaš Village Example:** Observations made in Dragash/Dragaš village show that, Gorani women also use their traditional dresses in daily life. These dresses are handmade by family elders and passed down from generation to generation.

- **Turkish Community:** Preservation of traditional clothing in the Turkish community is supported by institutions and local associations. Awareness raising activities are carried out on the historical and cultural value of traditional clothes.

Modernization and Change

The findings revealed that some changes have occurred in traditional clothing under the influence of modern life and globalization. Younger generations prefer more modern clothing in daily life, but return to traditional clothing on special occasions.

- **Youth and Fashion:** Young participants stated that modern clothes are more comfortable and practical, but traditional clothes are important in the cultural context. Reinterpreting traditional clothing with modern designs and materials attracts the attention of younger generations.

- **Ethnic Differences:** Differences have been observed between different ethnic groups in the preservation and change of traditional clothing. Some groups are more open to modernizing traditional clothing, while others tend to maintain its original form.

Cultural Importance of Traditional Clothing

The research revealed that traditional clothing is an important cultural symbol for communities in Kosovo. This finding is consistent with other studies in the literature. In our research, it was determined that the participants similarly viewed traditional clothing as a part of cultural heritage and conservation efforts gained meaning in this context.

Effects of Modernization

Modernization and globalization have led to significant changes in traditional clothing. This is a frequently discussed issue in the literature (Jones 2009). In our research, it was observed that although younger generations prefer modern clothes in daily life, they continue to use traditional clothes on special occasions. This situation shows how cultural values interact and transform with modern life.

Social and Cultural Ties

The use of traditional clothing in social events and rituals strengthens the ties between communities. This finding is also supported in studies conducted by Anderson (Anderson 2016). In our research, participants stated that traditional clothing increases social solidarity and provides cultural information transfer, which provides important data on this subject.

Limitations of the Research

This research was conducted in a specific geographical region and with a limited number of participants. Therefore, the generalizability of the findings is limited. Future research can obtain more comprehensive results by covering larger participant groups and different regions.

Suggestions for Future Research

Future research could evaluate the impact of educational programs developed to preserve traditional clothing. Additionally, the effects of the integration of modern designs into traditional clothing on younger generations can also be examined. Developing strategies to increase social awareness about the protection of cultural heritage can be an important part of the work to be done in this field.

Conclusion

It is our effort to preserve the traditional clothing of the nation and people in Kosovo, to bring the issue from the past to the future and to keep it alive. Until the early 1990s, there had been no significant change in the field of traditional costumes. Growing economies worldwide began to form strong global sectors. The clothing industry grew during this period and assumed a position of influencing consumption worldwide through fashion. Since the early 1990s, the concept of fashion and design has entered new realms with the increasing interest of the media and the widespread use of the internet in communication.

As a result of these developments, traditional clothing has begun to regain the attention it once received in the context of today's fashion phenomenon. Drawing inspiration from the past, details adapted to the conditions of the present day are finding new spaces in this field through clothing designs.

The two important projects highlighted above, as well as the diligent work carried out by the associations, are commendable. Additionally, the situation encountered during museum visits is cause for concern. Necessary measures must be taken urgently regarding this issue. It is inevitable that today's designers incorporate the beautiful classic and delicate images of the past into the designs of modern clothing as soon as possible.

LITERATURE

Anderson, B. 2016. *Sınırları Aşarak Yaşamak*. İstanbul: Metis Yayınları.

Jones, S. J. 2009. *Moda tasarımı*. (Çev: Hüseyin Kılıç). İstanbul: Güncel Yay.

Tezcan, M. 1983. "Giyim Olgusuna Sosyo-Kültürel Bakış ve Türklerde Giyim". Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, Sayı.

Türkoğlu, S. 2002. *Tarih Boyunca Anadolu'da Giyim-Kuşam I*. İstanbul: Atılım Matbasi.

Vırmiça, R. 2024. "Her Yönüyle ve Özellikleriyle Tarihsel Süreçte Prizren". Prizren: 23 Nisan Kosova Türkleri Milli Bayramı Yayınları – Prizren.

Citeography

"Milletvekili Kervan'dan", <https://is.gd/y6gNTF> [Accessed 6.2.2025].

"Prizren City Guide", <https://is.gd/IVkJ4V> [Accessed 6.2.2025].

"Traditional Clothing", <https://is.gd/ePVIQI> [Accessed 6.2.2025].

"Albaniada", <https://is.gd/M3eY3r> [Accessed 6.2.2025].

СОСТОЈБАТА СО ТРАДИЦИОНАЛНИТЕ НОСИИ ВО КОСОВО ДЕНЕС

Диба Целина Бајмак
Независен истражувач, Призрен

Резиме

Во трудот беше даден краток осврт на сегашната (моменталната) состојба на традиционалните носии во Косово. Традиционалните носии беа земени како пример преку кој требаше да се покаже дека облеката може да биде показател за одредена културна структура. Трудот се темели на теренско истражување низ различни региони во Косово и на интервјуа со локалното население, чија цел беше да се открие до кој степен е зачувана традиционалната облека од која носиите се дел, и како (и дали) ова културно наследство се пренесува на идните, помлади генерации.

**АРХИВИТЕ – ЧУВАРИ НА КУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО
(со посебен осврт врз архивираниот материјал во Институтот за
фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје, поврзан со албанските
фолклор и етнологија во РСМ)**

Илза Рустеми

Независен истражувач, Скопје

Датум на прием: 26.12.2024

Апстракт: Во ова истражување ќе се фокусираме врз теренската работа на надворешните соработници и вработените во Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ во Скопје, кои ги собирале и ги истражувале албанските фолклор и етнологија во РСМ. Во однос на прашањето поврзано со архивите како чувари на културното наследство, се потенцира значењето на теренската работа од една страна и од друга – собраниот материјал, како сведоштво за трансформацијата на фолклорот од минатото до денес. Во фокусот на интересирањето е и прашањето од кои населени места потекнува материјалот што се чува во архивата на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје, како и неговата содржина.

Во трудот се прави обид да се истакне значењето што го има теренскиот материјал, како што се: песните, обичаите, обредите и приказните во однос на фолклористичките и на етнолошките истражувања. Во рамките на ова истражување се нагласува дека Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје придонел видно кон собирањето на еден дел на албанските фолклорни и етнолошки творби. Еден дел од овие творби, кои се приложени во архивата на гореспоменатиот институт, се објавени од страна на надворешните соработници, додека еден дел сè уште не е објавен. Сепак, овој архивиран материјал може да послужи во иднина како солидна основа за: фолклорни, етнолошки, јазични и други истражувања.

Клучни зборови: албански фолклор, теренска работа, песни, обичаи, ритуали

Архив

Фолклорот опфаќа широко подрачје, кое во себе вклучува усни традиции, како: бајки, митови, легенди, поговорки, песни, шеги и сл., но и обичаи, форми и ритуали на прослави, како што се: календарските празници, свадби, народни танци и обреди. Секоја од овие традиции што се појавува одделно или комбинирани, се смета за фолклорен „артефакт“ или традиционален културен израз. Народните творби, како и обичаите се пренесуваат по устен пат од една на друга генерација. Фолклорот како составен дел на човечкиот живот ги поминува сите фази заедно со човекот, којшто практикува бројни ритуали кои го придружуваат до крајот на неговиот живот. Затоа е значајно да се

изучува и да се чува за генерациите кои доаѓаат, а тоа особено се однесува на теренскиот материјал.

За да се зачува еден фолклорен материјал, кој ќе ни послужи во годините што доаѓаат, треба да го архивираме тој материјал во вид на списи за трајно или за долгорочно зачувување на културната и на историската вредност. Архивските материјали се специфични и единствени, а архивите се разликуваат од библиотеките и од нивната организација, па така може да се каже:

Архивите се состојат од записи кои се избрани за трајно или долгорочно чување врз основа на нивната трајна културна, историска или доказна вредност. Архивските записи се обично необјавени и скоро секогаш уникатни, за разлика од книгите или списанијата, од кои може да постојат многу идентични копии. Ова значи дека архивите се сосема различни од библиотеките во однос на нивните функции и организација, иако архивските збирки често може да се најдат во зградите на библиотеките.¹

Историјата на архивите е многу стара. Првите „архиви“ се стари илјадници години и се во вид на глинени плочи. Како такви ги среќаваме и во Античка Грција и Антички Рим.² Историјата на архивите продолжува преку: архивите од средниот век, архивите на црквите и кралствата кои се зачувани до ден-денес. Овие архиви претставуваат основа за денешните модерни архиви:

Првите творци на архивската наука на Запад се прирачниците на Јакоб фон Раминген од 1571 година. Модерната архивска мисла има одредени корени уште од Француската револуција. Францускиот национален архив, кој ја чува можеби најголемата архивска збирка во светот (со записи датира од 625 н.е.), е создаден во 1790 година за време на револуцијата од различни владини, верски и приватни архиви запленети од револуционерите.³

Можеме да разликуваме неколку видови архиви, но пет типови се идентификуваат како главни, во согласност со најновиот попис на архивите во Соединетите Држави. Тоа се: академските архиви, кои содржат материјали како што се административните записи на

¹ Види повеќе на следниот линк: <https://en.wikipedia.org/wiki/Archive> [Пристапено на 25.12.2024].

² „Археолозите откриле архиви стари стотици, а понекогаш и илјадници години, глинени плочи кои датираат од третиот и вториот милениум пр.н.е. на места како што се Ебла, Мари, Амарна, Хатусас, Угарит и Пилос. Овие откритија беа од суштинско значење за учење за античките азбуки, јазици, литература и политика. Архивите биле добро развиени од античките Кинези, античките Грци и старите Римјани (кои ги нарекувале Табуларија)“ (<https://en.wikipedia.org/wiki/Archive>) [Пристапено на 25.12.2024].

³ Види повеќе на следниот линк: <https://en.wikipedia.org/wiki/Archive> [Пристапено на 25.12.2024].

институцијата; архивите сместени во профитни институции – обично се оние во сопственост на приватниот бизнис; владините архиви, кои ги вклучуваат оние документи што ги чуваат локалните и државните власти, како и оние што ги чува националната (или федералната) влада; истакната црковна архива е Апостолскиот архив на Ватикан. Записите во овие архиви вклучуваат: ракописи, папски записи, локални црковни записи, фотографии, усни истории, аудиовизуелни материјали и архитектонски цртежи. Непрофитните архиви ги вклучуваат оние во историските друштва, непрофитните бизниси, како што се: болниците и складиштата во фондацииите.

За да ја стекнат довербата на корисниците, архивите треба да поседуваат услови преку кои се гарантира квалитетот, кој е од големо значење во одредувањето на нивната општествена вредност. Квалитетите на архивата треба да бидат следниве:

1. автентичност – записот е оригинален, т.е. е создаден во моментот и од лицето или субјектот што е наведен во документот;
2. веродостојност – веродостојност на документ, што ја одразува точноста со која архивата ја претставува својата тема; сепак, дури и кај сосема веродостојни документи, информациите можат да бидат филтрираат од тој што ги пишува;
3. интегритет – квалитетот на комплетноста, идејата дека целосната содржина е присутна за да се обезбеди кохерентна слика;
4. достапност – достапност до архивата, како во однос на состојбата, така и во однос на локацијата на складирање (природни катастрофи, конфликтите и корумпирани податоци можат да ги направат архивите бескорисни, додека државните/институционалните политики исто така може да ја попречат практичната употребливост на архивите за граѓаните.⁴

Податоците што ги содржат архивите служат како доказ за активностите на поединци или на организации во одреден временски период, кои, исто така влијаат врз нашата интерпретација на архивскиот извор:

Од големо значење е секогаш да се запамети дека архивата не треба да се смета за објективна вистина. Податоците служат како доказ за активностите на поединци или организации во одреден временски период. Како резултат на тоа, тие претставуваат перспектива која е под влијание на светогледот и искуствата на субјектот кој ги произведува. Како корисници на архивите, не само што мораме да бидеме свесни за овој контекст при толкувањето на податоците, туку и како нашиот

⁴ Види повеќе на следниот линк: <https://is.gd/6ewTy1> [Пристапено на 13.12.2024].

светоглед и искуство, пак, ќе ја обојат нашата интерпретација на архивскиот извор.⁵

Архивските материјали се чуваат само ако се смета дека имаат долгорочна историска вредност, како и ред други квалификации, кои се посочени подолу:

1. Архивите се чуваат само ако се смета дека имаат долгорочна историска вредност. Може да се покаже како предизвик процената на она, но колекциите мораат да минат низ оваа процедура затоа што е невозможно да се сочува секој поединечен документ што некогаш се изработил;
2. Архивите не се креирани свесно како историски записи. Вредноста на архивите делумно произлегува од нивната современа природа и увидот што тие можат да го дадат во одредени историски моменти.
3. Архивите имаат различни форми. Тие доаѓаат во различни аналогни и дигитални формати. Примерите вклучуваат, но не се ограничени на: пишани документи, онлајн податоци, фотографии, филмови и аудиоснимки.⁶

Архивите се насекаде околу нас. Тие се толку чести и разновидни што често не успеваме да ги забележиме. Тие можат да потекнуваат од многу извори, вклучувајќи: владини институции, судови, социјални медиуми, бизниси, синдикати, организации, заедници, универзитети, училишта итн.⁷

Теренската работа

Теренската работа е од суштинско значење за фолклористиката. Голем број фолклористи, етнологи, антрополози и др. подробно пишувале за процесот на теренската работа. Теренската работа е процес во кој се собираат податоци и се спроведува процес на истражување на средината каде што се случуваат културни практики. Всушност, теренската работа вклучува сеопфатни набљудувања, учество и интеракција со заедниците за да се соберат знаења за нивните: обичаи, песни, верувања и визуелни изрази. За теренската работа и за нејзината важност во фолклорот, ни посочуваат и ни објаснуваат истражувачите Симс и Стивенс:

Фолклористите навлегоа во „ова поле“ за да ги проучуваат песните, расказите, артефактите, однесувањата и верувањата на културните групи за кои пишувале. Поголемиот дел од истражувањата за

⁵ Види повеќе на следниот линк: <https://is.gd/6ewTy1> [Пристапено на 12.12.2024].

⁶ Види повеќе на следниот линк: <https://is.gd/6ewTy1> [Пристапено на 12.12.2024].

⁷ Види повеќе на следниот линк: <https://is.gd/6ewTy1> [Пристапено на 12.12.2024].

современиот фолклор се одвива во локалните заедници. „Полето“ е таму каде што се појавува фолклорот: тоа може да биде училницата, собата со шкафчиња, па дури и вашата семејна кујна. Кога фолклористот ќе реши да оди на терен, постојат две нивоа на теренската работа за кои треба да размисли. Тука се практичните елементи на истражувањето: кој, што, каде, кога и како? А постојат и пофилософски аспекти на истражувањето: каков однос треба да има истражувачот со информаторите? Како фолклористот треба да се справи со информаторите и со податоци кои ги собира од нив? Каде и кога ќе ги сподели интерпретациите од информаторите и другите? Теренската работа е комплициран процес бидејќи вклучува практични и етички ставови

(Симс и Стивенс 2010: 206).

Во теренската работа можеме да разликуваме практични и етички ставови, кои имаат една многу важна улога и исто така се поврзуваат многу меѓу себе. Во практичните детали за теренската работа можеме да разликуваме неколку ставови. Овие ставови се објаснети исто така од истражувачите Симс и Стивенс, кои ги поделуваат на неколку точки, и за секоја од нив има и објаснувања, односно практични детали за теренската работа, како што се: наоѓање на идеи, начини за идентификување на фолклорот, начини за истражување на фолклорот, подготвително истражување, развивање и поставување на квалитативни прашања, теренски белешки и др⁸.

Етиката на работа на терен има неколку главни елементи, кои секогаш треба да ги има како основа еден фолклорист при започнување на неговата активност на терен. Тука треба да се издвојат следниве главни елементи: доверливост (да се биде сигурен и да се држи до зборот); интегритет (одржување на моралот и на честоста); професионализам (почитување на стандардите на однесување). Во однос на етиката при теренската работа, истражувачите Симс и Стивенс велат дека:

Етиката е важен елемент во спроведувањето на теренската работа и поради интимната природа на нивната теренска работа, фолклористите може да се најдат во ситуации кои ќе претставуваат предизвик за стандардните етички размислувања. Во некои случаи, фолклористите може да развијат долгорочни односи со своите информатори кои ќе ги комплицираат етичките прашања во основата на таквата работа. Иако веројатно нема да се соочите со сериозни етички прашања во вашите првични истражувачки проекти, сепак е неопходно да се земат предвид и да се разберат етичките импликации на теренската работа и да се разгледа видот на целосен ангажман со културата што може да го понуди фолклорот

⁸ Подробно за ова прашање: Симс, М. и М. Стивенс. 2010. *Жив Фолклор*. Прев. од англ. јаз. Александар Донеvски. Скопје: Академски печат.

(Симс и Стивенс 2010: 227).

Теренот, според Лозица (Lozica 2008: 201) може да се издвои како нешто што е надвор од самата наука или може да се смета за фаза во научната работа, односно можеме да го сфатиме како извор на податоци за научна обработка или како цел, поле на рецепција и на примена на резултатите. Секоја од дадените можности во заднината ја вклучуваат и својата спротивност. Освен веќе спомнатите прашања, кои се однесуваат на практичната страна за теренските истражувања, пред истражувачот се отвораат и низа етички прашања. Во секој случај можеме да се согласиме со мислењето дека теренските истражувања не можат да се споредат со читањето на описите на одредени појави бидејќи полето на работа на фолклористот е таму каде што се појавува фолклорот. Но, исто така може да се каже дека теренското истражување дава личен печат во научната работа. Сопственото присуство, базирано на лични согледувања, ја донесува и оригиналноста на секоја народна творба, на истражувачот му овозможува да добие сопствена претстава за состојбата на проблемот на истражување што ќе може двојно да ја потврди или да ја демантира. Во таа смисла професорката Величковска вака ја означува функцијата на теренското истражување:

Целта на теренските истражувања е да се овозможи фолклорните творби, по бележењето, да можат да се набљудуваат и како текст и како дел од фолклорниот процес. Освен тоа, задача на фолклористичката практика не е само „изработка на подготвителни трудови“ за дополнителни теориски и метатеориски воопштувања, затоа што издвоениот фолклорен текст не е само сведоштво за фолклорниот процес, туку да се добие и фиксирано дело со естетска, уметничка функција

(Величковска 2019: 24).

Треба да се спомене дека и начинот на теренската работа еволуира од минатото до денешното време. Интересирањето за фолклорот со употребата на современи теренски техники (фотографија, филм, видео-) покажува дека фолклорот живее и понатаму и дека се менува во согласност со промените во општеството. Во текот на XX век традиционалното сфаќање на пишаните документи и другите материјални остатоци на човековата дејност, како единствени валидни извори за сфаќање и за реконструкција на општеството и на културата, е проширено на други извори, како што се ликовен материјал и фотографијата, а подоцна и на другите погореспоменати современи медиуми, кои стануваат еден од основните извори за етнографски и за антрополошки истражувања, односно разбирање на современата народна култура на глобално и на локално ниво.

Надворешни соработници и истражувачи – вработени во Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ во Скопје, кои го собирале албанските фолклор и етнологија во РСМ

Првите чекори на албанските фолклористика и етнологија во РС Македонија, се поврзани со дејноста на: собирање, архивирање и класифицирање на фолклорниот и на етнолошкиот материјал. Токму во оваа функција и Институтот за фолклор во Скопје, развил широка мрежа на надворешни соработници, особено во времето на таканаречениот социјалистички период. Овие надворешни соработници биле мотивирани и од материјална гледна точка со цел да собираат фолклорен и етнолошки материјал на терен и да го доставуваат во Архивата на Институтот. На ваков начин видно е збогатена Архивата на овој Институт. Еден мал дел од целокупниот материјал доставен при оваа архива се однесува и на албанските фолклор и етнологија во РС Македонија. Овој материјал е собран од страна на соработниците: Ибраим Кроси, Феим Исаи, Сами Шерифи, Абдилазис Ислами, Екрем Далипи и др., кои, во временскиот период од 1970 до 1975 година, снимиле на терен и, во Архивата на Институтот доставиле околу 36 магнетофонски ленти, коишто содржат: народни песни, приказни и обичаи. Овие материјали биле собрани претежно по селата на Скопски Дервен и по селата со албанско население од ресенскиот крај, односно од краиштата од каде што биле и соработниците, односно собирачите на фолклорниот и на етнолошкиот материјал. Архивата на Институтот, особено со албански фолклор и етнологија е збогатена во извесна мера и од страна на вработените истражувачи, задолжени за албанските фолклор и етнологија во овој Институт, најпрвин од д-р Леонтина Гега, а подоцна и од д-р Изаим Муртезани. Се подразбира дека овој материјал бил недоволен и симболичен, но се дополнувал со други објавени зборници со фолклорен и со етнолошки материјал, кои се објавени од страна на други собирачи и истражувачи на албанските фолклор и етнологија во РСМ.

Во продолжение следуваат некои податоци, кои се однесуваат на собирачите коишто биле надворешни соработници, како и на вработените во овој Институт од редовите на албанската популација, кои придонеле кон збогатување на архивата на гореспомнатиот Институт, со албанските фолклор и етнологија во РСМ.

Ибрахим Кроси

Ибрахим Кроси⁹ роден е на 10.1.1942 година во скопското село Рашче. Основно училиште завршил во родното село, додека средно

⁹ Види повеќе на следниот линк: <https://www.duffla.org/ibrahim-krosi/> [Пристапено на 10.9.2024].

училиште завршил во Скопје во 1962 г. Средното педагошко училиште го завршил во Скопје во 1968 година на групата Албански јазик и книжевност, по што бил вработен во родното село. Докторирал на Универзитетот „Свети Кирил и Методиј“ во Скопје, на тема *Албански и македонски балади* и се здобил со звањето доктор по филолошки науки. Од 1970 година е надворешен соработник на Институтот „Марко Цепенков“ – Скопје.

Истражувачот Кроси во архивата на Институтот „Марко Цепенков“ – Скопје доставил неколку магнетофонски ленти со снимен албански фолклор и етнологија во РСМ. Овој материјал е дешифриран и се состои од песни и приказни. Во составот на песните се инкорпорирани многу видови или жанрови на лириката, почнувајќи од песните, кои се: приспивни, сунетски, љубовни, свадбарски, тажачки и др. Истовремено во нив се среќава и детски фолклор, како и песни поврзани со календарските народни празници, како што се: Летник, Ѓурѓовден итн. Истовремено има и неколку песни со епска содржина.

Исто така, собраниот материјал се состои и од многу приказни, кои се: волшебни, реалистични и хумористични. Во рамките на народната проза се собрани и фабули, како и анегдоти. Еден дел од собраниот материјал се состои и од народни изреки, гатанки и др. Материјалот што го собрал истражувачот Кроси е снимен претежно од селата кои гравитираат во скопското подрачје или поконкретно во Скопски Дервен. Селата од овој крај, каде што е собран фолклорниот и етнолошкиот материјал се: Рашче, Бојане, Глумово, Сарај, Семениште, Копаница, Ласкарци и др. Освен во овие села, Кроси снимил материјал со фолклорна и со етнолошка содржина и по селата што гравитираат од административна гледна точка кон тетовскиот крај. Селата од овој крај се: Чифлик, Копачиндол, Желино, Одри и др.

Феим Исаи

Феим Исаи исто така е значаен собирач на албанскиот фолклор и етнологија во РСМ. За жал не можевме да најдеме биграфски податоци за него, особено на интернет. Но, она што е важно е дека снимениот материјал го доставил во архивата на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ во Скопје.

Собирачот Исаи снимил фолклорен и етнолошки материјал со разновидна содржина. Тој има собрано многу песни со: патриотска, печалбарска, љубовна, свадбена тематика и др. Истовремено тој собрал и многу детски песни, како и многу приказни од секаков вид. Тој се издвојува и со снимање на материјали кои се поврзани со етнологијата. Во оваа насока се издвојуваат обичаите од животниот циклус, како што се: раѓањето, свадбата и умирачката. Импресивни се податоците кои се поврзани со сите обичаи и ритуали, коишто се составен дел на традиционалната свадба.

Во содржината на етнолошкиот материјал има и обичаи, кои се практикувале при различните празници од народниот календар. Особено се впечатливи паганските обичаи со кои луѓето се обидуваале да издејствуваат да врне дожд, како неопходност за растење на земјоделските производи. Истовремено, Феим Исаи изнесува и многу податоци од етнокорееолошки вид, поврзани особено со женските ора.

Тој во архивата на Институтот оставил и многу белешки или описи, поврзани со селата од ресенскиот крај, како што се: Крани, Асамати, Грнчари, Долна Бела Црква, Горна Бела Црква и за самиот град Ресен. Исто така, овој собирач има снимено материјал и од скопските села, како што се: Сарај, Кондово, Глумово и др. Значајно е да се спомне дека тој собрал и многу приказни од селото Кишава, кое се наоѓа во областа Пелагонија, односно во општина Битола.

Екрем Далипи

За собирачот и истражувачот Екрем Далипи не можевме да најдеме биографски податоци поврзани со неговото родно место, за стекнатото образование, како и за други важни фактори од неговиот живот. Екрем Далипи во својство на надворешен соработник во архивата на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје доставил две магнетофонски ленти со снимен фолклорен и етнолошки материјал. Од содржината на овој материјал може да се забележи дека има впечатливи делови, кои се поврзани со народни легенди во однос на селото Арват во ресенскиот крај. Овие легенди го објаснуваат потеклото на селото.

Освен народни легенди, во содржината на снимениот материјал се среќаваат и лирски песни, како што се љубовните песни, свадбените песни и тажаленките. Има и други видови песни, како што се: патриотските, јуначките, печалбарските и др. Исто така, овој истражувач има архивирано и кажувања поврзани со различни народни ора, кои се придружени не само со инструменти, туку и со песни.

Фолклорниот и етнолошкиот материјал е собран во селата од ресенскиот крај, како што се: Арват, Асамати, Крани, Бела Црква и др.

Абдулазис Ислами

Абдулазис Ислами¹⁰ е роден на 29 јули во 1930 година во тетовското село Гајре. Потекнува од печалбарско семејство. Уште од средно училиште почнал да се занимава со уметничко творештво за деца и возрасни, но првата поезија ја објавил во 1954 година. Основното училиште го завршил во родниот крај, додека гимназијата или средното образование во Тетово. Потоа завршил Албански јазик и книжевност во рамките на Педагошката академија во Скопје. Работел

¹⁰ Види повеќе на следниот линк: https://sq.wikipedia.org/wiki/Abdylazis_Islami [Пристапено на 11.9.2024].

како наставник по албански јазик и книжевност во Тетово, потоа и како новинар во Радио Скопје, од каде што заминува во пензија. По пензионирањето, живеел и работел во Тетово.

Абдулазис Ислами пишува: поезии, раскази, романи, драми. Исто така е познат и како книжевен критичар, но и како есеист. Тој бил познат и како преведувач на книжевни дела од бугарски и од хрватски јазик. Неговите дела се преведени на: англиски, германски, италијански, шведски, хрватски, словенечки, романски, унгарски, бугарски, виетнамски, турски, арапски, руски и други јазици. Починал на 16 август во 2005 година во Тетово.

Абдулазис Ислами, меѓу другото, се занимавал и со собирање на албанскиот фолклор. Тој во архивата на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје, доставил две магнетофонски ленти, чија содржина се состои претежно од приказни. Овие приказни се волшебни, реалистични итн. Инаку, собраниот материјал е претежно од тетовските села, како што се: Гајре, Гурѓовиште, Шипковица и др.

Сами Шерифи

Сами Шерифи¹¹ е роден во скопското село Долно Свиларе. По завршувањето на средното училиште „Зеф Љуш Марку“ работи како наставник во периодот 1969 – 1981 година. Дипломирал на Катедрата за педагогија, Класна група на Универзитетот во Приштина. Со литературно творештво почнал да се занимава во 1969 година. Објавил претежно поезија со значајни естетски вредности. Тој работел надвор од земјата, но по враќањето од странство се занимава со културно-уметничкиот живот во Скопје, каде што го формира и литературниот клуб „Поетска АБЦ“, кој успешно го води. Сами Шерифи организирал разновидни книжевни и културни активности во Скопје и пошироко. Во архивот на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје, Сами Шерифи, во својство на надворешен соработник, доставил магнетофонски ленти со фолклорен материјал, којшто се состои од песни и приказни со различна содржина. Во оваа насока се издвојуваат јуначките песни, баладите и др. Собраниот фолклорен материјал е претежно од селата од Скопски Дервен, или поконкретно од селата: Долно Свиларе и Рашче.

Леонтина Гега-Муса

Леонтина Гега-Муса¹² е родена во 1963 година во Скопје, каде го завршила основното, средното и високото образование. Во 2003 година ја одбрала магистерската теза „Споредби на усната литература со

¹¹ Види повеќе на следниот линк: <https://www.ikvi.at/?p=17745> [Пристапено на 12.9.2024].

¹² Види повеќе на следниот линк: <https://institutbanologjik.org/leontina-musa> [Пристапено на 11.9.2024].

пишаната поезија за деца – Реџеп Хоџа, Вехби Кикај, Рифат Кукај“, а во 2009 година ја одбранила докторската теза со наслов „Поетиката на гатанките“, на Универзитетот во Приштина. Од 1990 година работи во Албанолошкиот институт во Одделот за фолклор. Со својата научноистражувачка работа посветена на фолклорот, е присутна на меѓународни и на национални симпозиуми или собири. Има објавено низа научни трудови, но и книги.

Таа најпрвин, во краток временски период, била вработена во Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје. Додека била вработена во овој Институт, таа снимила фолклорен и етнолошки материјал, кој бил депониран во неговата Архива. Снимениот фолклорен материјал се состои од: песни, приказни, обичаи, преданија, народни драми итн. Овој фолклорен материјал е снимен во село Јабланица – Струшко, како и во селата: Асамати, Крани, Грнчари, Арвати, Долна Бела Црква – Ресенско.

Изаим Муртезани

Изаим Муртезани¹³ е роден на 3.4.1965 година во селото Копаница, Скопско. Од 1995 година е вработен во Институтот за фолклор во Скопје, каде што работи и ден-денес. Основно училиште завршил во родното село, додека средно училиште во Скопје. Дипломирал на Филолошки факултет при УКИМ, на Катедрата за албански јазик и книжевност во Скопје. Магистрирал и докторирал при Филолошкиот факултет (УКИМ) во Скопје. Во својство на доктор по филолошки науки бил ангажиран во различни временски периоди како надворешен соработник при: Филолошкиот факултет (УКИМ) во Скопје, Тетовскиот универзитет и Универзитетот „Мајка Тереза“ – Скопје.

Изаим Муртезани во својство на истражувач на албанските фолклор и етнологија во РСМ, има собрано материјал со различна содржина, кој е составен дел на Архивата на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ во Скопје. Овој материјал се состои претежно од песни и приказни. Во оваа насока се издвојуваат: свадбените песни и обичаи, смртните обичаи, календарските обичаи и верувања и др.

Овој фолклорен и етнолошки материјал е снимен од раскажувачи од струшкиот крај, односно од селата: Франгово, Похум, Делоогожда, Заграчани, Ливадија, Татеш, Ново Село, Калишта, Велешта и др. Исто така, овој материјал потекнува и од селата со албанско население од Скопски Дервен, како што се: Свиларе, Рашче, Бојане, Чајлане и др. Истовремено, истражувачот Муртезани има снимен фолклорен и етнолошки материјал и од селата со албанско население од кумановскиот крај, како што се: Липково, Ваксинце, Лојане и др.

¹³ Види повеќе на следниот линк: <https://is.gd/r1ExcB> [Пристапено на 10.9.2024].

Заклучок

Фолклорот претставува културно богатство што се поврзува со одредена група луѓе или заедници, кој во себе вклучува: усни преданија, приказни, митови, легенди, поговорки, песни, обичаи и др. Овој материјал, со цел да се заштити и да се зачува низ времето, треба да се депонира во архивите и да служи како своевидно сведоштво на времето низ кое се поминало.

При теренската работа, собирачите, односно истражувачите ги забележуваат и ги проучуваат: песните, расказите, артефактите, однесувањата и верувањата на културните групи, за кои постои интерес и кои се во фокусот на опсервацијата. Теренската работа е сложен процес бидејќи во себе вклучува низа дејствија, особено во однос на собирачите или на истражувачите од една страна и исполнителите на песните и приказните од друга страна итн.

Се подразбира дека и собирачите на народните творби, кои го депонирале фолклорниот и етнолошкиот материјал во Архивата на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје се соочиле со низа искушенија и предизвици бидејќи патот на некоја творба до пишаната форма е долготраен и сложен процес. Сепак, надворешните соработници и вработените во гореспомнатиот Институт успеале да соберат и да архивираат само еден дел од албанските фолклор и етнологија во РСМ и покрај тоа што многу песни и приказни, обичаи и верувања, односно еден голем дел од албанската народна традиција, поради недоволното внимание, исчезнал засекогаш низ лавиринтот на времето. Но и покрај тоа, овој симболичен архивиран материјал ќе послужи во иднина како основа за: фолклорни, етнолошки, етномузиколошки, јазични и други видови истражувања.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Величковска, Р. 2019 „Значењето на теренските истражувања во фолклористиката“. *Македонски фолклор*, год. XLI, бр. 75. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 23–33.

Симс, М. и М. Стивенс. 2010. *Жив Фолклор*. Прев. од англиски јазик А. Донеvски. Скопје: Академски печат.

Латинични изданија

Lozica, I. 2008. “Tekstom o terenu”. *Zapisano i napisano: folkloristički spisi*. Zagreb: AGM, 201–227.

Сајтографија

“Abdylazis Islami”, https://sq.wikipedia.org/wiki/Abdylazis_Islami [Пристапено на 11.9.2024].

Илза Рустеми – Архивиџе – чувари на културнојо наследство...

“Archive”, <https://en.wikipedia.org/wiki/Archive> [Пристапено на 25.12.2024].

“Ibrahim Krosi”, <https://www.dufla.org/ibrahim-krosi/> [Пристапено на 10.9.2024].

“Sami Sherifi”, <https://www.ikvi.at/?p=17745> [Пристапено на 12.9.2024].

“What are archives”, <https://www.ica.org/discover-archives/what-are-archives/> [Пристапено на 13.12.2024].

“Leontina Gega-Musa”, <https://institutbanologjik.org/leontina-musa> [Пристапено на 11.9.2024]

“Izaim Murtezani”, <https://is.gd/r1ExcB> [Пристапено на 10.9.2024].

**ARCHIVES – GUARDIANS OF CULTURAL HERITAGE
(with special emphasis of the archived material at the “Marko Cepenkov”
Institute of Folklore in Skopje in relation to Albanian folklore and ethnology in
the Republic of North Macedonia)**

Ilza Rustemi
Independent Researcher, Skopje

Summary

This research focused on the fieldwork of external collaborators and employees of the Institute of Folklore “Marko Cepenkov” in Skopje, who collected and researched Albanian folklore and ethnology in the Republic of Macedonia. Regarding the issue related to archives as guardians of cultural heritage, the significance of fieldwork is emphasized on the one hand and on the other – the collected material, as a testimony to the transformation of folklore from the past to the present. The focus of interest is also the question of which settlements the material kept in the archives of the Institute of Folklore “Marko Cepenkov” – Skopje originates from, as well as its content. The content of the paper attempts to highlight the significance of field material, such as songs, customs, rituals and stories, in relation to folkloristic and ethnological research. Within the framework of this research, it is emphasized that the “Marko Cepenkov” Institute of Folklore in Skopje has contributed significantly to the collection of a part of Albanian folklore and ethnological works. Some of these works, which are included in the archive of the aforementioned institute, have been published by external collaborators, while some have not yet been published. However, this archived material can serve in the future as a solid basis for folklore, ethnological, linguistic and other research.

КОНЗЕРВАЦИЈА НА СЛЕПЧЕНСКИТЕ ДРВЕНИ ВРАТИ ВО ПЛИТКА РЕЗБА – КОПАНИЧАРСТВОТО КАКО ЗАНАЕТ ВО ИЗУМИРАЊЕ

Лилјана Ковачовска

НУ Музеј на РС Македонија, Скопје

Датум на прием: 31.1.2025

Апстракт: Овој труд претставува преглед на: состојбата, деградацијата, конзервацијата и зачувувањето на слепченските дрвени врати од манастирот „Св. Јован Претеча“, Слепче, Демир Хисар. Во трудот е даден осврт на разградувањето предизвикано од биоразградувачи (инсекти и габи), условите во средината и нивното влијание врз физичките својства на дрвото и врз металните елементи. Се опфатени анализи за определување на видот на дрвото, за утврдување на стари постоечки премази од претходни конзерваторски зафати и нивната компатибилност со новите пополнувачи и консолиданти. Се разгледувани постапките за нивно имплементирање, како и ефектот од нив врз физичките особини и врз стабилноста на дрвото. Конзервираните уникатни примероци, единечна дрвена врата и двокрилна дрвена врата од XVI век, денес се изложбени експонати во постојаната музејска поставка на Музејот на РС Македонија. Нивната конзервација беше предизвик за тимот од конзерватори на Централната конзерваторска лабораторија (ЦКЛ) при Музејот. Конзервацијата сама за себе како постапка, превентивна или непосредна, е интересна и значајна за зачувување на културното наследство. Во трудот е даден осврт на значењето на слепченските врати, стилот на изработка во плоско плитка резба, и на резбарството како занает, кој денес е во изумирање. Занаетот и занаетчиската дејност, која се пренесувала од генерации на генерации, претставува облик на нематеријално културно наследство, за кое е потребно повторно да пробудиме одредени интереси кај младата популација и кај научната фела, која покажува интерес кон стилот, традицијата, уметноста и вештината на изработка на длабока и на плитка резба.

Клучни зборови: резбарство, биодетериорација, конзервација, компатибилност, наследство

Културното наследство во Македонија е изработувано од разни видови материјали, земени од природата, како: камен, глина и разни видови дрво. Тие биле квалитетни, отпорни и избирани специјално за намената. Градителите вметнувале многу едноставни материјали, монокомпоненти во конструкциите од комплексни објекти и вешто ги интегрирале неорганските и органските материјали при самата градба, вклопени со геометриска и архитектонска прецизност. Се користеле во изградбата на верски објекти, историски објекти и во старите куќи од: профана, рурална и урбана македонска архитектура.

Освртов е насочен кон изработката на дрвото како наследно творештво и неговата заштита денес, кое имало незаменлива улога во повеќе сегменти од секојдневното живеење на населението, поради неговата лесна достапност, обработливост и функционалност. Подеднакво било застапено и во екстериерот и во ентериерот на објектите. Бројни објекти и артефакти, изработени од дрво, се сочувани до денес. Тие се изработувани со уметничка прецизност и со мајсторство на македонските резбарски тајфи, со примена на техника на изработка во ажурна, длабока или плитка резба, надалеку позната на балканските простори и пошироко. Истражувајќи над сто објекти во периодот 2012 – 2017 година¹, констатираме дека тие опстанале низ вековите затоа што биле изработени од квалитетно дрво, кое претходно добро било сушено и импрегнирано по стари традиционални технологии. Носител на главната улога во создавањето, секако, ја имал човекот, кој, во овие елементи, ја вградил уметноста, преку своите талент, вештини и креативност. Овие уметнички творби се негов одраз на: емоција, љубов, дух и знаење (Ковачовска 2022: 14).

Акцентот во овој труд е даден на: историјата, стилот и конзервацијата на слепченските дрвени врати (*еднокрилна и двокрилна*), кои се дел од постојаната поставка при Музејот на РС Македонија. Манастирот со црквата посветена на Св. Јован Претеча е еден од најголемите и добро сочувани манастирски комплекси во областа Железник и пошироко. Сместен е под падините на планината Илиница, над селото Слепче, во општината Демир Хисар. Во текот на своето постоење манастирот трипати бил опожарен. Сегашната монументална манастирска црква, со доста специфична архитектура, чиј наос претставува комбинација од збиен впишан крст со две куполи и триконхално решение, била изградена во 1862 година на местото на постариот разурнат манастирски католикон (Касапова 2017: 105–106).

Остатоците од постариот храм се откриени во текот на месец јули во 2019 година, во рамките на летната демирхисарска школа, раководена од д-р Сашо Цветковски, а финансирана од Министерството за култура на РС Македонија, кога за првпат биле спроведени археолошките истражувања во манастирот „Свети Јован Претеча“ кај селото Слепче, Демир Хисар. Целта на истражувањата била да се потврдат постарите културни содржини на овој простор. Под темелите на новата црква се пронајдени остатоци од постар објект, но, сепак, во манастирскиот комплекс е сочувана и постарата црква посветена на Св. Јован, а позната и како „Св. Никола“ (1617 год) од

¹ Истражувањето е направено за потребите на мојата докторска дисертација „Квалитативна анализа на биоразградувачите на дрво вградено во објектите од културното наследство во Република Северна Македонија“ (2012 – 2017), одбранета на Природно-математичкиот факултет, Институт за биологија во Скопје.

Лилјана Ковачовска – *Конзервација на слейченскиите дрвени врати...*

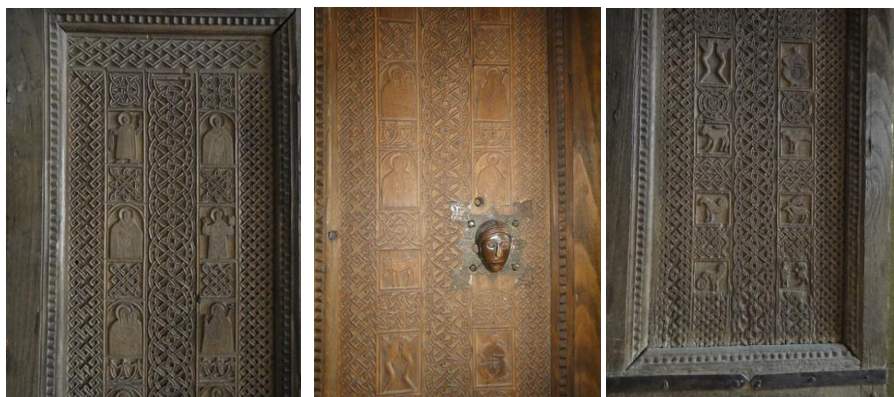
која всушност потекнуваат резбаните врати (Петров et al 2019: 75). Од сочувваните уметнички предмети, репрезент на културната историја на манастирот, се истакнуваат „Големиот крст со распнатиот Христос“ (XVI век), „Царските двери“ и певниците изработени во копаница, како и резбаните врати, датирани во времето на охридскиот архиепископ Прохор (1525 – 1550) (Грозданов 2017: 37).

Од разновидноста на занаети најголем развој забележува копаничарството кое е најсамобитно во областа на уметноста за време на ропството. Неговиот континуитет е видлив низ сите поранешни векови, но најзасилена творечка дејност постигнал при крајот на 18 – почеток на 19 век. Несебичната материјална помош на народот за повеличествена и поубава опстановка на своите цркви – отворило широко поле за работа и усовршување на копаничарскиот позив од страна на копаничарите, кои се однесувале како вистински уметници кон своите дела

(Корнаков 1986: 56).

Посебно се значајни двете дрвени врати, изработени во плитка резба со мотивот плетенка, претставен на начин што се сретнува во ракописи од XV/XVI век. Слепенскиот манастир во текот на XV/XVI век бил препознатлив по автентичниот копаничарски стилски израз на Балканот. Мотивите се изведени во стилот на плиток релјеф, а самата резба го добива називот по тогашниот центар т.н. Прилепско-слепенска резбарска школа. Во плитка резба со мотив на плетенка се изработувани: иконостаси, олтарни врати, балдахини, парапетни плочи, дејзисни плочи, полиелеи, проскинетариони, влезни врати и друго, од кои дел се зачувани како артефакти во ризницата на манастирот и во музеите во Скопје. Денес, сестринството на манастирот ја возобновува резбарската работилница во автентичен стил на некогашната.

Двокрилните дрвени врати, со инвентарен број 11019, имаат димензии од: должина – 213 см, ширина – 65 см, дебелина – 7 см и средишната преклопна лајсна, која е дел од јужната врата со дебелина – 3 см, широка – 6 см, должина – 188 см (Сл. 1). Еднокрилна дрвена резбана врата, со инвентарен број 11020, е со димензии: висина – 1,98 см и ширина од 90 см и дебелина – 7 см (Сл. 2), слична на двокрилната, според изведбата на плетеницата, но е со далеку посложени геометриски декорации.



Сл. 1: Двокрилна дрвена резбана врата од Слеченскиот манастир. Изглед на претставите на вратата: а) горна зона; б) средишен дел со елемент за отворање; в) долна зона, со метални кламфи (извор: од личната колекција на авторот, 6.10.2015 година)

Неизоставен дел во текот на заштитата е систематска и квалитетно водена документација. Тоа е предуслов за квалитетно спроведување на конзерваторско-реставраторски третмани. Таа вклучува документирање на состојбата на објектот пред, за време и по постапката, потоа задолжително наведување на сите материјали и процедури кои ќе се применат во текот на третманот, како и презентација на евентуални научноистражувачки методи, на резултатите од научните тестови извршени на оваа тема. Составен дел на документацијата мора да биде и препорака за понатамошно чување на предметот, како и размислување за обемот и за последиците од интервенцијата (Meylan & Buterfield 1972).



Сл. 2: Еднокрилна дрвена резбана врата од Слеченскиот манастир: а) еднокрилна врата; б) изглед на резбата и елемент за отворање (извор: од личната колекција на авторот, 6.10.2016 година)

Конзервацијата на дрвени предмети е една од дисциплините во рамките на конзервацијата и на реставрацијата на културни добра, посветена на историски и на археолошки дрвени предмети. Основните принципи на конзервација на дрвени предмети се исти како кај другите културни добра со строго почитување на: насоките, правилата и етиката при третманот.

Потребно е да бидат вклучени повеќе научни експерти од различни области во конзерваторските истражувања, како што се: кустоси од соодветната област, историчари на уметност, етнологи, експерти за распаѓање на дрвото, конзерватори и реставратори.

Според стилската анализа на историчар на уметност вклучен во стручниот тим, хронолошки гледано на повеќето од делата кои ѝ припаѓаат на прилепско-слепченската група, во прв ред се вбројуваат слепченските врати (еднокрилната и двокрилната).

Овие врати се значајни по својата спокојна и сложена композиција од плетеници слични на оние од средновековните ракописи во кои се мешаат и флорални стилизирани мотиви и исламски влијанија. Во резбите од оваа група среќаваме и зооморфни мотиви со фантастични животни, претстави од религиозниот и обичниот живот на човекот: Богородица опкружена со пророците, Распятие Христово, како и човек во световна носија и со музички инструмент во рацете.

Фигурите се поставени на квадратни и правоаголни полиња, изведени во плитка резба. Длабоките врежувања во дрвото се избегнати, а ефектот е добиен со плоско плиткото и лесно релјефно издигање на мотивите врз плиткиот фон. Најновите истражувања на слепченските врати третирајќи ги од повеќе аспекти на иконографско толкување на мотивите, ја збогатија нивната содржина, која и така беше доста богата. Историски, уметнички, стилски и временски, потоа според потеклото на мотивите, техничката анализа на обработката привлекле внимание на повеќе учени кои своите проучувања и истражувања ги имаат објавено во литературата. Меѓу првите се: Милјуков, Филипов, Антонин, Снегаров, Окунев, Груиќ, Кашанин, Радојчиќ, Момировиќ и Хан

(Корнаков 1986: 57).

Двокрилната врата е составена од две крила (јужно и северно крило), кои, според димензии и според форма, се еднакви. Одделно е изработен масивен дрвен рам, кој, од внатрешната страна, е декориран со ред запченици, изработени во форма на рамностран триаголници. Во конструкцијата од рам дополнително е вметната резбана плоча со која се формира целината. На обратната страна се прицврстени железни кламфи, поставени во горната и во долната зона, превиткани кон задната страна, каде што се ковани со железни рачно ковани клинци. Од реверсот се видливи уште по две железни кламфи во средината за укрутување на конструкцијата од рам и резбана плоча.

Еднокрилната резбана врата е изработена од оревово дрво во масивен дрвен рам во кој е вметната резбата изработена на две плочи, кои подоцна се соединети во целина. Вратата е значајна по нејзината спокојна и сложена композиција од: плетеници, човечки, зооморфни, флорални и животински фигури, стилизирани митски и фантастични животни, како и религиозни претстави и претстави од секојдневниот живот на човекот. Изрезбан е сплет од орнаментика од плетеници и геометриски фигури. Од секоја страна се претставени по 28 ликови, високи од 4 до 6 см. Околу крстот се претставите: лево – Богородица, десно – Распетието, околу светителите се читаат имињата: Соломон, Павле, Исус Навин со круна и пророците Јон и Јоил. Постои разлика во естетиката и во орнаментиката и меѓу ликовите околу Богородица и Христос, што ни укажува дека можеби секоја плоча засебно ја работел друг мајстор. Пророците се работени погрубо и линеарно, додека фигурите околу Христос се изведени пофино попластично.²

Конзерваторски истражувања

Слепченските резбани врати беа истражени и конзервирани во рамките на соодветен конзерваторски проект, изведен од страна на матичната институција – Музејот на РС Македонија, односно неговата конзерваторска работилница. Преку изготвување на Проектна програма (бр. 03-760/1 од 30.7.2015 година), стручниот тим во состав: Марија Мурцева, кустос советник историчар на уметноста, Лилјана Ковачовска, конзерватор советник за дрвена пластика, Ана Димчевска, конзерватор за метал, Весна Јанковска, градежен техничар, Ивица Стојмановски, конзерватор, Станка Петковска, виш техничар конзерватор, Славица Стојковска, техничар конзерватор, Иванчо Велков, техничар конзерватор и еден надворешен соработник – Светлана Мамучевска-Миљковиќ, конзерватор биохемичар од НКЦ – Скопје, отпочна со изработка на конзерваторски истражувања и изработка на проектот: „Конзервација на двокрилна резбана врата од Слепченскиот манастир од XVI век“ (заведен под број 03-760/5 од 18.11.2015 г.). Непосредната заштита е завршена во март во 2016 година, а за стручен конзерваторски надзор е назначена д-р Лидија Робева-Чуковска, советник конзерватор – хемичар од НКЦ.

Конзервацијата на еднокрилната врата, пак, се одвиваше во рамки на проектот: „Конзервација на еднокрилна резбана врата од Слепченскиот манастир од 16 век“ бр. 03-761/7 од 6.10.2016 година, за која цел предметот беше изземен од постојаната поставка во изложбените сали при Музејот, на ден 6.9.2016 година, а работите беа

² Описот е преземен од Проектот за конзервација на Слепченските врати изготвен од Марија Мурцева, историчар на уметност, со бр. 03 – 761/7 од 6.10.2016 година.

завршени во март 2017 година. Реализацијата на проектите беше поддржана од страна на Министерството за култура на РС Македонија.

Преку визуелен преглед, макроскопски и микроскопски анализи, поткрепени со фотодокументација и со техничка документација, е изведена целосна експертиза на биодетериорацијата на вратите. Земено се примероци за определување на видот на дрвото и примероци за дефинирање на причините и на причинителите, кои придонеле и дали сè уште придонесуваат за деградација и за влошување на состојбата. Евидентирани се видовите на оштетувања, предизвикани од абiotски и од биотски фактори и од физичкомеханичка природа, како: влијанието на условите во средината, каде што опстојувале (вода, сонце, ветар, снег, дожд...), влијание од биоразградувачи (инсекти, габи, мувли, алги и бактерии) и механички оштетувања, како: искривување, деформации на формата и на обликот, пукнатини, скршеници, испаднати елементи и елементи и делови што недостасуваат. Се анализираше применливоста на новите методи и материјали при третманот за непосредна заштита и нивната компатибилност со старите премачкувачки средства. За таа цел опфативме и одреден број анализи за утврдување и за идентификација на стари премачкувачки средства и други материјали, вградени во вратите, како: железо и бакар, а се анализираше и нивната компатибилност со новите материјали, постапки за имплементација, при што ја утврдивме предлог-програмата за непосредна заштита.

Заштитата ќе се одвива во неколку фази: со примена на суви и водени постапки на механичко чистење, за отстранување прав и нечистотија од дрвото и од металните елементи, симнување корозија, отстранување на цврстата смеса поставена во резбата, фиксирање фрагменти, консолидација и пополнување пукнатини, реконструкција на елементи и импрегнација на дрвото. Применетите методи и материјали се имплементираат според европски стандарди и принципи, кои ги следиме континуирано, а кои се во насока на крајната цел – зачувување на културните добра наменети за збогатување на збирките и нивна презентација и популаризација. Во таа насока, од страна на работниот тим при каков било третман на заштита, треба да се следат меѓународните воспоставени принципи и при секој обид да се развијат нови методи и материјали (Walsh-Korb & Avérous 2019).

Дел од принципите што ги следиме ние и со нив ги едуцираме помладите соработници и практиканти се:

- да се познаваат етичките норми и кодексот на однесување на конзерваторските тимови;

- материјалите во текот на конзервацијата не смеат да ги менуваат интегритетот и автентичноста на артефактите;

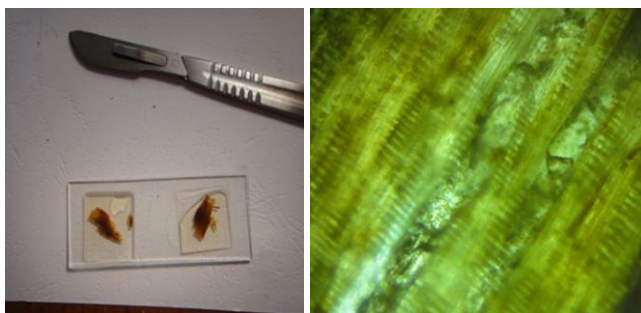
- материјалите употребени при третман мораат да имаат потенцијална реверзибилност и да овозможат понатамошни нови интервенции, секогаш кога е потребно;

- материјалите да бидат компатибилни со сите материјали, кои се поврзуваат во еден објект и треба да се третираат како целина, а не одделно;

- третман на целосна конзервација е потребен само кога дрвените објекти се оштетени сериозно и интегритетот и автентичноста не се обезбедени (последна можност да се обезбедат физичко-механичките својства и отпорноста на објектите, предмет на конзервација).

Анализа за утврдување на состојбата и на составот на материјалите

За морфолошка анализа, опсервација и утврдување на видот на дрвото се земени примероци и се подготвени слајдови, кои беа скенирани и фотографирани под електронски микроскоп HumaScore Classicled-100/1,25. Примероците од деградираното дрво е потребно да се измијат од нечистотија, да се омекнат и да се подготват за режење на микронските пресеци (Сл. 3). Се набљудува клеточната содржина, густината, ширината и поставеноста на дрвните зраци и паренхимски клетки, присуство на смолни канали и друго (Meylan & Buterfield 1972: 67). Според морфолошките анализи изведени во лабораторијата при Музејот се утврди присуство на оревово дрво, Орев (науч. *Juglans*) – род на дрва од семејството ореви (*Juglandaceae*), вид *Juglans Regia L.*



Сл. 3: Морфолошка анализа за определување на видот на дрвото (извор: од личната колекција на авторот, 16.11.2016 година)

Од примероците за микробиолошки анализи беше утврдено и присуство на биоразградувачи. Делови од дрвото, посебно од дното, биле зафатени со габичен мицелиум. Микробиолошките испитувања покажаа дека дрвото било деградирано со габи од типот *Basidiomycetes* во некој изминат, непознат период за нас. Оштетувањата од габи е во форма на бело сунѓерасто гниење, при што е формирана мека и ронлива структура на дрвото, посебно во базалниот дел (кај еднокрилната и кај двокрилната врата). Деградацијата е надополнета

со дејствување на инсекти, кои, во симбиоза со габите, во долната зона, 100% го деградирале дрвото. Тука се изгубени: природните особини, естетскиот изглед, механичките својства, како и градбата на клеточните структури на дрвото.

Во примерокот бр. 1, кај еднокрилната врата, е детерминиран изглед на деградација од инсект од Фам. *Anobiidae*, вид *Anobium punctatum* De Geer., народно име – точкаст дрвоточец и габи од типот *Basidiomycetes*. Забележано е присуство на покрупни излетни отвори од штетници со елипсоидни, ресасти рабови и димензии од 4 – 5 мм, предизвикани од инсект од фамилија *Cerambycidae*, со народно име стрижибуби. Видот не е определен од причини што немаме доволно податоци. Долгоантенастите бубачки се фитофаги со издолжено тело, сложени очи и антени подолги од телото. Ларвите се бели, без нозе, со силен устен апарат за грицкање, кои нараснуваат од 4 – 5 (7) см и претставуваат штетници, т. е. силни разградувачи на дрвесината кај воздушно суво дрво (Eaton & Hale 1993). Видот се развивал во дрвото додека имало хранливи материи и подоцна го напуштил, но последиците од неговото дејствување останале видливи на дрвото.

Во примерокот бр. 2, кај двокрилните врати, е детерминирано разградување, предизвикано од инсекти и од габи од типот *Basidiomycetes*, при што се констатирани присутни оштетувања во долните делови, кои биле поблиску до земјата и почесто биле изложени на: влага, врнежи, сонце и други влијанија, каде што габите и инсектите го претвориле дрвото во сунѓераста маса, исполнета со црвојадина, која се сипе од излетните отвори при протресување на предметот. Според бројот на излетни отвори на единица површина ќе кажеме дека на тие места оштетувањето е 100%. Според излетните отвори и изгледот на црвоточината, со присутни или отсутни партикули од изметот, констатиравме присуство на инсекти, разградувачи на дрвна маса од Фам. *Anobiidae* и од Фам. *Lyctidae*, кои егзистираат во суво дрво. Определувањето на гниење предизвикано од габи, во моментот на увид на дрвото, е невозможно. При мерењето на влажноста на дрвото е определена сувост под 7% RH. Од тие причини и габите се изумрени и во моментот на преглед не се активни, но оштетувањата од нив се видливи најмногу во базалните делови од двете врати, при што се поизразени кај еднокрилната врата, каде што се изгубени стилските фигури на резбата, кои воопшто не се распознаваат. Според симптоматологијата, формата и изгледот на дрвото, определивме некогашно присуство на габи од групата *Corticaceae*. Според сондите изведени во базалниот дел кај дрвото е констатирана лесна продорност при пробод со остра алатка, скалпел до 1,5 см.



Сл. 4: Инсекти од Fam. *Anobiidae* и Fam. *Lyctidae*, кои егзистираат во суво дрво (извор: од личната колекција на авторот, 6.10.2016 година)

За појаснување на наведеното ќе дефинираме дека биодетериорација е секоја непосакувана промена на особините на материјалите настаната од активност на живи организми (инсекти, габи, мувли, бактерии, алги, лишаи, човек...). Биодеградација се опишува како длабинска деградација или на ниво на површината, таа ги модифицира: механичките, физичките и хемиските својства на материјалот, кога е изложен на абиотски фактори во надворешната средина, кои овозможуваат понатамошна деградација со слабеење на неговата структура. Некои абиотски фактори, кои влијаат на промени се: (механичка) компресија, влага, светлина, температура и хемикалии во околината, загаденост на воздухот и климатските променливи фактори (Kirker & Winandy 2014).

Податоци за претходни конзерваторски активности на слепченските врати во базата на податоци и во документацијата во НУ Музеј на РС Македонија, не постојат. Од страна на некои поискусни кустоси, ни беше кажано дека биле потопувани во восок. Но, веднаш по анализата и по увидот, констатиравме дека нема импрегнирано восок на вратите. Затоа се концентриравме на нови претраги за определување на постоечки премачкувачки средства и притоа се изведоа неколку анализи. Беа определени: идентитетот, составот и видот на присутното старо премачкувачко средство, кое ги исполнува или е поставено во призматичните отвори од резбата. Се земено примероци од исполната, која е во цврста состојба. Се поставени во дестилирана вода, во алкохол и во терпентин. Примерокот не се раствори во водата и не се определи составот и типот на полнежот, кој делумно се раствори во терпентинот. Затоа применивме постапка на горење, при што поставивме примероци на алуминиумска фолија и при загревање дојде до топење на цврстата маса. Според чадот, мирисот и ронливоста на материјалот, констатиравме дека во составот на полнежот е присутен вид коскен туткал. Чистењето на исполната од

призматичните и на ромбоидните полиња, кои ја нагредуваат плитката резба, траеше долго, од причини што е цврста и е потребно нејзино размекнување, одлепување од основата и механичко отстранување. Добивме визуализација на основата на дрвото, каде што откривме присуство на црвена боја. Во консултација со кустосот одлучивме да изведеме анализа на бојата и на составот на исполната. Примероците се анализирани во хемиската лабораторија при Националниот конзерваторски центар – Скопје, каде беа изведени хемиски анализи на сликарски материјали и исполната на четири примероци, од страна на член на стручниот тим – Светлана Мамучевска-Миљковиќ. Целта ни беше да се определи: постоечкиот материјал, сликарската подлога, идентификацијата на пигменти, составот на цврстата темнокафена материја. Анализите се направени со оптичка микроскопија со УВ-флуоресценција и со користење на микроквалитативни и хистохемиски анализи, врз основа на кои добивме информации за стратиграфијата и дебелината на боениот слој. Во исто време беше применета и оксипролинова проба за поточна идентификација на типот на органското врзиво во примерокот, со кој е премачкувана и пополнувана резбата.

Табела 1. Хемиски анализи на сликарските материјали и исполната

Примерок бр. 1	портокалово-црвен боен слој, состав цинобер HgS (Врзивото е од протеинска природа; сликарската подлога не е идентификувана.)
Примерок бр. 2	црвен боен слој со ист хемиски состав како примерокот со бр. 1.
Примерок бр. 3	цврста супстанција со темна боја, под рефлектирачка светлина е со стаклест изглед, златножолта нијанса и транспарентност (Под УВ-светлина има бледо жолтеникава флуоресценција карактеристична за природните смоли. При третирање на примерокот со: бази, киселини и органски бои уште еднаш се потврдуваат претпоставките дека се работи за сложена смеса, со позитивна идентификација за протеинска компонента. Со оксипролинова реакција поточно е идентификувано дека се работи за желатин или за туткал. Во примерокот покрај смола, е присутен и восок, во помала количина.)
Примерок бр. 4	според микроскопскиот изглед, хемискиот состав е идентичен со примерок бр. 3



Сл. 5: а) примерок за анализа на исполната поставена меѓу резбаните полиња
б) изглед на резбата по чистењето и на црвената боја во основата
(извор: од личната колекција на авторот, 6.10.2016 година)

Боениот слој со портокалово-црвена боја, по состав цинобер, со применета темперна техника, директно бил нанесен на дрвениот носач. Врз боениот слој не е констатиран слој на површинска нечистотија ниту патина, не е лакиран, ниту е премачкан со каков било друг заштитен слој. Материјата со која се исполнети вдлабнатините во плитката резба претставува смолно-туткално-восочна маса.

Анализите за утврдување на составот и состојбата на металните елементи на дрвените врати ги изведе Ана Димчевска. Тие потврдија два вида метал: железо и бронза. Железото е ковано рачно во форма на окови или на декоративни стеги, кои имаат и функционална улога за зацврстување и за отворање на вратите. Има четири железни стеги и еден елемент за затворање и по четири странични шарки. Горната и долната стега целосно го опфаќаат дрвото и кон предната страна имаат декоративна улога, се прицврстени со рачно ковани железни клинци. Средните две стеги се гледаат само од задната страна и не излегуваат од предната страна. На нив се поставени по две шарки, кои служеле за отворање и за затворање на двете врати. Железото е во стабилна состојба, има нечистотии и почетен стадиум на рѓа. На оковот недостасуваат по три клинци од предната и од задната страна, за кои е потребно да се направи реконструкција. Бронзата е употребена во два елементи. Тие се декоративно обработени портрети и имаат улога како кваки за отворање и за затворање на дрвените врати. Овие бронзени кваки се зацврстени со по четири бронзени декоративни клинци. Бронзата е во стабилна состојба. На неа има нечистотии и прав, кои треба да се отстранат механички.

Направивме неколку проби на дрвениот материјал за определување на соодветен консолиданс и на соодветно премачкувачко средство за заштита на вратите и тоа со: восочна паста, со смолен раствор, со метил целулоза и Паралоид Б72 (El Hadidi 1986; Kucerova & Drncova 2009). По сушењето констатиравме дека Паралоид Б72 даде најдобри резултати: не ја менува бојата на дрвото и дава добра и трајна заштита; воедно сузбива и биоразградувачи. Неколку од

смолите (со различни количества, концентрации и пополнувачи) при тестирањето дадоа несоодветни резултати, па беа елиминирани: од животинско потекло, пчелин восок и колофониум, епоксид, поливинил ацетат, хидроксипропил целулоза, метил целулоза, а некои од нив беа со превисока цена.

Конзервацијата на дрвени артефакти обично се изведува во музеите и на терен (*in situ*) во самите објекти. Претставува многу сложен домен на дејствување, кој има за цел да ги зачува интегритетот и естетиката на предметите и на објектите, кои, низа години, биле изложени на влијанието од најразлични биотски и абиотски фактори и кои подлежат на континуирани промени и неизбежно влошување на состојбата. Нивната биолошка и физичка деградација често резултира со формирање на празнини и пукнатини во дрвеното ткиво, корозија на металот, пропаѓање на грундот и бојата, што создава потреба не само за консолидација на дрвото, туку и за користење на специјални материјали за пополнување пукнатини и за спречување на понатамошната деградација (Watkinson & Brown 1995).

За да се обезбеди ефикасна заштита на дрвени артефакти, како во случај со вратите, материјалот за заштита мора да го обезбеди дрвото од дополнително деградирање, да обезбеди стабилност на димензиите и прилагодување на промените во иднина, како одговор на варијациите на влажноста и на температурните промени, како и на биоразградувањето.

Од активностите што се извршени во согласност со програмата за конзерваторски истражувања и во согласност со изведените конзерваторски истражувања и добиените резултати од нив, работниот тим направи процена за обемот на конзерваторските активности во текот на непосредната заштита. Понатамошните активности во проектот ќе се изведуваат врз основа на постоечките конзерваторски принципи. Ќе се применуваат соодветни методи и материјали, недеструктивни, реверзибилни и ќе се применат техники со кои нема да се наруши автентичноста на уметничкото дело. При процесот ќе се користат само неопходни процеси за заштита, кои ќе дадат минимални промени во автентичноста и во естетскиот изглед. Предметите, слепченски дрвени врати (еднокрилна и двокрилна), констатиравме дека се во автентична состојба, како што биле изведени и зачувани од раката на мајсторот изведувач. Тие досега не биле предмет на истражување и на конзерваторски зафати. Постапките кај нив ќе се изведуваат за прв пат и конзервацијата ќе се спроведе целосно. Непосредната заштита или интервентна заштита ќе подразбира директни интервенции врз дрвото, со употреба на хемиски средства за сочувување и за продолжување на векот на траење на експонатите.

Конзерваторско-реставраторски интервенции беа спроведени по фази.

Во прва фаза се спроведени методи за чистење на предметите: суво, влажно и механичко чистење; вшмукување прав и нечистотија, со правосмукалка – вакуумско чистење и продувување со компримиран воздух под притисок со поставување на заштитни мрежички; благо премивање со слаб раствор од Вулпекс (Vulprex Liquid soap) во дестилирана вода, по што се отстранува со лесно премивање; темелно чистење со раствор од дестилирана вода и етил алкохол во однос 2:1 за дезинфекција на површините за да се отстранат можни бактерии и преостанатиот габичен мицелиум, при што се користени потопени волнени бали. Бидејќи вратите никогаш порано не биле третирани, беше важно да се започне со механичкото чистење. За отстранување на нечистотија беа користени најразновидни форми на меки и на тврди четки (забарски и сликарски), сунѓери, памучни крпи, ситни стоматолошки алатки, минимикромотор со четки и воздушен компресор за издувување на честичките складирани во пукнатините. На одделни позиции се чистеше со јагленова гума и со пластелин за собирање прав. Но, понекогаш тоа не беше доволно бидејќи цврстата материја бараше и поагресивен пристап со примена на ситен стоматолошки алат и пинцети. Сè што е посилено како правосмукалка или компресор би можело да ги оддува отстранетите делови од исполната, но и малите дрвени делови од резбата, кои се чувствителни и лесно кршливи. Овој процес беше долг и одзеде многу време, но даде најдобри резултати.

Во втора фаза се пристапи кон механичко чистење на металните елементи од железо и на декоративните елементи од бронза. Железните окови, кои имаат функција и на шарки за отворање и затворање на вратите и механичко спрегнување или укрутување на конструкцијата, се чистени механички со помагала, како: скалпел, брусна хартија и минимикромотор со брзина од 20.000 вртежи, со поставување на разни профили на мини брусалки, глодалки и други видови алатки. Површинските наслаги од соли се третирани по механички пат, со четки и микромотор. Бронзата исто така е чистена механички под микроскоп со ситен забарски алат и со примена на дестилирана вода. Не се користени хемиски третмани. Дрвото во текот на постапката беше изолирано со хартија и со платно.

Во трета фаза е изведена заштита од инсекти со инјектирање инсектицидно средство Detia, препарат од германско производство, наменет за уништување на црви во дрво. Препаратот е нанесуван со инјектирање, натапкување и премачкување со четки, по што предметите се одложени во двослојна најлонска фолија во период од две недели.

Во четвртата фаза е изведена консолидација и стабилизирање на долните елементи од вратите, каде што беше констатирано разградено дрво (од инсекти и габи), кое е лесно ронливо и се дроби под притисок на прстите. Оваа постапка претставуваше голем проблем и, главно,

зависеше од употребата на средство за консолидација и наполнило за пополнување пукнатини и за прилепување скршеници и отпаднати елементи. За да се избере соодветен пополнувач на празнини, изведени беа повеќе тестови. Потребно е пополнувачот да покажува минимално собирање, да биде лесен за обработка, моделирање и стилизирање, а доволно силен – но послаб од дрвото; да покажува добри лепливи својства, лесно да се ракува, да ѝ даде на површината добра текстура и, по можност, да биде реверзибилен. Достапноста на пишани податоци кај нас е минимална, а и изборот на смоли зависеше од достапноста во Македонија и, секако, од цената (имавме буџет од 20.000,00 денари). Неколку од смолите (со различни количества, концентрации и пополнувачи) при тестирањето дадоа несоодветни резултати, па беа елиминирани: од животинско потекло, пчелин восок и колофониум, епоксид, поливинил ацетат, метил целулоза, а некои од нив беа со превисока цена. Пробите од тестираните смоли и полила, се поставуваа во калапи – коцки од 1 cm^3 , до степен на сушење. Мерени се вискозитетот и времето на врзување за да се проценат механичките својства. Како најсоодветен препарат беше избран Паралоид Б72 (Paraloid B-72) во толуол со дрвени струготини, за консолидација на поситни и на покрупни пукнатини. Применивме и постапка на постепено инјектирање во сите: отвори, дупчиња, излетни отвори од инсекти и слично, со паралоид 3% р-р во толуол и ксилол 2:1 во базалниот дел, каде што имаме сунѓереста маса или неправилна форма на дрвото, и сушење една недела. Повторно нанесовме 5% паралоид, по пат на капиларно впивање во дрвото, при што вишокот од раствор се собираше со памучна бала, и повторно сушење една недела. Целта ни беше постепено стабилизирање и фиксирање на оштетените делови од дрвото, по што се продолжи со нанесување на 7% и на 10% раствор од Паралоид. За лепење на скршени и на лабави елементи и елементи што недостасуваат, е применет Паралоид 20% и дрвени струготини.

Во петта фаза за импрегнација на предметот е избран препаратот Паралоид Б72 (Paraloid B-72) во толуол, со различни концентрации (од 3% до 10% по волумен) за импрегнација на целата површина од вратите. Растворот е применет од помала до повисока концентрација. Тоа помага да се подобри длабинската пенетрација, да не се создаваат балончиња во внатрешноста, да се намали жилавоста на полимерот, да се добие мазен слој и да се зголеми работното време (Horie 2000). Paraloid B-72 е термопластична смола создадена од Röhm & Haas OHG од Еслинген, Германија; на пазарот се купува во гранули во тврда состојба, се употребува како површинска обвивка, за импрегнација, т.е. заштита, како средство за пополнување и како лепило (Kucerova & Dincova 2009). Во конзерваторско-реставраторската практика, Paraloid B-72 стана популарен во последната декада, во конзерваторската и во научната сфера. Премачкувањето го одбравме од причини што не го

потемнува дрвото и не ја менува природната боја која сакавме да се задржи. При нанесувањето со натапкување и премачкување по целата површина, брзо се отстранува вишокот премаз со постојано бришење со памучни крпи, со кои се полира површината на дрвото. На крајот, за да добиеме соодветна патина ја полиравме целата површина со восочна паста со фланелни крпи.

Во шестата фаза следуваше: изработка на завршен извештај и презентација на изведените конзерваторско-реставраторски зафати, обработка на фотодокументација за целокупниот процес и воведување во влезни и во излезни книги на ЦКЛ, прибирање на извештај од надзорот и извештај од комисијата за прием на изведени работи на непосредна заштита, по што проектот го прогласуваме за реализиран и затворен.



Сл. 6: Реализација на непосредна заштита кај дрвените врати во ЦКЛ
(извор: од личната колекција на авторот, 20.12.2016 година)

Дискусија

Дрвото е анизотропен материјал со тридимензионална фиброзна структура, составено првенствено од: целулоза, хемицелулози и лигнин, поврзани во структурата на дрвното ткиво. Тоа е широко достапен природен ресурс што се користи со векови за да се создаде сè, од покуќнина до градење на објекти, па и за дрвени артефакти. Во зависност од тоа каде е пронајден дрвениот артефакт, тој ќе биде подложен на различни видови биотски и абиотски стресови, кои имаат значително влијание врз степенот и врз брзината на неговата деградација. Сите дрвени предмети се изложени во поголема или во помала мера на абиотски фактори, како што се: температура, светлина и влага. Деградацијата генерално е прилично бавен процес и предметите често можат да се изложуваат или да се складираат во депоа со минимална заштита и консолидација иако се препорачува изложувањето или складирањето да биде во строго контролирана средина за да се одржи бавна стапка на природна деградација. Особено под влијанието на влага се забележува: забрзана биотска деградација, распаѓање на дрвото, првенствено од мувли, габи и бактерии и секако од инсектите, кои се исто така вообичаени во одредени средини. Дејството на овие организми може значително да го забрза разградувањето на дрвото, преку распаѓање на целулозата или на лигнинските компоненти, што најмногу зависи од видот на организмот. Нивното стопирање или спречување бара употреба на биоциди и третмани со консолиданти за стопирање на биолошката активност и за одржување на механичката стабилност на артефактот. Во поголемиот дел од случаите, консолидантите се полимери, добиени од петрохемиско рафинирање (Horie 2000).

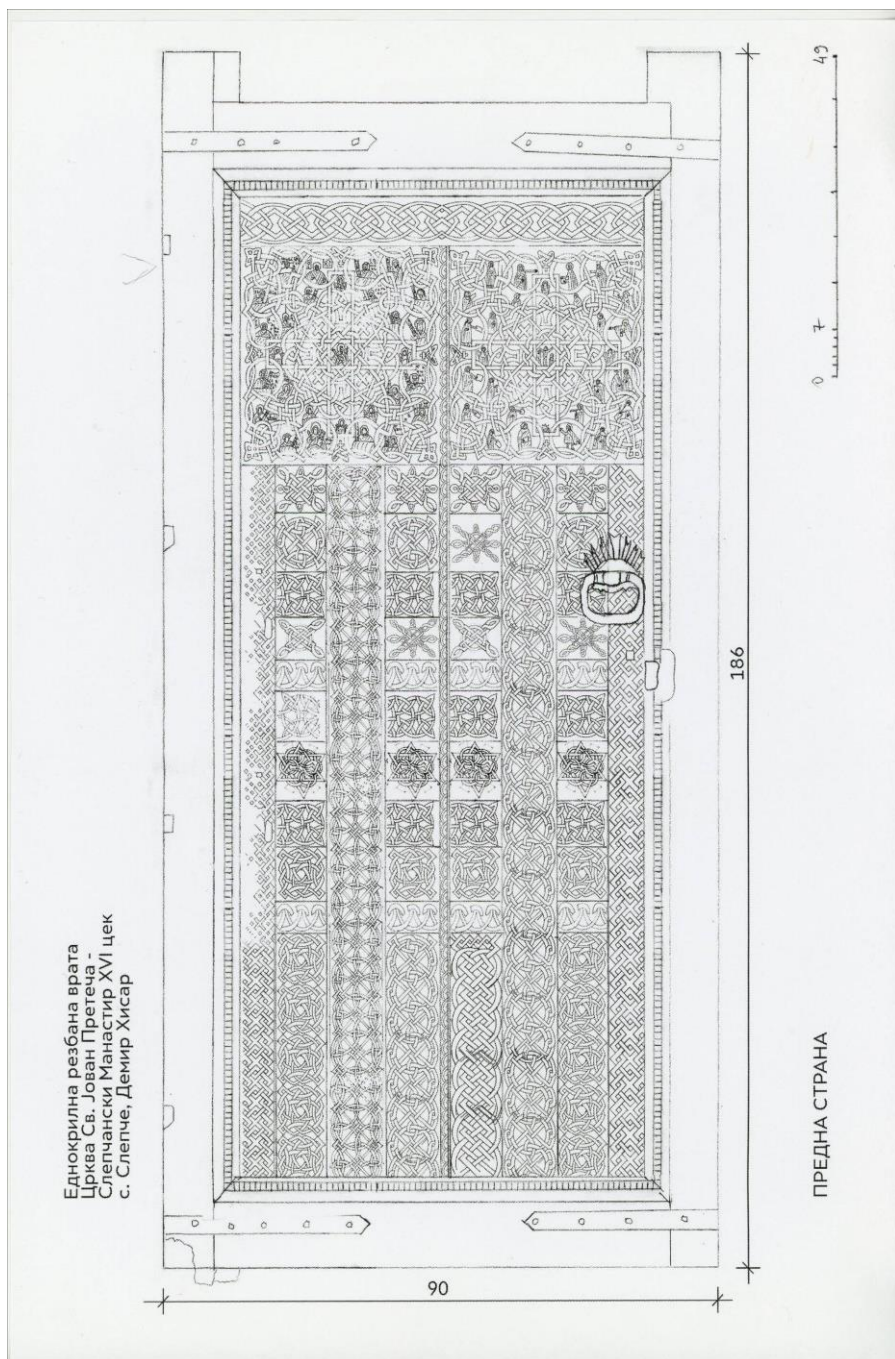
*

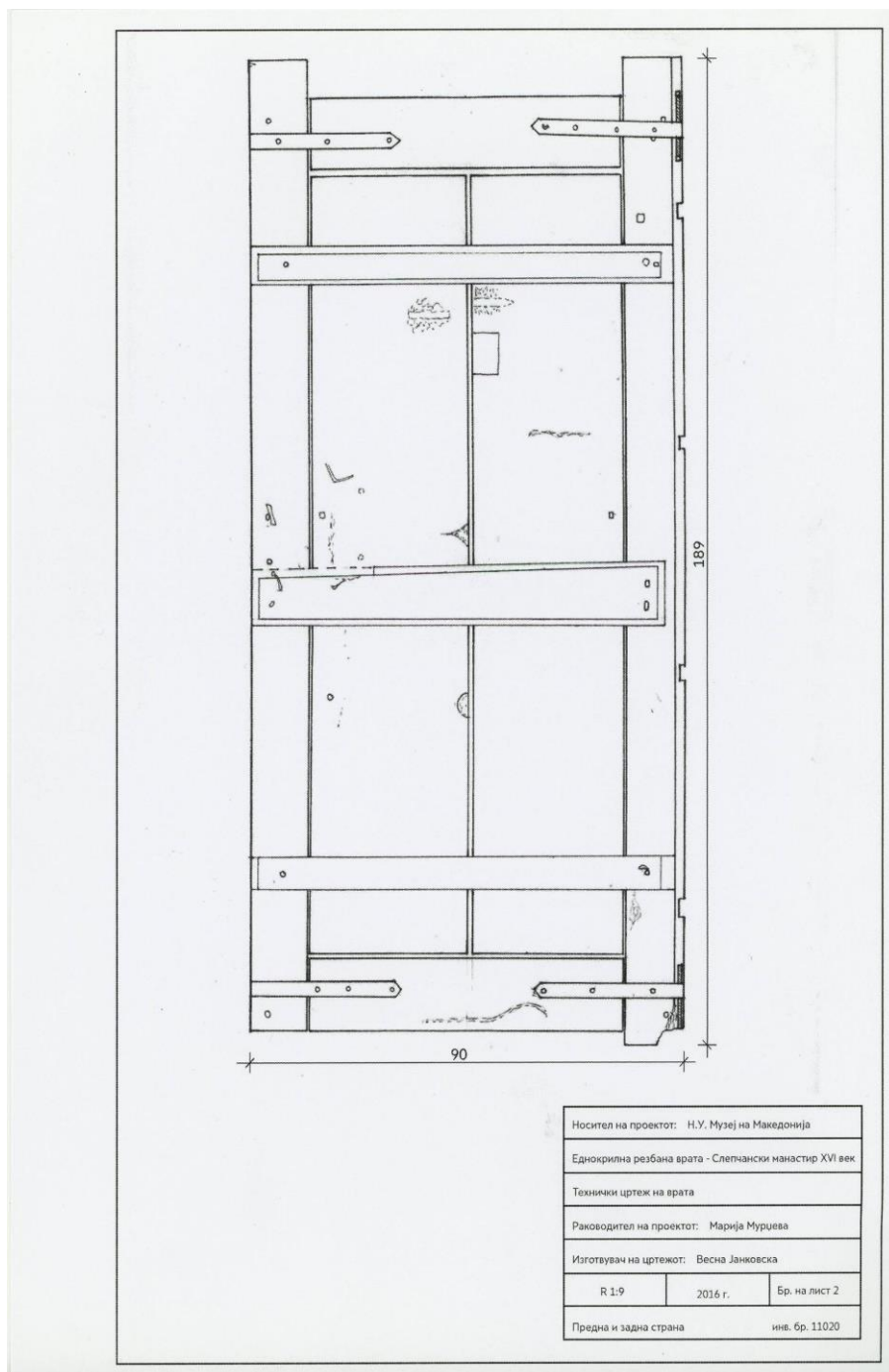
Зачувувањето на нашето и на светското културно наследство, материјално, нематеријално и природното се смета за клучен придонес и постигнување на целите, утврдени во цели за одржлив развој на Обединетите нации. Колку и дали доволно обрнуваме внимание на методите што ги користиме за да го зачуваме и да го заштитиме нашето културно наследство, е прашање на кое треба да работат институциите, надлежни за заштитата на културното наследство и државата.

Во рамките на наведените механизми и протоколи за заштита, особено е потребно оценување на употребата на ресурсите при конзервација и влијанието врз животната средина.

Соочени со предизвиците на развојот на одржливи нови технологии, кои најверојатно ќе доведат до изумирање на традиционалните занаети и вештини, е потребно гласно да се дискутира за воведување на одржливи нови стратегии во иднина.

Овој преглед има за цел да придонесе и да побуди интерес за зачувување на занаетите и на занаетството со потенцирање на улогата на поединецот, неговата теоретска и практична едукација во зачувување на наследството.





ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Грозданов, Ц. 2017. „За градителските и зографските потфати во манастирската црква ‘Св. Јован Претеча’ (Продром) во Слепче, во втора половина на XIX век. Манастир ‘Свети Јован Крстител’, Слепче: духовен, книжевен и уметнички центар. Зборник на трудови од меѓународниот научен симпозиум „Демир Хисар“, одржан на 6 јули 2015. Цветковски, С. (ур.). Демир Хисар, Журче. Манастир „Свети Атанасие Велики“.

Касапова Е. 2017. Архитектонските особености на манастирската црква „Св. Јован Претеча“, Слепче. Зборник на трудови од меѓународниот научен симпозиум *Манастирској „Слейче“ и ѝосџвизантијскајта уметноси на Балканои во XVI и XVII век*. Демир Хисар, 6–7, јули 2017, 101–106.

Ковачовска, Л. 2022. *Биоразградувачкиите на дрвени конструиции вградени во објектиите од културнојто наследство во Р.С. Македонија*. Скопје: НУ Музеј на РС Македонија; Министерство за култура и туризам на РС Македонија.

Крстевски, Ј. и З. Крстевски. 2012. *Симболи во македонскојто којаничарскојто*. Битола: ТП Ателје Маке – Битола.

Петров О., В. Бриловски и С. Стојкоски. 2019. „Прелиминарен извештај од археолошките ископувања на манастирот ‘Свети Јован Претеча’, кај село Слепче – Демир Хисар. Археолошки информатор vol. 3. Прилеп: ЗГ Менелај, 1–182.

Корнаков, Д. 1986. *Творештвојто на Мијачкиите резбари на Балканои од крајои на XVIII – XIX век*. Прилеп: Институт за истражување на старословенската култура – Прилеп.

Корнаков, Д. 1998. „Иконостасот од манастирската црква ‘Свети Никола’ во село Слепче (Прилепско)“. *Пелагонийска*, бр. 5/6, Битола, 102–107.

Корнаков, Д. 2009. *Македонски манастири*. Скопје: Матица македонска.

Латинични изданија

Bender, L. J. & K. Grömer. 2012. “The archaeology of textiles – recent advances and new methods”. *European Journal of Archaeology*, 13: 2 (2012): 149–173.

Eaton, R. A. & M. D. C. Hale. 1993. *Wood Decay, Pests and Protection*. Chapman & Hall.

El Hadidi N. M. N. 1997. *Conservation and Preservation of Wood. An Application on Two Wooden Coffins at the Egyptian Museum Faculty of Archaeology, Cairo University*. Faculty of Archaeology, Cairo University [Master thesis].

Horie, C. V. 2000. *Materials for Conservation. Organic Consolidants, Adhesives and Coatings*. Oxford: Butterworth-Heinemann.

Kirker, G. & J. Winandy. 2014. “Deterioration of Wood and Wood-Based Materials in Deterioration and Protection of Sustainable Biomaterials”. *American Chemical Society*. Washington, DC, USA, 113–129.

Kucerova, I. & D. Drncova. 2009. “The Consolidation of Wood with Paraloid B-72 Solutions”. *Holding It All Together. Ancient and Modern Approaches to Joining, Repair and Consolidation*, J. Ambers and others (eds.). London: Archetype Publications, 150–156.

Meylan, B. A. & B. G. Buterfield. 1972. “Three – dimensional structure of wood, a scanning electro microscope structure”. *JAIC*, Vol. 33, Number 1, 61–65.

Walsh-Korb, Z. & L. Avérous. 2019. “Recent developments in the conservation of materials properties of historical wood”. *Prog. Mater. Sci.* 102, 167–221. [CrossRef]

Watkinson, D. & J. Brown. 1995. “The Conservation of the Polychrome Wooden Sarcophagus of Praise Mut”. *Conservation in Ancient Egyptian Collections*. C. Brown, F. Macalister, M. Wright (eds.). Archetype Publications, 37–46.

Zabel, R. A. & J. J. Morrell. 1992. *Wood Microbiology Decay and It's Prevention*. Academic Press Inc.

Сајтографија

Манастир Св. Јован Претеча, с. Слепче, <https://is.gd/wfKe1P> [Пристапено на 21.3.2025].

Закон за Заштита на културното наследство на РС Македонија, 19 март 2004; „Службен весник на РМ“ бр. 115 од 25.9.2007 година и 2014, 2017, <https://is.gd/vQFCGA> [Пристапено на 21.3.2025].

“Rohm and Haas”, <https://is.gd/WV6MSf> [Пристапено на 21.3.2025].

CONSERVATION OF WOODEN DOORS FROM A MONASTERY IN THE VILLAGE SLEPCHE IN SHALLOW CARVING – WOODCARVING AS A DYING CRAFT

Liljana Kovačovska
National Museum of North Macedonia, Skopje

Summary

The monastery with the church dedicated to St. John the Baptist is one of the largest and well-preserved monastery complexes. It is located in the village of Slepče in Demir Hisar. Among the preserved art objects, The Big Cross with the crucified Christ (16th century, AD), The imperial doors and the choir stalls made in carving, stand out. Also, the two wooden doors made in shallow carving with a braid motif are particularly significant. The two preserved wooden doors, one,

single and the other, two-winged door (16th century, AD), are part of the permanent exhibition in the Museum of the Republic of North Macedonia. Their preservation was a challenge for the team of the Central conservation laboratory at the Museum. Two special conservation projects were developed – determination of tree species, degree of damage, presence of biodegraders and protection procedures. The presence of biodegraders was determined by microbiological analyses which indicated that the wood was degraded by *Basidiomycetes fungi*. The applicability of the new methods and materials in the protection treatment and their compatibility with the old coatings were analyzed. The protection will be implemented in a few phases: application of dry and wet cleaning procedures to remove dust and dirt from wood and metal elements, removal of corrosion, removal of the solid mixture placed in the carving, fixation of fragments, consolidation and filling of cracks, reconstruction of wood. The applied methods and materials are implemented according to European standards.

АЛХЕМИСКАТА ТРАДИЦИЈА ВО МАКЕДОНСКИОТ ФОЛКЛОР

Сузана В. Спасовска

Универзитет Американ колеџ – Скопје

Датум на прием: 9.2.2025

Апстракт: Во текстот ќе стане збор за мотивот на преобразбата, како клучен за алхемиското сфаќање на животните процеси. Тоа преобразување во различни облици на постоење во народните умотворби го одразува вековниот светоглед на македонскиот човек да се изразува преку симболи и на тој начин да ги надминува тешките егзистенцијални околности во кои се нашол. Голем број песни во кои лирското јас се преобразува во дрво, билка, птица, риба и многу други симболични трансформации, всушност, го покажуваат не само стремежот на народниот пејач да ги надмине материјалните стеги на постоењето туку и го одразува неговото духовно знаење кое на тој начин, преку народните песни и преданија, се пренесувало на следните генерации. Со тоа сакаме да покажеме дека кај македонскиот човек, постојано низ вековите, се чувал и негувал стремежот за различните облици на постоење, како и неговото симболичко мислење кое е клучно не само за алхемиското знаење туку и за старите митски архетипи, одлично обработени од Карл Густав Јунг. Се разбира тука ќе бидат засегнати и аспекти од античките митолошки обрасци и фигури што се пресликале во народниот јазик, а не смее да се изуми и влијанието на класичната римска литература, која својот предводник го има во лицето на Овидиј и неговите *Метаморфози*, во кои на еден суптилен начин се претставени важните митски ликови и нивното значење за денешната книжевна мисла, кои нашле свој одраз и во творештвото не само на подоцнежните европски автори, туку и на анонимниот гениј што творел на овие простори, а што подоцна се огледало и во запишаните народни умотворби. Во таа смисла, особен акцент во нашето истражување ќе ставиме и на приказната за Силјан Штркот, запишана и обработена од Марко Цепенков, во која на експлицитен начин е прикажана темата на преобразбата.

Клучни зборови: мотивот на преобразбата, алхемиска традиција, симболичко мислење, митски архетипи, духовно знаење

Преобразбите на Овидиј

Уште од *Метаморфозите* на римскиот автор Овидиј, темата на преобразбите станува клучна тема во книжевноста, независно дали анонимна или индивидуална. Доколку се направи мал историјат на овој мотив, ќе се види дека и пред Овидиј, а особено по него, односно во текот на целиот нов век, темата на преобразбата го интригира вниманието на авторите. Така читаме дека во книжевната продукција постоел и цел жанр на дела во кој се третираше мотивот на преобразувањето на луѓето во птици, а дека тој мотив се сретнува и во нашиот фолклор сведочи дури и авторската песна на нашиот

Константин Миладинов – „Т’га за југ“, во која лирското јас изразува желба да си метне орелски крилја, односно да се стори една птица и да си прелетне во јужните краишта. Се разбира уште попознат таков мотив е оној на Цепенков разработен во неговата проза за Силјан Штркот. Преобразбата не се случува и не се однесува само на животинскиот свет, во конкретниот случај птичји свет, туку се простира и на другите светови – односно на растителниот и на минералниот свет.

Затоа со право можеме да речеме дека, познавајќи ги алхемиските корени на трансгресијата, во овие случаи се случува една регресија, односно човекот се преобразува во некој од нижите облици на постоење и дека тоа се случува не само поради казна, најчесто од боговите, туку и поради клетва, неволја, притисок или неизбежност, односно се сфаќа и како спасоносно решение.

Од досегашните истражувања на Овидиевите *Метаморфози*, изведени се многу студии и интерпретации во кои се набројуваат преобразбите на ликовите во делото, при што најчесто станува збор за митолошки ликови од античката митологија. На тие преобразби може да се гледа како на едни минимитови кои сведочат не само за настанувањето на растителниот и животинскиот свет, туку дури и за настанувањето на свезденото небо, што значи дека оваа трансгресија не се случува само на земен туку и на небесен план. Така ни се познати митовите за настанувањето на сосвездијата Млечен Пат (од капките млеко на Хера за Херакле), Големата и Малата Мечка, сосвездието Лира, од митот за Орфеј кога инструментот лира се вознесува на небесата за да стане небесно тело итн. Треба да се напомене дека, на тој начин, постои и виша трансгресија, која се постигнува со облици во целестијалната сфера – богови, ѕвезди, сосвездија.

Оттука, од ова дело на Овидиј може да се изведат генеалогии на одредени феномени во природата. Најпрвин ќе ги наведеме оние преобразби што се сретнуваат во делото на Овидиј, а потоа ќе се осврнеме на *Индексот на мотиви во народната литература: Класификација на народните елементи во народните приказни, баладите, митовите, приказните, средновековните романи, моралните поуки, фаблјата, хумореските и локалните легенди*, објавен во Блумингтон, Индијана, 1955 – 1958 на Стит Томпсон, во кој на 2.500 страници се прикажани мотивите од книжевното наследство на народите од целиот свет. Започнуваме со претворањето на луѓе во растителен свет: Адонис се претвора во цветот анемона, Атис во борово дрво, Клитија во сончоглед, Крок во качунка, Кипарис во кипарисово дрво, Дафне во лаворово дрво, Хелијадите (ќерките на Сонцето) во дрвја, Хијацинт во зумбул, Леукотеа во темјан, Лотис во лотос, Менадите во дабови дрвја, Мирна во миртино дрво, Нарцис во цветот нарцис, Сирикс во трска. Претворањето на луѓе во

животински свет се сретнува во случаите на: Актеон во елен, Есак во птица нуркач, Алкиона во птица, Антигона во штрк, ќерките на Аниј во гулабици, Арахне во пајак, Арне во чавка, Аскалафус во крештав був, Аталанта во лавица, Калисто во мечка, Кераст во вол, Керкопите во мајмуни, ќерката на Коронис во врана, Цигнус во лебед, Дедалион во јастреб, Галантис во ласица, Кадмо и Хармонија во јагули, Хекуба во куче, Хипомен во лав, Ио во крава, Ликаон во волк, Линк во рис, ќерките на Мињас во лилјаци, Нис во морски орел, Окироја во кобила, Пикус во клукајдрвец, ќерките на Пиерус во страчки, пигмејската кралица Герана во жерав, Тереј во пупунец. Треба да се истакне мотивот на најадата (вид нимфа) која претвора младич во риба, а потоа и себеси се преобразува во риба – ваков сличен пример се сретнува на неколку места и во македонскиот фолклор, а најпарадигматична е песната „Назад, назад Калино моме“, во која момата Калина изразува подготвеност да се преобрази не само во сокол пиле и риба мрена, туку и во поморија, страшна болест, односно чума, при што овде чумата добива антропоморфизиран облик.

Секако најпознат е случајот кога луѓе се скаменуваат (што е поврзан со сознанието за откривање на некоја страшна тајна), при што во делото на Овидиј имаме претворање на луѓе во природни елементи – на пример, во вода кога Ацис е претворен во поток, Аретуса во река, во земја – кога Хемус и Родопе стануваат планини, кои и денес постојат – планината Балкан, чие старо име е Хемус, како и Родопските Планини. Безбројни се примерите на преобразба во камења и карпи во митската литература како резултат на смртоносниот поглед на Медуза. Конечно, покрај преобразувањето на луѓето во природниот и земен свет, постојат и преобразби што зборуваат за потеклото на небесните тела, односно такви што имаат една целестијална димензија, како што се преобразбите на Аркас во соѕвездието Волвар (Boots), круната на Аријадна во соѕвездието Круна, Калисто во соѕвездието Голема Мечка, Кастор и Полукс во ѕвезди, Херакле како соѕвездието Херакле итн.

Мотиви на трансформација

Да видиме како се претставени овие мотиви на трансформација во Индексот на Томпсон? Имено, таму се наведени 23 категории од кои за нас најзначајни се: митолошките мотиви, животинските мотиви, мотивите на табу (како што е инцестот), мотивот на магија, мотивот на награди и казни, мотивот на неприродна суровост и религискиот мотив. Сепак, интересно е да се спомене дека сите трансформации што се наведени во овој Индекс потпаѓаат во поглавјето на магијата, каде што трансформациите се случуваат во различни случаи, како на пример, трансформација на личност во спротивниот пол (митолошкиот лик Тиресиј станува жена) или пак трансформација на маж во животно, во цицач, во див звер, во домашно животно, во птица, во риба, во

инсект, во рептил или пак трансформација на човек во нежива природа како маж во вегетативна форма, во минерална форма, и обратно, како и многу други трансформации. Наведени се и начините на кои настануваат овие трансформации како што се оние поради прекршување на табу, трансформации поради моќта на зборот, трансформации преку јадење или пиене итн. Она што ни дава за право да тврдиме дека во фолклорните материјали постои основа за алхемиско проучување е делот за трансформација на материјалите, трансформација што се случува преку клетва, баење, магија. Особено е изразен случајот со клетвата на мајката, која иако му посакува најдобро на најмилото, сепак му го уништува животот со својот прекор и зла мисла. Се разбира дека ни е позната и обратната трансформација, особено трансформацијата преку песна и инструмент, како што е примерот со Орфеј, кога од неживи (растителни и минерални), камењата и дрвјата оживуваат и се придвижуваат за да ја слушаат неговата песна.

Би можело да се каже дека алхемиското учење, кое го содржи чинот на преобразбата односно трансмутацијата на материјата или металите, почива врз доближувањето на крајностите и нивното спротивставување или претопување или, пак, обединување во едно единство. Во таа дијалектика се спознава целостта на светот и заемната условеност на неговите елементи, што најдобро е прикажано преку симболот на уроборусот, чија глава ја досегнува опашката и прави еден круг, еден циклус, па дури би можело да се рече и реинкарнациски циклус, затоа што уроборусот ги содржи сите облици на постоењето, како што тоа убаво го образложува Шон Мартин: „Змејот што си ја јаде својата сопствена опашка е познат како уроборус и ги означува цикличната природа на работата и хармонијата на природата. Исто така е важен поради тоа што ги обединува елементите способен да живее во сите четири: да лежи врз богатството во земјата, да лета низ воздухот, да плива во морето и во инкарнацијата како саламандер, да живее во огнот“ (Martin 2006: 33). Кога сме кај циклусите на инкарнација, треба да кажеме дека со овој феномен особено се занимавал Карл Густав Јунг, кога зборува за повторното раѓање и неговите пет аспекти: метемпсихоза, реинкарнација, воскресение, повторно раѓање и индиректно прераѓање, односно учество во процес на трансформација.

Алхемиските списи на Јунг

Еден од современите проучувачи на човековата личност, познатиот психијатар Карл Густав Јунг, ги доведува алхемиските значења и симболи во врска со човековата свесност, при што неговото дело станува основа на новата дисциплина – психоанализа. Токму како ученик на Фројд, кој исто така во античката митологија и античките

ликови ја наоѓа подлогата за своите теории во примерот на митот за Едип, на ист начин и Јунг поаѓа од античките митови, сведувајќи ги на архетипи, важни за човековата еволуција на свеста. Во познатото дело на Јунг *Психологија и алхемија* Јунг се служи со голем број алхемиски илустрации во кои ги открива симболите на преобразба, сходно на степените на алхемиската трансмутација. Треба да се каже дека еден убав дел од тие симболи се зооморфни и служат како главно обележје за секој степен – како што се зелениот и црвениот лав, уроборусот и саламандерот.

На тој начин, преку ова дело се започнати алхемиските толкувања во сферата на развојот на личноста и со тоа алхемијата на голема врата влегува не само во психолошките туку и во митолошките, религиозните и фолклорните проучувања на 20 век. Еден од централните поими на алхемијата е поимот на трансмутација и како што укажуваат одредени истражувачи, таа не означува само чиста промена туку и усовршување, односно постигнување на повисок степен на постоење, но и повисока свесност на учесникот во алхемискиот чин. Се чини, сепак, дека идеалот на алхемичарите не е толку лесно постижен.

Како и да е, во алхемискиот процес се клучни четири или три фази, како и животински симболи кои ги означуваат клучните принципи на основните елементи – земјата, водата, воздухот и огнот. Во алхемиската традиција од суштинско значење е огнот, оној што ја загрева материјата, при што со нејзината преобразба треба да се случи разлучување на водата од материјата, нејзино испарување во воздухот и појавата на пнеумата или блесокот светлина, односно самиот спирит, дух или душа (божествениот здив или живиот оган), која е јадрото од кое е зачната секоја материја.

Доколку се вратиме во времето на античките филозофски системи, тогаш се чини најблиско ни е учењето на Хераклит со неговото тврдење дека основата од која потекнува светот е вечниот оган, односно дека огнот е праматеријата и дека од него произлегуваат другите елементи и дека тие се циклично поврзани и цело време преминуваат од еден во друг. Одовде би можеле да изведеме една теза за тоа дека растителните преобразби се однесуваат исклучиво на земниот елемент (кога човекот или животното се претвора во билка или растение, односно во флора која секогаш со својот корен е врзана за земјата), дека животинските преобразби, како еден степен повисок од растителните, можат да бидат различни: преобразбите во риба се однесуваат на водниот елемент, преобразбите во птица на воздушниот елемент, а преобразбите во четириножните животни (елен, вол, магаре) се поврзани со копното, односно со земниот елемент. За преобразбата на човекот во космичко тело (свезда, созвездие) би можело да се рече дека тоа е директна преобразба во вечната праматерија, односно

небесниот оган. Овие начелни и може да се каже и најчести преобразби понатаму можат да се поделат на две групи – едните кои се хоризонтални (на нивото на почвата и водата) и другите кои се вертикални (високо во небесата – каде што летаат птиците и се наоѓаат небесните светила: сонцето, месечината и ѕвездите). Можеби со извесна резерва би можеле да речеме дека преобразбата во воден и земен елемент е врзана со катабазичните преобразби, или преобразби надолу, или нижи трансформации (или земно-водни) додека огнот и воздухот би биле поврзани со анабазичните преобразби, или преобразби нагоре, или виши трансформации (или воздушно-огнени). Во одредена смисла, под првите би подразбирале регресија на човечката димензија, додека под вторите би ја подразбирале неговата прогресија. Во народната литература особено ги среќаваме овие воздушно-огнени преобразби (птичјиот сој и небесните светила, да речеме сонцето), кои можат да се земат како парадигматични симболи на трансформација (преобразбите во орел, сокол, лебед, еребица или пак митскиот циклус за Сонцето како антропоморфизиран лик). Водно-копнените преобразби се исто така доминантни (од кои најчесто ги сретнуваме преобразбите во риба или во маслина, трендафил, капина, босилек или лоза).

Ке наведеме еден типичен пример на водно-копнена, односно рибно-билна преобразба, кој го најдовме во Зборникот на Миладиновци, под број 505 (Миладиновци 1962:412):

Ако умрам да не жаљаш
Да не жаљаш, да не плачиш;
Да ме зеиш во скутеи,
Да ме фрлиш по морето
Да м' однесиш на гемија
Ке се сторам морска риба,
Ке ме фатет влакарите
Влакарите, рибарите,
Ти д' излезиш да ме купиш,
Ке м' истаат на ноф пазар;
Да ме вариш, да ме печиш,

Ке се сторам праф и пепел,
Да ме збериш в ал шамија,
Та да појдиш во градина,
Тамо да ме испосеиш.
Ке излезам рамн' босиљок,
Што го носет девојките,
Девојките в пазуите;
Ке излезам бело цвеке,
Што го носет јунаците,
Јунаците пот фесои.

И нека делото на Овидиј ни послужи како почетна литература за темата на преобразбите во книжевноста. Сепак, треба да се каже дека, хронолошки гледано, оваа тема се надоврзува на алхемиската литература, која датира уште од стари времиња, односно нејзините корени се лоцираат во египетските папируси, ако се знае дека старото име за Египет е (k)hem. Се верува дека алхемиските папируси потекнуваат од големиот египетски учител Хермес Тот Трисмегист и неговите „Смарагдни таблички“, кои биле чувани во голема тајност и кои се јавно обзнанети дури во новиот век кога се најдени првите интерпретации и коментари на Хермесовите учења. Кон ова би можеле да ги додадеме и последните согледувања на современите алхемичари како што е тоа случајот со Фратер Албертус и неговиот *Алхемичарски прирачник* (2010). Имено, прирачникот е поделен на неколку поглавја што се однесуваат на областите со кои би требало да владее секој алхемичар – а тоа се: алхемиските поими на трасмутацијата, подготвување на билни еликсири, познавање на билките и ѕвездите, алхемиските симболи, како и старите записи на мудроста, односно упатства како да се подготви алхемичарот и физички и психички за алхемискиот чин. Сходно на тоа, делото на Овидиј би претставувало еден класичен извор за преобразбите, во кој се претставени генеалогииите на билките и ѕвездите, низ еден процес што води потекло од хуманата димензија, односно е резултат на трансформации од човечка природа.

Преобразбите во македонската фолклористика

Дека и македонската фолклористика како тема на својот интерес ги зема преобразбите, ни говорат истражувањата на нашиот еминентен фолклорист Кирил Пенушлиски, кој во своето издание *Митот и фолклорот* (1996) покрај мотивите за сонцето во македонскиот фолклор, темата на Александар Македонски во македонскиот фолклор, баењата и касметите, ги разгледува и метаморфозите во македонските народни умотворби и тоа во преданијата, народните приказни и народната поезија. Би сакале да ги разгледаме накратко ставовите на Пенушлиски преку анализите на неговите конкретни примери на народни умотворби. Самиот автор вели дека „прастарите верувања во можностите живиот свет во природата да се преобразува од една состојба во друга најшироко се одразени во поверијата, преданијата, приказните и песните во светскиот фолклор“ (Пенушлиски 1996: 73). Авторот тврди дека мотивите на преобразба биле толку многу раширени, што е општа специфика на усните творби, така што еднакви или слични мотиви можеле да се создаваат независно од какви било посредништва на еднаквите или сличните сфаќања и творечките имагинации. Тоа донекаде би можело да биде точно ако се земе фактот дека преобразбите во македонскиот фолклор се далеку поинакви од

оние што ги сретнуваме во митологијата (или во *Метаморфозии* на Овидиј, иако се знае дека тоа дело извршило подоцнежнo големо влијание врз делата на нововековните автори како Данте и Шекспир). Како што споменува натаму авторот, најчест субјект на метаморфозата е човекот, а покрај него и разни богови и божества и натприродни суштества (самовили, змејови и др.). Како причинители на преобразбата најчесто се јавуваат боговите, божествата и натприродните суштества, потоа преобразби што се последица на консумација на маѓепсани плодови или вода, и на крајот, преобразби предизвикани и од луѓе чишто зборови (клетви) имаат вербална магиска сила. Една таква анимална преобразба анализира Пенушлиски, најдена кај Марко Цепенков за птиците Сиве и Чуле кои биле брат и сестра, но биле проколнати од мајка им да се претворат во пилци, да одлетаат в поле и едно со друго да не се видат. Покрај преобразбата во птици, особено се објаснувало потеклото на гулабите како попови деца, кои пееле напролет, но немало сладост во нивното пеење затоа што го колнеле таткото дека не ги дал на даскал да учат, па самите се проколнале и се сториле гулаби, или пак попскиот син преобразен во крт, а во еден запис паштерката, поради принудите на маќеата црната волна да ја стори бела, посакала да стане мечка, при што ја удавила маќеата и притоа не успеала да го врати својот првобитен хуманоиден лик. Во случајот, пак, на минералошките метаморфози во делото на Цепенков се сретнуваат различни преданија во кои најчесто се работи за преобразување во камен, односно за скаменување, како што најчесто се сретнува и во античката литература, но овде преобразувач не е Медуза туку самиот лик, кој се скаменува откако самиот себеси се проколнува (бабата) или, пак, преобразбата се случува од страна на Господ. Дел од преданијата поврзани со минералошките метаморфози се поврзани со необични македонски локалитети, но и такви што немаат национални конотации. Интересно во оваа студија на Пенушлиски е што тој разработува еден мотив за флорална метаморфоза – имено, за девојката што се престорува во сончоглед (најдена кај Верковиќ) и тој претпоставува дека во овој случај најверојатно дошло до преработка на митот за богот на сонцето Аполон и нимфата Клитија, која се сретнува и во Овидиевите *Метаморфози*, само што во македонската верзија покрај ликот на Сонцето се појавуваат и други ликови, како маѓесница и маг, кои по пат на љубовна магија треба да ѝ го преобразат срцето на отуѓената девојка, што и се случило, по што од толку вртење по Сонцето, пожелтела и станала сончоглед.

За разлика од конечните преобразби, во кои не постои можност за враќање во првобитниот облик, метаморфозите на хероите во народните приказни, како што забележува Пенушлиски, се повратни, односно дека трајни и непроменливи метаморфози нема многу и дека

обично тие имаат епизодна улога. Во таква една варијанта кај Марко Цепенков се сретнуваат дури десет преобразби на главниот лик – момчето се претвора во крава, па во глушец, змија, сокол, риба, игла и билбилче, за на крај да доживее растителна преобразба во просо, а потем пак во животинска – во лисица, за на крајот повторно да добие хуман облик и да се ожени со царевата ќерка. Во продолжение на студијата Пенушлиски посветува внимание и на македонските волшебни приказни во кои главниот лик го менува својот пол под дејство на клетва, а исто така постои и мотивот на чудесно раѓање без оплодување или партеногенеза, каде што под дејство на молитвите на Господа се раѓаат нечовечки суштества.

Треба да се каже дека во критичко-аналитичката литература посветена на македонското народно творештво ретки се студиите кои посветуваат внимание на врските помеѓу алхемиското учење и народното творештво. За среќа, успеавме да забележиме една одлична студија што ја разгледува алхемиската заднина на приказната за кралот Соломон, запишана од Марко Цепенков и пројавениот стремеж за долговечност, при што авторот Игор Евтимовски мошне прецизно ги изнесува компонентите од апокрифниот запис, давајќи им алхемиски контекст, како што се ликот на мудриот старец и потрагата по водата на бесмртноста.

Силјан Ширкој како потврда за орнигогонската метаморфоза

Како што укажува и самиот Пенушлиски, еклатантен пример на волшебна приказна со мотиви на метаморфози е најдолгата македонска приказна *Силјан Ширкој* потпишана од раката на Марко Цепенков. Во приказната се опишува островот на кој живееле луѓе штркови, кои се претворале во штркови за да можат да ја презимат зимата, а потоа, доаѓајќи на островот, повторно станувале луѓе, што значи дека овде станува збор за периодична или сезонска преобразба. Метаморфозата настанувала преку магиското дејство на чудотворната вода откако човекот ќе се искапел во неа. Недостатокот на ова магично средство ја оневозможувал повратната преобразба, нешто што му се случило и на Силјан откако му се скршило шишето со чудотворната вода, така што не можел да се врати во првобитниот облик. Но следната пролет, тој се обезбедил со магичната вода така што успеал да се врати во човечка форма. Овој еликсир за вечен живот неодоливо потсетува на алхемиската потрага по водата на бесмртноста, така што покрај мотивот на преобразбата редовно се сретнува и некое магично средство, кое ја овозможува преобразбата, доколку тоа не е по налог на волјата на боговите или поради силината на клетвата.

Како што е веќе познато во македонската фолклористика, приказната за Силјан Штркот е со автентични мотиви, така што во

светскиот фолклор не се сретнува соодветна варијанта, тврди Пенушлиски. Можеби во неа може да се открие некој одглас од античките збирки песни за орнитогонска генеалогичка (потеклото на човекот од птици), како што е делото *Орнитоџонија* од античкиот автор Бојос, но засега тоа останува на ниво на претпоставка. Дури може да се оди уште подалеку во барањето паралели, па да се рече дека постои уште подалечен одглас од египетскиот мит за претставата на египетскиот бог Хермес Тот како птицата Ибис (барска или водна птица, слична на штркот), како некаква идентификација за оние што се под власта на господарот на писменоста и уметноста на магијата и алхемијата.

За крајот на овој преглед на студијата на Пенушлиски, можеме да ги разгледаме и метаморфозите во народната поезија. Авторот вели дека тие се разликуваат од односните метаморфози во народните приказни бидејќи речиси по правило преобразбите во поезијата се непроменливи и трајни, наспроти оние во приказните што имаат преоден карактер. Тематиката на метаморфозите во народната поезија опфаќа: митолошки мотиви, легендарно-религиозни мотиви (библиски, апокрифни) и други. Според карактерот на мотивите, метаморфозите главно се анимални, флорални или минерални. За анималните метаморфози во народната поезија авторот вели дека мотивите се поврзани со трагични човечки судбини, како што се метаморфозите поврзани со дејството од мајчината клетва – на пример кога синот станува елен. Сепак, како што убаво забележува Пенушлиски, во македонските балади многу почесто се сретнуваат метаморфози во птици отколку во животни, што пак може да се должи на раширеното верување за потеклото на луѓето од птици (тука можеме да потсетиме на мислењето на Платон, за човекот како суштество на две нозе без пердуви). Па така, најчесто жените се претвораат во кукавици и ластовици, а мажите во соколи. Сепак, најубав мотив е сестрата кукавица, како што е песната „Јана кукавица“, кој се сретнува во Зборникот на Миладиновци, во која на прекрасен начин е опеана безграничната сестринска љубов кон братот. Исто така, сретнуваме и метаморфози во ластовица или гулабица. Во овие балади извршител на метаморфозата е Господ, кој ги исполнува желбите на верниците, кои му се молат да ги преобрази во некоја птица или животно за да ја избегнат неугодната човечка ситуација.

Како последен мотив Пенушлиски ги споменува метаморфозите што претставуваат биолошки чуда, како што е малешевската балада „Бездушна Неда“ од Зборникот на Станко Костиќ (1959), која според Индексот на Томпсон би можела да се вброи во преобразби што се случуваат поради натприродна суровост, односно двете деца, кои бидуваат отруени од сестрата на нивната мајка, која ја труе својата сестра и се премажува за нивниот татко, станувајќи им маќеа, од љубов

спрема тетката се преобразуваат во ран босилек, па во борчиња, па конечно стануваат и праелемент (оган) за да може бездушната тетка да ја почувствува нивната љубов – „Гори, братко, да гориме, / Да се греје наша тета“. Слични флорални обликувања се сретнуваат и во баладата „Заљубиле се, душо, две луди млади“, од Зборникот на браќата Миладиновци, број 288 во која се случува двојна преобразба, односно момчето и момата, кои ги отрула кучката маштеа, се преобразуваат во црвен трендафил и долга лозница, па откако маштеата ќе ги најде нивните флорални облици ги запалува, при што од белата пепел израснува рамен босилок, кој има одредени магични својства. Се разбира, списокот на преобразби во македонската народна поезија е долг, така што оваа тема ја оставаме и за понатамошни истражувања.

На крајот би сакала да укажам и на едно поинакво толкување на приказната за Силјан Штркот, повторно надоврзувајќи се на Овидиевите *Метаморфози*, во смисла на претпоставката дека пред ова дело постоеле збирки на митови за метаморфози, наречени метаморфозиска поезија од хеленистичката традиција, која првпат се сретнува во делото *Орнитогониија* на хеленскиот автор Бојос, во кое е прикажана генеалогичка на луѓето од птици, фрагментарна песна од збирка митови кои зборуваат за преобразбите на луѓето во птици. Како што наведува американскиот истражувач Кристофер Флечер, „Бојосовата сега фрагментарна ‘Орнитогониија’ најверојатно е првата песна која припаѓа на збирката митови за метаморфозата, во овој случај на луѓето во птици“¹. Датирајќи ја во доцниот класичен или раниот хеленски период, оваа песна овозможува повеќе претпоставки од оние што ги имавме за жанрот на метаморфозиската поезија пред Овидиј да ги напише *Метаморфозите*. Можеби и не е случајно што и Марко Цепенков се нафаќа да го обработи или дообработи мотивот на Силјан Штркот, како извесно надоврзување на орнитогонската метаморфозиска поезија, чии мотиви во македонската народна литература и тоа како се застапени.

Таа преобразба на човек во птица, особено во штрк, а и обратно, убаво ја објаснува истакнатиот македонски палеолингвист Илија Чашуле, кој во своето предавање: „Кој е Силјан Штркот и дали сме Македонците негови потомци“ (2012), чиј извадок го наведувам во целост, вели:

Во приказната за Силјан Штркот е содржана една од најстарите легенди на Балканот, имено за Пелазгите кои се населиле во Македонија барем илјада години пред Грците, а нив Грците ги нарекувале луѓе-штркови. Силјан е фригискиот/бригискиот Силенос, врховно и непослушно водено божество, кој можел во секое време од вода да стане човек и од

¹ Текстот на Флечер може да се најде на овој линк: <https://is.gd/njOzhc> [Пристапено на 11.10.2024].

човек вода. А легендата за луѓето што одлетуваат како штркови за да се спасат и да живеат вечно е фригиска (малоазиска) и зборува за македонската/бригиската дијаспора“.²

Дека станува збор за преобразба на човекот Силјан во водна птица, говори и тврдењето на Чашуле дека „македонското име ‘Силјан’ води директно потекло од името на ова божество и означувало ‘воден човек’, т. е. блескав (како) вода човек“ што се надоврзува на значењето на Цепенковата славна историска приказна. Може да се каже дека во основата на Цепенковата приказна за луѓето штркови се крие, всушност, една древна легенда за луѓето како птици преселници и за одењето на остров во јужните краишта, каде што се преобразуваат во луѓе и живеат вечно, слично како античките Острови на блажените.

Сепак треба да се додаде дека приказната за Силјан Штркот може да се анализира и низ архетипска перспектива, како што тоа мошне умешно го прави Софија Тренчовска во својот текст „*Силјан Штркот*“ како психоаналитична приказна“ (2018), со што уште еднаш се покажува дека преку методите на архетипската и аналитичката психологија може да им се пристапи на старите народни (и не толку народни) приказни во кои се огледува колективното несвесно, покажувајќи го процесот на индивидуација како што тоа му се случило и на самиот Цепенков.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Костиќ, С. 1959. *Малешевски народни ѝесни*. Скопје: Институт за македонски јазик.

Миладиновци. 1962. *Зборник*. Скопје: Култура.

Насон, П. О. 2014. *Метаморфози*. Скопје: КСЦ и Макавеј.

Пенушлиски, К. 1996. *Митови и фолклор*. Скопје: Зумпрес.

Тренчовска, С. 2018. „*Силјан Штркот*“ како психоаналитична приказна“. *Дело и знак*. Скопје: Македоника литера.

Цепенков, М. 1980. *Народни ѝесни*. Скопје: Институт за фолклор и Македонска книга.

Латинични изданија

Jung, K. G. 1984. *Psihologija i alkemija*. Zagreb: Naprijed.

² Види повеќе на следниот линк: <https://is.gd/ZTYjjA> [Пристапено на 11.10.2024].

Сузана В. Спасовска – *Алхемиска̄та̄ традиција во македонскиот...*

Сајтографија

“Archetypes and motifs in folklore and literature: a handbook”. 2005. J. Garry & H. El-Shamy (eds). Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, <https://is.gd/LnTpFE> [Пристапено на 15.11.2024].

Albertus, F. 2010. *Alhemičarski priručnik*. Beograd: Babun, <https://babun.net/slike/pdf/alhemicarski-prirucnik.pdf> [Пристапено на 15.11.2024].

Fletcher, K., <https://is.gd/njOzhc> [Пристапено на 11.10.2024].

Martin, S. 2006. *Alchemy and alchemists*, <https://is.gd/6gzs0t> [Пристапено на 11.10.2024].

Thompson, S. 1955-1958. Motif-Index of Folk-Literature, <https://is.gd/nTJKv8> [Пристапено на 15.11.2024].

Ефтимовски, И. 2019. „Премудри Соломон сака да се прероди и алхемијата во македонското народно творештво“ во: „Како си ми?“ – студентската филолошка конференција 2018, Скопје 2019, 59–69, <https://is.gd/hbPMjt> [Пристапено на 11.10.2024].

Чашуле, И. 2012. „Кoj е Силјан Штркот и дали сме Македонците негови потомци“, <https://is.gd/ZTYjjA> [Пристапено на 11.10.2024].

ALCHEMY TRADITION IN MACEDONIAN FOLKLORE

Suzana V. Spasovska
University American College Skopje

Summary

The text will discuss the transformations encountered in literature, as an aspect of alchemical studies. Starting with Ovid’s *Metamorphoses*, the theme of transformation appears in both Macedonian and world folklore. Key to the Macedonian folk literary tradition is that transformation most often occurs due to a curse or out of great love longing or an act of mercy. It is important to mention that in Marko Cepenkov’s story about Siljan the Stork, in addition to the fact that alchemical moments can be found with the magical potion of the water of immortality, the myth of the transformation of man into a bird is also reflected, as a distant echo of a cycle of ancient ornitogony’s poems.

СТАТИИ

PAPERS

КРИТИЧКА РЕТРОСПЕКТИВА НА КЛАСИФИКАЦИЈАТА НА ПАРЕМИОЛОШКИТЕ ФОРМИ НА РУСКИОТ ЛИНГВИСТ ГРИГОРИЈ Л'ВОВИЧ ПЕРМЈАКОВ

Кристина Димовска

Институт за фолклор „Марко Цепенков“

Датум на прием: 22.1.2025

Апстракт: Во паремиолошките истражувања името на рускиот лингвист Григориј Л'вович Пермјакров (1919 – 1983) сè уште побудува внимание и неговиот систем на класификација на пословиците како „знаци“ сè уште поттикнува дебати и размислувања меѓу паремиолозите. Г. Л. Пермјакров ја застапува т.н. семиотичко-логичка струја на проучување на пословиците имајќи ја во фокусот логичко-семиотичката конструкција како основа за воспоставување на однос меѓу предметите/објектите, кои се тема во пословиците.

Трудов претставува критички преглед на дел од теориските премиси на Г. Л. Пермјакров од други автори, чии размислувања се однесуваат, главно, на неговата класификација на паремиолошките форми, на неговиот третман на овие форми како говорни клишеа и како (типови) „ситуации“. Главната хипотеза гласи дека *сите паремиолошки исјражувања и класификации на паремиолошкиите форми, вклучувајќи ја и класификацијата на Г. Л. Пермјакров, се до одреден степен валидни, но ниту една од нив не е доволно задоволителна за да се смета за општоприфатена и конечна*. За докажување на хипотезава ќе се користат: аналитичкиот, синтетичкиот и методот на компаративно проучување за да се дојде до заклучокот дека класификацијата на паремиолошките форми, и особено на пословиците, не треба да биде од примарен интерес во паремиолошките истражувања и дека, наместо тоа, акцентот треба да се стави на продуктивни начини за зачувување/меморирање/презервирање на овие форми.

Клучни зборови: Григориј Л'вович Пермјакров, критичка ретроспектива, класификација (на паремиолошки форми), ситуација, говорно клише

Во трудов се дава кратка критичка ретроспектива на критиките што ги добива методот на класификација на паремиолошки форми предложен од рускиот лингвист Григориј Л'вович Пермјакров (1919 – 1983). Благодарение на теориските размислувања на Пермјакров, паремиологијата се издвојува како посебна дисциплина, која ги проучува паремиолошките форми во 20 век, и тој е заслужен за т.н. структурална паремиологија, како што е и насловот на едно од неговите позначајни истражувања.

Главната хипотеза гласи дека *сите паремиолошки исјражувања и класификации на паремиолошкиите форми, вклучувајќи ја и класификацијата на Григориј Л'вович Пермјакров, се до одреден*

ситејен валидни, но ниту една од нив не е доволно задоволителна за да се смета за општиот рифајена и конечна. За докажување на хипотезава ќе се користат: аналитичкиот, синтетичкиот и методот на компаративно проучување за да се дојде до заклучокот дека класификацијата на паремиолошките форми, и особено на пословиците, не треба да биде од примарен интерес во паремиолошките истражувања и дека, наместо класификација и класификациски системи, акцентот треба да се стави на продуктивни начини за зачувување/меморирање/презервирање на овие форми.

Имајќи го предвид датирањето на Пермјаковите две најзначајни истражувања – *Општите поговорки од сказки: забелешки по општи теории клишеа* / *Од поговорки од сказки: размисли за општите теории на клишеите* (1970) и *Основи стилистичката паремиологија* / *Основи на стилистичката паремиологија* (1988), во трудов само во општи рамки ќе се исцртаат предлозите, коишто ги дава Г. Л. Пермјаков, за дефиницијата и за класификацијата на пословиците како видови на говорни клишеа, и фокусот ќе биде врз рецепцијата на теоријата на Пермјаков во паремиолошките истражувања од страна на други автори и паремиолози.

Г. Л. Пермјаков ги посвети своите истражувања главно на фолклорот на ориенталните народи и посебно беше заинтересиран, меѓу останатото, за проучувањето на африканскиот фолклор. На паремиолошките истражувања се посвети од 1965 година и во паремиолошките истражувања, и меѓу паремиолозите, веројатно е најпознат по неговиот третман на пословицата како вид знак, поради што се смета за поборник на семиотичко-логичкиот пристап во проучувањето и во класификацијата на пословиците. Тој смета дека пословиците и поговорките се јазични феномени, кои делат слични својства со изреките и дека претставуваат логички единици со конкретни значења. Веќе е познато дека ваквите фиксирани типови реченици, предадени со уметнички стил на изразување и со стилски фигури се стабилни и неменливи единства во јазикот. Во теоријата на Пермјаков, оперативниот термин за овие „скаменети“ изрази е „супрафразеолошки единства“ чијашто карактеристика на затвореност/завршеност/заокруженост/неменливост овозможува во говорна ситуација да се користат на ист или на сличен, но, во секој случај, на определен начин однапред (в. Пермјаков 1970: 50).

Лаукахангас смета дека и покрај неговите сериозни заложби во паремиологијата, методот на класификација на Пермјаков не бил добро разбран, па од таа причина и не се применува во современите класификации на пословиците. Според неа, лајтмотивот во работата на Пермјаков се состои во хипотезата дека постојат правила преку кои се создаваат одредени јазични единици, кои се повторуваат, и дека неговиот пристап (на Пермјаков) се изведува преку оптиката на:

граматиката, поетиката и реториката (Lauhakangas 2015). Најкарактеристичното својство во анализата на Пермјаков се состои во издвојувањето на терминот „ситуација“ како посебен и тој ги прецизира ситуациите и реалните животни контексти во кои се создаваат фолклорните текстови: „Фигуративното значење на клишеизираниите текстови овозможува фолклорните текстови да се користат како правила за идентификација на нови и на претходно непознати ситуации“ (Permyakov 1979: 272).

Во еден свој подоцнежен текст, односно поглавје од книга, Лаухакангас смета дека иако Пермјаков „примарно ги третираат пословиците како јазични феномени, како посебен вид клише, тој ги толкувал [како искази, кои] претставуваат различни *ситуации*“ (Lauhakangas 2019: 136; курсив К. Д.). Фатакова и Кулкова ја истакнуваат важноста, којашто Пермјаков му ја дава на автономното паремиолошко ниво во јазичниот систем и според него, ова ниво, кое содржи паремиолошки форми, како што се: пословиците, поговорките, изреките, суеверијата, велеризмите, загатките и други, е највисокото ниво на јазикот, во кое, исто така, е содржан и „богат арсенал на [други] единици“ (Fattakhova & Kulkova 2014: 935). Овие единици се прилагодени на таков начин што можат да опфатат и да се однесуваат на типични, повторливи животни ситуации, кои го прават нивното паметење и пренесување, преку јазикот, полесно и поедноставно.

Гжибек (Grzybek) посветува посебно внимание на дефинирање, но и на критика на Пермјаковиот „паремиолошки знак“, кој треба да се замисли како сооднос меѓу четири елементи: 1. вистинската ситуација; 2. знакот како таков (ознака и означувач); 3. експлицитен опис на буквалното значење на знакот и 4. толкување на знакот и негов целосен опис (1989: 185). Според него, ваквите разлики во рамките на паремиолошкиот знак можеби изгледаат контрадикторни затоа што изгледа како „вистинската ситуација“ и „толкувањето на знакот и неговиот целосен опис“ да се идентични; но, сепак, Пермјаков ја сместува „вистинската ситуација“ во една екстрасемиотичка реалност, додека „толкувањето на знакот“ го лоцира во сферата на свеста на толкувачот. Во едно друго свое подоцнежено истражување, Гжибек го критикува Пермјаков и поради термиолошкото недоумие што се јавува по однос на термините, и како Пермјаков ги користи на „знак“ и на „модел“ ако предвид се земе семиотичкото сфаќање на јазикот како моделативен систем. „Кога Пермјаков зборува за пословиците како знаци, тој под ‘знак’ подразбира еден лингвистички знак, кој, по долга и вообичаена употреба [што резултира со типична и типизирана ситуација – К. Д.], се претвора во вербален стереотип (клише); кога тој зборува за пословиците како ‘модел’, тој ги третира овие како ‘секундарни моделативни системи’... кои се зависни од природниот јазик“ (Grzybek 1994: 54). Врз основа на ова, Пермјаков ги дефинира

паремиолошките форми како јазични клишеа врз основа на нивното денотативно ниво на означување.

Пермјаков, како и многу други паремиолози, како што се: Саздов, Пенушлиски, Величковски и други, на локално ниво, прави разлика меѓу поговорката и пословицата. Тој смета дека поговорките често пати имаат поопшто значење од пословиците, но дека ваквиот критериум не е зависен од паремиолошката форма сама за себе, туку и од целта и од контекстот со кои еден говорител ги употребува во комуникацијата. Во паремиологијата и до ден-денес постојат многу подеднакво точни дефиниции за поговорката, но според структуралистичкиот пристап на Пермјаков, поговорките можат да се разликуваат (од пословиците, но и од другите паремиолошки форми) врз основа на нивната припадност на две групи, односно на незаокружени лични изрази со елипса и на незаокружени лични изрази со замена на второстепените членови. Во споредба со ваквата класификација, пословиците можат да се дефинираат и да се класифицираат како заокружени лични изрази и како заокружени општи изрази (Пермјаков 1970: 11).

За да дојде до сознанието за пословиците како видови јазични клишеа, Пермјаков izdelува три нивоа на нивно проучување: 1. лингвистичко ниво, во кое пословиците се третираат како заокружени синтаксички форми, изделени од фолклорните творби, блиски на нив, какви што се пословичните искази; 2. ниво на реалии, чиј избор и употреба се директно зависни од културата во која се: изговара, применува и модифицира една поговорка или пословица и 3. логичко-семантичко ниво, во кое се izdelуваат инваријантни типови на ситуации во: поговорките, пословиците и останатите паремиолошки форми.

Надоврзувајќи се на идејата на Пермјаков за паремиолошкиот минимум, односно минимум паремиолошки форми, кои мора да ги познава еден зборуваач за да совлада странски јазик, Метерц се фокусира на објаснувањето на важноста на термините „екстензија“ (продолжување, развлекување), дефинирајќи го како вид пролонгирање во кое се задржува значењето на исказот и „дополнување“, при кое значењето на исказот нужно се менува. Обата искази се накратко објаснети теориски во теоријата на Пермјаков и тие не само што наоѓаат своја примена во паремиологијата, туку и во фразеологијата. Според Метерц, двата термини нужно поттикнуваат на прашањето дали „продолгирањето е една варијанта на [ист] исказ (во случајот со екстензијата) или нов исказ (во случајот со дополнувањето)?“ (Meters 2024: 22). Истражувањата (и особено современите истражувања како ова на Метерц) покажуваат дека и покрај тоа што голем дел од теоријата на Пермјаков можеби изгледа застарено и непрактично за користење за класификација на поговорките и на пословиците во

Кристина Димовска – *Критичка ретроспектива на класификацијата...*
денешните системи на класификација, сепак сè уште побудува интерес, и истражувачите се навраќаат на одредени термини, користејќи ги преку конкретни примери.

Наместо заклучок, во трудов може да се резимира дека Григориј Л'вович Пермјаков создаде една концизна, иако за многумина (Лаухакангас, Гжибек и др.), опскурна, нејасна или непрактична класификација на паремиолошките форми, полна со конфузни или „темни“ (недоволно јасни или конфликтни) термини, кои се, или можеби изгледаат, контрадикторни. Но, главното прашање е дали во паремиологијата се нужни класификации на паремиолошките форми или е поважно тие да се зачуваат во еден дигитален и дигитализиран свет на вештачка интелигенција, во кој се губи врската не само со она што порано се сметало за традиционална мудрост, туку и со паремиолошките форми – поговорката и пословицата како најпознати и најистражувани – во време кога тие веќе не се „стегнати“ и фиксни, стабилни и неменливи изрази (за што постоењето на антипословици е доказ), а во време во кое се заборава нивното првично значење. Класификациите им се важни само на паремиолозите и во паремиолошките истражувања тие можат да внесат уредност и прегледност, но на овој начин тие не се зачувуваат вистински, а веројатно акцентот во современите проучувања треба да биде ставен на иновативните начини за нивно соодветно меморирање преку новите технолошки алатки.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Пермяков, Г. Л. 1970. *Од поговорки до сказки (Замечки по общей теории клише)*. Москва: Академия наук СССР, Институт востоковедения.

Латинични изданија

Fattakhova, N. & M. Kulkova. 2014. “The formation of paroemiology in Russia and Germany”. *World Applied Sciences Journal*, 31 (5): 935–939, DOI: 10.5829/idosi.wasj.2014.31.05.14334.

Grzybek, P. 1989. “Two recent publications in Soviet structural paremiology”. *Proverbium* 6, 181–186.

Grzybek, P. 1994. “Foundations of semiotic proverb study”. *Wise words: essays on the proverb*. Mieder, W. (ed.) New York & London: Garland Publishing Inc.

Lauhakangas, O. 2015. “3 Categorization of Proverbs”. *Introduction to Paremiology*. Hrisztova-Gotthardt, H. and M. Aleksa Varga (eds.). Warsaw: De Gruyter Open Poland. 49–67, <https://doi.org/10.2478/9783110410167.3>.

Lauhakangas, O. 2019. “Reappraisal of some classics of paremiology” [Chapter]. Soares, R. & O. Lauhakangas (eds.). 7th Interdisciplinary Colloquium on Proverbs, ACTAS ICP13 Proceedings. Tavira: AIP-IAP, 2014. International Association of proverbs, AIP-IAP, 132–143.

Meterc, M. 2024. “Cross-genre analysis of paremiological prolongations in Slovenian according to Permjakov’s distinction between extension and addition”. *Proverbium* 41, 22–49.

Permyakov, G. L. 1979. *From Proverb to Folk-Tale. Notes on the General Theory of Cliché*. Moscow: Nauka.

A CRITICAL RETROSPECTIVE OF GRIGORY L. PERMYAKOV’S THEORY/CLASSIFICATION OF PAREMIOLOGICAL FORMS

Kristina Dimovska

“Marko Cepenkov” Institute of Folklore in Skopje

Summary

The paper tried to shed light to certain theories (mainly by Lauhakangas and Grzybek) that criticize Grigory Permyakov’s theory on paremiological forms as linguistic signs. These authors try to explain why his system of classification of proverbs was considered obscure or unpractical.

The paper explains certain operative terms that Permyakov uses in his theory, such as “sign”, “situation”, “paremiological unit” etc. which authors such as Grzybek consider to be problematic because they interfere with semiotic terminology in which similar terms (such as “model” or “sign”) are used. However, the main accent is put on the question whether today’s paremiology needs to be focused solely on classification of paremiological forms or it needs to focus more on preserving these wisdom utterances that are slowly disappearing and are becoming difficult to understand for younger audiences.

ОСВРТИ
REVIEWS

ОСВРТ ПОТТИКНАТ ОД ТЕМАТА НА ЗБОРНИКОТ ЕКОАНТРОПОЛОГИЈА: ПОМЕЃУ ЧОВЕКОТ И ОКОЛИНАТА

Влатко Деловски

Независен истражувач, Скопје

Датум на прием: 21.2.2025

Поттик за овој осврт е зборникот *Екоантропологија: помеѓу човекој и околината*, којшто произлезе како резултат на меѓународната научна конференција со истиот наслов и која се одржа во Јавна соба, 30.5.2024 – 1.6.2024 во Скопје. За темите, целите на конференцијата и резултатите, повеќе може да се прочита на веб-страницата на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“.¹

Жално е што во XXI век зборуваме за органската целовитост на човекот со природата. Мислам дека тоа требаше да се подразбира, нели!? Дури и не сум сигурен дали постои разлика меѓу човекот и природата, оти да се биде личност² подразбира да се има *онос и релација кон нешто или некој*, односно да се живее во постојана комуникација со она „другото“, во домостројот на холистичкиот икос (о́икос) – домаќинство. Човекот, како добар домаќин во секој хабитус, треба да го огледува совршенството од добра, оти самата природа и секоја стихија самата за себе, според нејзиниот карактеристичен закон, е исполнета со добро. Дури и стоногалката и зелената жаба, и растенијата што растат од гнилежната „нечистотија“ – се многу добри. Материјата, како таква, не е ништо нечисто (затоа поимот го напишав во наводници), оти таа првенствено никнува и на еден начин е одредница на сè што постои. Раздвојувањето на човекот од екосистемот претставува смрт и за самиот човек, прекин на неговата егзистенција, на неговото суштествување, т. е. на неговото постоење.

За да зборуваме за енвиронменталната правда, првично треба да разјасниме како ја перципираме личноста во една биоетичка и естетска, би рекол, и екоантрополошка смисла и дали ова мислење одговара во денешната ера!?

За да дадеме некои насоки на ова прашање ќе воведеме и нови поими: релација, однос, контакт, допир (хаптика), тело, плот. Да се има однос кон нешто значи усмерено да се тргне кон него со цел да се оствари контакт, изразувајќи на тој начин релација, контакт и однос. Личноста е единствената егзистенцијална можност и правец за

¹ Конференција „Екоантропологија...“, <https://is.gd/16ljkS> [Пристапено на 22.2.2025].

² Што значи да се биде личност ќе објасниме во продолжение на текстот.

остварување на тој однос. Впрочем, и преку самиот збор „личност“ (πρόσωπον), односно преку неговото значење и етимологија, се дефинира извесна релација, заснована на однос. Имено, „предлогот „πρόс“ (кон, спроти) заедно со именката (ген. ὄπον), која значи: око, вид, изглед, го образуваат сложениот грчки поим πρόσωπον (т. е. личност), кој значи: ‘свртен сум со лицето кон некого или **нешто**, односно се наоѓам спроти него’“. Таа/тој/тоа ми се предвид. Токму затоа *личностиа се дефинира како релација и однос, одредувајќи ги на тој начин иаа релација и тој однос*. Првобитната ноиматска содржина на овој израз ја исклучува можноста изразот „личност“ да го обмислуваме како индивидуалност сама за себе, надвор од рамките на односот и целта. Она што се наоѓа „наспроти некого/нешто“, односно личноста, секако, претставува некаква индивидуалност, но индивидуалност насочена кон некого или нешто – динамичко остварување на односот преку контакт и комуникација. Ова динамичко остварување на односот, коренито се разликува од поимот за статична индивидуалност.“ Следствено, според Христо Јанарас, едно е да се биде индивидуа, а друго – личност. Човекот како индивидуа се стреми да стане личност. Тоа е оној процес на индивидуација на Јунг. Така, да се биде спроти некого или нешто значи да се биде личност. Да се биде свртен со лицето кон нешто, од морален аспект, значи да му помогнеме нему, да бидеме тука за него, да бидеме добри слушатели, помагатели и негова поддршка. Накрај, целта е остварување на заедницата: таму каде што повеќе човекот не е сам за себе (ларпурлартистички), туку во еден здрав екосистем. Кога се остварува тој контакт или попрецизно допир (хаптика), стигнуваме и до категоријата сплотување. Тука сметаме дека треба да се направи разлика меѓу плот и тело. Плотта има едно значење, телото – друго. Телото се основните физички својства на фигурата: рака, нога, глава, облик, органи. Плотта главно е поврзана со хаптиката (допирот) и е сето она што е ‘интерструктурално и метафункционално’ во човекот. Главно се остварува преку допирот на личноста со некого или со нешто. Основни својства на плотта се: влажност, помазание, топлина, преградка, целив, односно сето она што нè допира и нè милува. Ние можеме да го познаваме телото, но може да не сме ја дознале неговата плот. Тоа плотско знаење се состои од осетот за мирис, вкус и допир, а коренот веројатно е во срцето. Нештата се сретнуваат само преку плотта. Христос се воплотува од Светиот Дух и Марија Дева. Во Светото Писмо, кога се зборува за односот меѓу маж и жена, се вели; „Еве сега коска од моите коски, и плот од мојата плот“... „Затоа ќе го остави човекот таткото свој и мајката своја и ќе се прилепи кон жената своја; и обата ќе бидат една плот“ (Битие 2: 23–24). Накрај, да се биде спроти некого/нешто значи да се биде личност, во секаква смисла. Но, да се биде плот, се потребни барем двајца. Кога имаме барем двајца, човекот може да биде и плот и личност. Од друга страна, плотта теоретски може да се спознае и

самата себеси – антропоцентрично, меѓутоа тогаш човек не е личност, оти не е во устрем кон нешто, а кога нема однос и релација кон надвор – нема ни личност. Слободно, можам да кажам, ако антропологијата е наука за „другите“, екоантропологијата е наука за другоста. Според мое мислење има една контрадикторност кога ќе се спомене „другоста“ – како нешто различно од човекот, оти човекот како и природата живеат во сеприсутно единство на СЕ. Но, чисто од технички аспект и во полза на одредена терминологија го користиме терминот „друг/другост“.

Морам да признаам дека е голем предизвикот да ги искажам своите мисли за нешто што најверојатно е доста актуелно денес и главно е врзано за антропоцентризмот. Се работи за трансхуманизмот чија цел е да ја преобрази човечката состојба преку развивање и создавање на широкодостапни софистицирани технологии, за значително да се зголемат човечките: интелектуални, физички и психолошки капацитети. Претставниците на трансхуманизмот ги проучуваат потенцијалните придобивки и опасности од новојавените технологии, кои можат да ги надминат основните човечки ограничувања, како и етиката на користењето на такви технологии. Најчестите претпоставки се дека човечките битија ќе можат, накрај, да се преобразат себеси во други битија со способности толку многу поразвиени од оние природните, што би можеле потполно да го оправдаат називот „постчовечки“ битија. Со моето скромно познавање во таа област морам да признаам дека не разбираам потполно на што всушност се однесува трансхуманизмот, ниту која е неговата цел и потреба. Ова ги надминува и моите сфаќања. Затоа би сакал повеќе да слушам и да учам, отколку да зборувам на оваа тема. Сфаќам дека трансхуманизмот ветува технолошки напредок на интелектуалните способности и физичката сила, до тој степен што, не само што ќе се одрази на човечкиот идентитет, туку и целосно ќе го измени. Неговата крајна цел се чини дека е создавањето на „суперчовек“ и постчовечко битие. На некој начин можам да го разберам ова, но не верувам во него. Дали навистина имаме потреба од вакво нешто во ова време? Дали е неопходно? Која е нашата крајна цел? Која е подлабоката причина за таквиот потфат? Зошто да се трудиме да создадеме супериорна човечка раса, наместо да ја зачуваме екологијата во којашто живееме? Да ви дадам еден пример: Како може трансхуманизмот да го реши проблемот со сиромаштијата која влијае во целиот свет ... или пак војната во Украина, во Палестина и нивните разорни последици? Пред 2-3 години ОН објавија дека храна во вредност од петстотини седумдесет милијарди долари завршува во ѓубре секоја година, а со оваа количина на храна би можеле да се нахранат двесте милиони луѓе. Гладот е сериозен проблем, кој мора и може да биде решен. Вистинскиот проблем е дека останува нерешен,

иако има решение. Која е поентата да се создава постчовечко битие кога не успеавме да им помогнеме на луѓето да преживеат и да го подобрат својот живот. Во краен случај она што треба да го правиме е не да создаваме постчовечки битија, туку да ги обновиме денешните човечките битија, кои претходно, на многу начини, ги имаме уништено. Грижата за природата не бара оригиналност, ниту специјално знаење и супер моќи, уште помалку, некакво технолошко унапредување на човечките битија. Трансхуманистите се чинат крајно неспособни да дадат решенија за постојаните проблеми на човечкиот живот, како што се: разорните војни, уништувањето на природата, трката за вооружување, нееднаквата распределеност на богатството, злоупотребата на дроги, менталните нарушувања, нарушен екосистем, личните трауми, па дури и неволјите и природните катастрофи. Дали трансхуманизмот би можел да ја уништи смртта? Може ли да ја излечи самодеструктивноста на човечките битија со создавање на наш наследник, чијашто вештачка интелигенција ќе може да предвиди и да се заштити од секаков вид самодеструктивност? Можеби насоченоста кон инвентивноста и креацијата во создавањето на постчовечкото битие, наместо кон решавањето на проблемите на современиот човек е самото за себе примарен проблем. Што е поентата на создавањето на компјутер, кој може да го победи светскиот шампион во шах, кога сме неспособни самите да си ги решиме своите едноставни секојдневни проблеми со ѓубрето околу нас. Која е целта на надминувањето на нашите физички ограничувања кога всушност сме заробени во нашите бесловесни страсти? Овие проблеми не бараат особена интелигенција, натчовечка сила и напредна технологија, за да бидат решени. Овие проблеми не можат да бидат решени од суперлуѓе, туку од морално изградени човечки битија. Ни споменативе прашања не бараат супер ум за да бидат одговорени. Она што ни треба е мудрост, не интелигенција, доблест, а не сила, љубов а не технологија, не суперчовек, туку почовечен човек. Нашата цел е да станеме вистински човечки битија, а не да ја надминеме својата природа, губејќи го човечкото, станувајќи нехумани суперлуѓе. „Колку величествен е човекот кога е вистински човек“ – пишува Менандер, старогрчки драмски писател од четвртиот век.

Ние живееме во овој свет без да можеме да го протолкуваме и да ги разбереме неговите таинствени подробности и подлабоката смисла. Иако нашето знаење расте, царството на непознатото станува сè поголемо и поголемо. Природата е несфатлива. Само 4% проценти од вселената е видлива, остатокот е скриено од нашите очи. 23% од неа е темна материја, а 73% темна енергија. Темно е, но постои. И, што е поважно, ги крие најсуштинските тајни на светот. Природниот свет, според принципот на Хајзенберг, е недостижен и е недефиниран, несигурен, според теориите на Ајнштајн – релативен, а според теоријата на Планк – дисконтинуиран и квантизиран. Општо земено,

законите не можат да се протолкуваат. Вселената има многу димензии и ние препознаваме само три од нив, заедно со четвртата – времето. Во одредени околности, должината се собира, додека времето се издолжува. Иако сето ова може да биде докажано, ние не можеме да ја сфатиме причината зошто овој свет е направен вака. Истото важи и за неговата големина, неговите димензии. И во макро- и во микрокосмосот, тие се несфатливи. Не можеме да ги сфатиме ни големите димензии, ниту микродимензиите. Во рамките на овој свет, ние ги чувствуваме нашите ограничувања. Иако знаеме голем дел, не сфаќаме сè. Иако имаме многу моќ, не можеме да направиме сè. Иако имаме силни сетила, не можеме да видиме сè. Имаме моќни инструменти за да го видиме она што е видливо, но немаме средства за да го откриеме она што е невидливо. Имаме докази, но не и толкувања. Знаење, но не и сфаќање. Што и да правиме, чувствуваме дека повеќето од тоа ги надминува нашите способности за перцепција, сетилата и нашата сила. Иако Ајнштајн еднаш беше рекол дека најнесфатливото нешто за светот е дека е сфатлив, денес би можеле да го кажеме токму спротивното, односно најсфатливото нешто во светот е дека е несфатлив.

Исто како што атомот, иако толку мал, само 1/10 од nm, има огромна количина на енергија во себе; исто како што материјата во рамките на наноскалата, покажува ретки квалитети, кои се потполно непознати за човекот; исто како што ѕвездите, кога се собираат за да станат црни дупки, стекнуваат многу моќно гравитациско поле, така човекот е личност (во вистинска смисла на зборот) тогаш кога е свртен кон другоста, односно кога се намалува и се смирува (читај: смирување на суетата) во една холистичка рамнотежа со природата. Кафка напишал еден прекрасен акрибичен краток расказ, „Прометеј“, во кој прави едно претолкување на познатиот мит за Прометеј, кого боговите го заковале на Кавказ и пратиле орли да му го јадат цигерот што не престанувал да расте. Кафка пишува: „Според четвртата легенда сите се измориле од она што останало без основа. Боговите се измориле, орлите се измориле, Прометеј се изморил, а раната изморена се затворила“. Тука Кафка зборува за една лечебност, која не отвора рани, туку ги затвора. „Она што останало без основа“, не произлегува од некакво незадржливо вооружување на човекот во својот егоцентризам, туку од едно дружељубиво (во плот со природата) разоружување, разголување на Јас. Накрај, ако не се помири човекот со себеси како дел од екосистемот, она што трансхуманизмот во краен случај ќе го направи е само малку да го зголеми радиусот и на така претесната сфера на нашето познание, притоа, без да ги стави во ред работите што се во неа. Од друга страна, пак, може и ќе направиме суперчовек, но дали ќе направиме подобар човек?

**REVIEW INSPIRED BY THE TOPIC OF THE PROCEEDINGS OF THE
ECOANTHROPOLOGY CONFERENCE (SKOPJE, 30.5.–1.6.)**

Vlatko Delovski
Independent Researcher, Skopje

Summary

This review/article was inspired by the general topic of the conference proceedings: *Ecoanthropology: between man and nature*. The conference was held in Skopje, Republic of North Macedonia, in “Public Room” (30.5.–1.6.2024) and the Proceedings were published in 2025 by the “Marko Cepenkov” Institute of Folklore in Skopje.

The topic of man’s connection to nature motivated a broader thinking and understanding of certain terms used in ecoanthropology but also in philosophy, such as “the natural world”, the “superhuman”, “transhumanism” and its effects or influence on poverty, and how all of these relate to man’s ability to preserve nature. This shows that the conference proceedings have been fruitful enough to encourage a broader discussion outside the conference’s main frames, which should be the aim of every conference of such caliber.

**МАКЕДОНСКИ ФОЛКЛОР
СПИСАНИЕ НА ИНСТИТУТОТ ЗА ФОЛКЛОР
„МАРКО ЦЕПЕНКОВ“ – СКОПЈЕ**

За издавачот
Ермис Лафазановски, директор

Главен и одговорен уредник
Кристина Димовска

Секретар
Александра Кузман

Лектура
Лидија Тантуровска

Подготовка и печат
Винсент графика

Тираж
300 примероци

Овој број на списанието е финансиски поддржан од Министерството за
култура и туризам на Република Северна Македонија