

ЕМПАТИЈАТА И ГРАДБЕНАТА ЖРТВА ВО МАКЕДОНСКИОТ ФОЛКЛОР*

Анцела Грубер Ташковска
Независна истражувачка, Скопје
Дата на прием: 09.07.2023 г.

Апстракт: Текстот го обработува ритуалното жртвување и градбената жртва во македонскиот фолклор. Во овој труд се става акцент на фолклорниот наратив во овие примери и се посочува на важноста да се согледа од аспект на емпатија со жртвата и да се преиспита оваа матрица во којашто се наоѓаме неколку илјадници години.

Клучни зборови: градбена жртва, емпатија, проект „Меморија и екокосмос“

Жртвениот концепт и неговото значење за заедницата

Ритуалното жртвување е една од најистражуваните сфери на духовната култура и како дел од фундаменталните архаични заедници има суштинско и витално значење за нив. Од една страна тоа е еден обид за комуникација со светото, оностраното или вишата сила, преку давање и земање за возврат, а од друга страна, тоа е форма на собирање на заедницата и конструирање и зајакнување на нејзиниот идентитет (Delić 2022: 42, 47–48).¹

Жртвопринесувањето има длабоки корени во човековата историја. Ќе го забележиме како универзален мотив во светската митологија, поконкретно во космогониските митови за примордијалното создавање на светот од телото на прасуштеството, во коишто демиургот го убива суштеството со циновски големини и од неговото тело го создава светот. Деловите на неговото тело се преобразуваат во делови од светот: очи – водени површини (реки, езера, океани и сл.), коса – растенија, коски – камења итн., односно имаме трансформација на материјата од микрокосмос во макрокосмос.²

* Трудот претставува дел од научноистражувачкиот проект „Меморија и екокосмос“, кој е поддржан финансиски од Министерството за образование и наука на РС Македонија (2021–2023), а е организиран од Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје, со Одлука за финансирање на научноистражувачки проекти бр. 12-15533/2 од 03.11.2021 г.

¹ Повеќе за принесувањето жртва видете кај Елијаде (1992) и кај Стојановиќ Лафазановска (1996).

² Така постојат: создавањето на светот од телото на Имир во скандинавската митологија; митот за Пуруша во индиската митологија; Мардук ја убива Тијамат и од нејзиното распарчено тело го создава светот во вавилонската митологија; иранскиот мит за Гајомард; преданија за создавањето на

Првобитното жртвување продолжува да се повторува и да се извршува од страна на луѓето од овие или од оние причини и можеме да согледаме дека во перцепцијата на човекот овој чин дури и го нема статусот на убивање и насилство, туку на пресоздавање. Овде би го спомнале „митот за Хаинувеле“, кој потекнува од Малибу (Индонезија) и во кој, од распарченото и погребаното тело на девојката, со полубожествена природа, ќе никнат непознати растенија дотогаш. Нејзината присилна смрт не само што води кон создавањето на нешто ново (во случајов растенија), туку и овозможува продолжување на постоењето на овој митски лик. Храејќи се со растенијата што потекнуваат од нејзиното тело, човекот всушност се храни со самата божествена супстанција (Leeming 2010; Eliade [I] 1991: 38). Истиот концепт постои и во основата на христијанското причестување со леб и со вино, како „тело и крв Христова“, сè во името на стремежот за избегнување на смртта и за вечно постоење.

Во зависност од тоа што се инвестира во жртвените обреди, тие можат да се изведуваат на неколку нивоа и тоа: фитоморфно – со жртвување на дел од родот (жито = живот, храна), зооморфно – жртвување на животни и антропоморфно – жртвување на луѓе (Чаусидис 2005: 261–262). Жртвувањето секогаш се изведувало со некоја цел, без разлика за каков вид жртва станува збор. Во овој феномен го препознаваме верувањето дека преку него е можно транспонирање на некоја вредност од еден облик во друг или од еден живот во друг. На пример, во земјоделството, садењето на семето се толкува и како негово „погребување во земјата“ со цел од него да се изроди ново растение и нова вредност (Чаусидис 2005; Стојановиќ Лафазановска 1996). На истиот начин се разбира и смртта – како крај на еден живот што е предуслов за некаков друг, кој, од аксиолошки аспект, е дури и повреден.

Во најопшти рамки, би можеле да кажеме дека причините поради кои се изведувало жртвопринесувањето биле да се добие нешто, на пример наклонетоста на боговите, која би се манифестирала на различни начини, но многу често и да се спроведе нивната волја во оние ситуации кога се сметало дека тие ја бараат жртвата. Во контекст на ова ќе го издвоиме и познатиот мотив за Абрахамовата жртва, каде што Бог ја тестира човечката наклонетост и верност, барајќи од Абрахам да го жртвува сопственото дете. Овој мотив, се разбира, имал и свои варијанти во јужнословенскиот фолклорен наратив. Во нив Бог или Исус ја тестира верата на Марко Краљевиќ барајќи од него да му го послужи месото на сопственото дете (Milošević Đorđević 1971: 283, 289–

елементите на природата од телото на Гаргантуа во фолклорните традиции од Франција и др. (видете кај Грубер 2020).

290; сп. Delić 2022: 42). Исто така, паралели се забележани и во приказната за Виравара од Индија, каде што верниот слуга го жртвува својот син на божицата Дурга за да го спаси владетелот. По убивањето на детето, неговите жена и ќерка умираат од тага, а тој извршува самоубиство (Dragomanov 1889: 93; сп. Delić 2022: 42).³

Жртвувањето на животни и деца се појавува и при ослободувањето и егзодусот на Евреите од Египет. Јахве испраќа низа болести на Египќаните за да го принуди фараонот да им дозволи на Израелците да го напуштат Египет. Со последната чума се убиени првородените синови на Египет, а ноќта пред погубувањето на децата, се жртвувани машки јагниња (Елијаде 2005: 150–151; Delić 2022: 43). Овој мотив е евидентиран и во Африка, а убивањето на децата било извршувано од страна на нивните сопствени родители во чест на богот Сатурн (Delić 2022: 43, 44).

Кога станува збор за жртвување на луѓе, во фолклорниот наратив мошне често се појавува жртвување на млади девојки или мали деца, поконкретно доенчиња. Според некои истражувачи доенчињата се сметале за особено „идеална жртва“ бидејќи сè уште не биле целосно вклучени во секојдневниот живот на традиционалната општествена заедница со тоа што не биле крстени и не го владееле говорот. Нивната смрт била оправдана и фигурирала како исполнување и манифестација на виши сили, а со извршувањето на овој чин се демонстрирала волјата на Бог и на други виши сили преку нивните земни медиуми (гласници) или спроведувачи на таа волја и сила (Delić 2022: 40).

Жртвопринесувањето во македонските традиции

Принесувањето на жртва е евидентирано и на овие простори, односно во традициите на јужнословенските народи, а се изведувало претежно за време на празници на некои светци (Св. Ѓорѓи, Св. Илија, Св. Димитар и др.). Тогаш се жртвувало животно (вообичаено јагне или овца). Познат и типичен ритуален курбан во јужнословенската традиција е „ѓурѓовденското јагне“, што се извршува за време на истоимениот празник во кој се испреплетени паганските ритуални практики и библиските наративи. Во ова ритуално жртвување за Ѓурѓовден некои истражувачи веќе ги препознале библиските текстови за жртвеното јагне. Во овие текстови често се појавува овој мотив, понекогаш со неговото буквално значење, но исто така и како метафоричното име за Исус. Во христијанските традиции Исус е наречен „Божјо јагне“, жртвувано за да се спаси човештвото (Delić 2022: 42).

³ Овој мотив бил посочен и од Теодор Бенфај и Фридрих фон де Лајен во 19 век.

Остатоци од жртвопринесувањето не ја одминуваат ниту македонската фолклорна традиција. Тие се евидентирани уште во втората половина на минатиот век во македонските народни песни и обичаи од страна на истражувачите, кои покажале интерес за овој мотив. Се потврдува дека во македонската традиција се запишани бројни остатоци од жртвопринесувањето, како што се оние што се поврзани со Водици, потоа со додолските, со Гурѓовденските, жртвопринесување или давање курбан при градење објекти (Китевски 2010; Вражиновски 1973; Котев 1979; Стојановиќ Лафазановска 1996; 2001 и др.). И на овие простори се принесува жртва за да се оддаде религиозна почит и според најстарите верувања, оној што добива подарок (кому е принесена жртвата, во случајов Бог или некој светец или виша сила) е веќе обврзан да му се оддолжи на дарителот. Ке издвоиме еден ваков пример во македонската фолклорна традиција, запишан од Вражиновски при неговите теренски истражувања во Валандово и Марвинци. Таму жртва се принесувала два пати годишно, на Гурѓовден и на Митровден, а некогаш и на Петровден, а жртвопринесувањето се изведува во согласност со црквата. На самиот ден Гурѓовден се жртвува машко јагне, а во Валандово жртвата се принесувала дури и до самиот манастир „Св. Ѓорѓи“ или во домовите на луѓето. Со тоа, се очекувало самиот светец да го заштити населението од природни непогоди и да им обезбеди вода, односно дождови, кои директно би влајаеле врз нивниот опстанок, со оглед на тоа што се занимавале со земјоделство (Вражиновски 1973: 131–133).

Освен за време на празниците, принесувањето жртва кај јужнословенските народи се појавува и при градењето на одредени објекти, кои најчесто имале одредено значење за заедницата (мостови, цркви и сл.). Како што веќе спомнавме погоре, овој феномен постои и во македонскиот фолклор. Истражувајќи го жртвопринесувањето во струмичкиот крај, Котев забележува дека при градењето на нова куќа или друг објект, исто така се принесува жртва, со цел да се спречи да се насели или да се случи зло во самиот објект. За жртвопринесувањето Котев додава и дека тоа има добиено значителен општествен карактер и има една иста суштина: да се „даде курбан“ за добрите натприродни сили (на пример, за светецот), за тие да се оддолжат бидејќи, според нивните верувања, оној што прима подароци е должен и да дава (Котев 1979: 79).

Китевски го евидентира истиов обичај на давање курбан на секоја градба:

...да го споменеме и денешниот обичај на давање курбан на секоја градба кога се коле јагне во источната страна на градбата и крвта се остава да истече во темелот, каде што се всидува и главата од јагнето. Овој начин на жртвопринесување е замена на некогашното жртвување на човек

(Китевски 2010).

Во македонската фолклорна средина служел како инспирација за создавање народни умотворби со овој мотив, кои биле запишани од: Миладиновци, Јастребов, Тахов, Архаидов, Цепенков, Шапкарев и др. Несомнено, овој мотив за градбената жртџа е уште жив, а се забележуџа и во поново време, чиџ записи се чуџаат во Архивот на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ од Скопје. Овој мотив ќе биде од посебен интерес и во ова истражување, во кое освен што ќе дадеме некои поважни информации за него, исто така и ќе претставиме и понови гледишта во кои вниманието се насочуџа кон самата жртџа и нејзината положба.

Мотивот за вградената жртџа

Вградената жртџа се појавуџа кај многу народи, и тоа во: Скандинавија, Летонија, Естонија, Русија, Украина, Германија, Франција, Англија, Шпанија. Впрочем, вакџи жртџи при изградба на разни градби се забележани и низ останатите делови на светот. Слични дејствија се среќаџаат и во: Океанија, Полинезија, Индокина, Кина, Јапонија и кај Мезоамериканците (Eliade 1970, 176–178; сп. Стојановиќ Лафазановска 1996: 56–57). Народните умотворби во кои се појавуџа овој мотив се проучувани од повеќемина истражувачи, фолклористи, етнолози итн. и често се дебатира и за неговото потекло. Без разлика на тоа каде се наоѓаат неговите оригинални корени и дали тоа, воопшто, некогаш ќе биде докажано, за нас е релевантна неговата широка распространетост и само би посочиле дека тој несомнено потекнуџа од најраните предисториски епохи. Една од најдрагоцените жртџи што им се упатуџа на боговите или на другите виши сили се токму човечките жртџи, кои, сѐ до неодамна, се принесувале од различни верски и магиски причини. При овие постапки најчесто се жртвувале деца, девојки и момчиња, па дури и истакнати старешини, додека подоцна ваквите жртџи најчесто биле заменуџани со робови и заробеници (Кулишиќ, Петровиќ и Пантелиќ 1970: 126; Китевски 2010: 1).

Во склоп на овој феномен постои една морбидна, фолклорна творба – баладата за сосиданата невеста, каде што во новата градба е вградена млада жена. Унгарскиот фолклорист Варѓаш ги забележуџа и местата, каде што циркулира таа и посочуџа на нивната хетерогеност: Хрватска, Србија, Босна, Црна Гора, Македонија, Албанија, Грција, Унгарија, Грузија, Турција и сл. (Vargyas 1960, 1967; сп. Крореј 2011: 65). Дандес оди подалеку и го потврдуџа нејзиното присуство и во Индија, вклучуџајќи ја можноста таа да е донесена со миграциите на Циганите од Индија во Европа (Dundes 1996: 190–192; сп. Крореј 2011: 65).

Анализирајќи голем број примери на оваа балада, бугарската фолклористка Парпулова ја претставува нејзината морфологија во една најопшта рамка на ниво на ликови, елементи и дејствија:

а. Ликови: маж/сопруг/татко градител; жена/сопруга/мајка (доилка); дете/син/доенче, суштество (често со демонски карактеристики) / поттикнувач и поддржувач на чинот.

б. Елементи: градба што не може да биде успешно завршена доколку не се сплоти и спои со живо битие; жртва.

в. Дејствија: неуспешно градење; согледување на потребата да се принесе жртва; спроведување на чинот – жртвување; трансформација (транспонирање) на жртвата во обединувач на двата света; успешно завршување на градбата

(Pargulova-Gribble 1984: 426).

Во продолжение ќе претставиме неколку примери со мотивот за градбената жртва. Еден од нив е баладата за градењето на Скадар, во денешна Албанија („Zidanje Skadra“), а е запишана и објавена во собирачката дејност на Вук Караџиќ во 1814 г.⁴ Во неа се раскажува за градењето на Скадар од страна на главните мајстори, тројца браќа, кои никако не успеале да ја завршат градбата бидејќи во текот на ноќта самата градба била уништувана. На крајот, за успешно да се заврши градбата, била жртвувана една од жените на мајсторите, која истовремено била и доилка и мајка на едномесечно бебе, а која го замолила нејзиниот брат да остави два отвори на градбата, еден кај нејзините очи и еден кај нејзините гради, за да може да го гледа и да го дои нејзиниот син Јован. Од овие отвори сè уште тече лековита вода (Karadžić 1953: 114–123; сп. Кропеј 2011: 62–63). Сличен пример е и баладата за Мајсторот Маноло и градењето на манастирот „Арѓеш“ во Романија, пришто е сосидана неговата жена (Кропеј 2011: 63; Стојановиќ Лафазановска 1996: 48). При градењето на градот Деву во варијантата од Унгарија, мајсторот Клеменс решава да ја жртвува првата невеста што ќе го донесе ручекот утредента (Стојановиќ Лафазановска 1996: 48).

Во албанските варијанти, исто така, станува збор за градењето на тврдината Розафа кај Скадар, во чии сидови се сосидани братот и сестрата, а според нивните имиња е именувана и самата тврдина (Роза и Фа). Сосидувањето на брат и на сестра е нотирано и во варијантите и во: Србија, Македонија и Бугарија (Vargyas 1960: 30; сп. Кропеј 2011: 65).

⁴ За оваа балада се заинтересирал и Јакоб Грим, кој, откако ја прочитал варијантата кај Вук Караџиќ, го забележува нејзиното значење и нејзината автентичност во фолклорните творештва (Grimm 2004: 3, 1143; сп. Кропеј 2011: 62).

Во варијантите од Кангра во северозападна и во јужна Индија е сосидана снаата на мајсторот во коритото на некоја река, најчесто тоа е жената на неговиот најмлад син. Во некои балади нејзиниот сопруг исто така скока во изворот на самата река или, пак, нејзината смрт е одмаздена од страна на нејзините браќа, кои ги убиваат мајсторот и останатите членови на неговото семејство (Narayan 1996; Srikantaiah 1996; сп. Кропеј 2011: 65). Слободно би можеле да забележиме и да додадеме дека ова е еден од поретките примери, каде што жртвувањето се гледа како злочин, се одмаздува и на некој начин, се задоволува правдата.

Важно е да се спомнат и ритуалите поврзани со пеењето на оваа балада. Во Бугарија се пеела околу Божиќ и за време на свадбени ритуали (Anastasova 1993; сп. Кропеј 2011: 68). Овие традиции се евидентирани и во Кангра, северозападна Индија, каде што баладата се пеела во март и во април. Во овој период исто така се вршат ритуали поврзани со садењето ориз, кои се одржуваат кај храмот за кој се верувало дека е изграден од страна на братот на жртвуваната жена (Narayan 1996: 109–110).

За жртвувањата при градење кај словенските народи сведочат пишаните историски извори и етнографската граѓа од кои дознаваме дека при овие обреди биле принесувани не само животински, туку и човечки жртви (Петрухин 2001: 182). Веќе забележавме дека овој феномен се појавува и во македонскиот фолклор во многубројните варијанти запишани од собирачите на вакви дела. Стојановиќ Лафазановска истакнува:

... македонскиот фолклор ни пружа еден парадигматски приказ на создавањето разни типови градби (мостови, цркви, манастири, кули), или пак незапоседнати територии (градови), во чија основа лежи еден ист тип жртва – тука мислиме на човечката жртва, или пак нејзиниот супститут

(Стојановиќ Лафазановска 1996: 40).

Вградената жртва во македонскиот фолклор

Најчесто станува збор за песни, кои можеме да ги сместиме во две категории: „самовилско зидање“ и „вградена невеста“. Кај Миладиновци и кај Верковиќ постојат примери за овој мотив. На пример, извадок од една таква песна кај Миладиновци гласи:

Град градила Самовила
Ни на небо, ни на земи,
Туку така под облака;
Што дирекци ми редеше,
Сè јунаци отбирани;
Сè девојки отбирани:

Што пенцери ми редеше
Сè дечиња отбирани

(Миладиновци 1861, песна бр. 3: 13).

Во една варијанта кај Верковиќ е вклучена, исто така, посериозна, колективна човечка жртва: стари луѓе со бели бради, мали деца од една или неполна година, млади момчиња и девојки:

... гора трошеше, двори градеше.
Темелъ зафаща се стари люди,
се стари люди, се с бели бради.
Зидове зиде, керпичи клава,
керпичи клава се малки деца,
кой от године, кой от половина.
Диреци клава се млада момчина,
се армосане, те невенчане.
Кирамиде клава се малки девојки,
се армосане, те невенчане.
Две порти клава се младе невести

(Верковиќ [I] 1985: 89, 91–92).⁵

Песните од категоријата „Вградената невеста“ се поврзани со изградбата на свети места (цркви, манастири) и со градењето мостови. Кај Верковиќ е запишан еден таков пример за градењето на црквата „Св. Недела“. Тројцата браќа, кои работат на изградбата на црквата, не можат да ги постават темелите затоа што се уриваат по секое градење. Нивното успешно поставување е условено со жртвувањето на младата невеста на едниот од мајсторите:

Как ја виде протомајстор,
тогај фати жални т'жно да плаче,
горки сл'зи ронеше до појасо,
да ја фати неговата прва љуба,
та на черквата ја завтиса

(Верковиќ [II] 1985: 185).

Варијанти за вградената невеста има запишано и кај Тахов, како и во материјалите во Архивот на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“. Во варијантата на Тахов ќе биде вградена *Сџурума невестџа*, додека, пак, во варијантата на Верковиќ станува збор за *невесџаџа на мајсџорой Манојло*:

⁵ Оваа песна е запишана и кај: Миладиновци 1861: 13, 18; Михайловъ 1924; Ястребов 1886; Тахов 1895: 106; Цепенков 1972: 11; Арнаудов 1972: 221; АИФ, м. л. 1537 и 1033 (песни) и 1969, 822, 2092 (преданија).

Варијанти слични на посочените примери од Македонија се среќаваат и во фолклорот на другите народи на териториите во близина на Македонија, односно во: Црна Гора, Херцеговина и Источна Србија, Грција, Романија и др. и нивната широка распространетост на Балканот ја нотира Јастребов и тоа уште во 19 век (Кожељац 2008: 558; Лома 2002: 146). Во секој од наведените ареали оваа балада се оформува на специфичен начин, носејќи го во себе конститутивното обележје на народната култура во рамките на која е создадена.

Како што наведовме погоре, постојат многубројни хипотези и истражувања за потеклото на оваа балада, која очигледно претставува мотив што циркулира кај повеќе народи. На тоа укажуваат и посочените сличности (Eliade 1970: 183; Стојановиќ Лафазановска 1996: 48). Што се однесува до македонските балади со овој мотив, можеме да кажеме дека тие се слични меѓу себе толку што без малку може да се зборува за повеќе варијанти на иста песна (Китевски 2010: 14). Ќе забележиме дека во основата на овие умотворби е жртвопринесувањето и преку нив се потврдува дека македонскиот народ, поточно, македонските народни творци се инспирирале од овој мотив во еден континуитет од најстарите времиња до денес (Китевски 2010).

Семантиката на баладата за *взрадената невеста* и положбата на жртвата

Постојат повеќе толкувања за семантиката на оваа балада. Некои истражувачи го согледуваат женскиот хероизам во баладата како метафора за бракот, односно чин по кој се ограничува слободата и движењето на жената или невестата (Крогеј 2011: 66). Елијаде се согласува со ова истакнувајќи дека на Балканот, темите за смртта и бракот имаат многу паралели и многу често смртта се поистоветува со стапувањето во брак и обратно (Eliade 1972; сп. Mandel 1983: 177). Во овој контекст, во повеќето од овие варијанти, Парпулова го согледува ритуалот на премин или трансформација, односно стапување во брак и раѓање дете, иницијација и сл. Според тоа, жртвувањето има амбивалентна семантика: од една страна претставува разделување, а од друга страна – спојување, сплотување со градбата и создавање на нешто ново – космос, семејство или брак. Да се потсетиме на една песна од Тетово, каде што невестата со задоволство се согласува да биде сосидана во градбата со сидови од бакар и прозорци од злато, замолувајќи го нејзиниот сопруг да направи мал прозорец за нејзиното лице, за да можат да ја гледаат минувачите (Parpulova-Gribble 1984: 434). Тука ќе додадеме уште еден пример за мајсторот Данаил, каде што невестата веднаш се согласува да биде сосидана во темелите на куќата што ја гради тој:

другиот свет. Дополнително, Графенауер забележува дека жртви се принесувале и на границите меѓу две племиња или меѓу две различни земји (Grafenauer 1957; сп. Крореј 2011: 69), со што би се потврдило дека жртвата се поистоветува со мостот, симболизирајќи го преминот или границата.

Интересно е тоа што овие анализи нè водат до еден важен аспект за нашево истражување, односно преку значењето на жртвата до нејзината положба.⁷ Во изминатите децении забележуваме пренасочување на вниманието од значењето на жртвопринесувањето и неопходноста да се спроведе тоа, кон положбата на жртвата. Еден таков придонес дава Мандел Рут во својата анализа на баладата „Мостот на Арта“. Користејќи симболички пристап, таа ги истакнува различните улоги и значењето на жената, која, во баладата, има улога на жртва (Mandel 1983: 174). Таа посочува на нејзината централна улога во оваа балада, меѓутоа ја истакнува и нејзината двосмислена позиција во однос на нејзиното инкорпорирање во домаќинството (Mandel 1983: 175). Мандел го истакнува и разговорот меѓу мајсторот и демонот што бара жртва. Демонот го прашува мајсторот што ќе му даде за возврат за да го зацврсти мостот, а мајсторот одговора:

Ако ти го дадам татко ми, нема да имам друг.
Ако ти ја дадам мајка ми, нема да имам друга мајка.
Ако ти ги дадам браќата, нема да имам други веќе.
Ако ти ги дадам децата, нема да имам други деца.
Ако ти ја дадам жената, подобра ќе си најдам!

(сп. Mandel 1983: 177)⁸.

⁷ Ќе спомнеме и дека во градбата најчесто се сосидува жена, но понекогаш и деца, често и близнаци, брат и сестра. Да се потсетиме дека при градењето на Скадар, исто така, првично требало да се жртвуваат близнаците Стоја и Стојан, но не биле најдени и поради тоа била жртвувана жената на мајсторот. Овие имиња се поврзани со дејството на стоењето, што додава симболично значење на баладата (Крореј 2011: 67). Други примери: за жртвувањето на дете кај Vargyas (1960: 49); за жртвувањето на близнаците Стојан и Стоја во народната песна за градењето на мостот на Дрина (Џуприја на Drini) од Херцеговина (*Hrvatske narodne pjesme* I/1 1986: 105–107). Легендата за мостот на Дрина е раскажана кај Иво Андриќ во *Мостови на Дрина* (*Na Drini Ćuprija*, 1945). Андриќ ја започнува книгата со познатата народна легенда за самовилата, која упорно го попречувала градењето на мостот и конечно еден од мајсторите го слушнал нејзиниот глас од водата, наредувајќи му да ги сосидаат бебињата близнаци Стоја и Остоја, кои ги нашле и ги сосидале. Нивната мајка го замолила мајсторот да остави два отвори преку кои би можела да ги дои нејзините бебиња (Крореј 2011: 67).

⁸ Преводот на овој извадок е направен од страна на авторката.

Она што можеме да заклучиме од овој извадок е дека жената е заменлива и се чини дека има најмало значење од сите членови во семејството и токму поради тоа, за мажот, најлесно е да ја жртвува својата сопруга. Но, од друга страна, нејзината инкорпорација во градбата (мостот) е од голема важност. Во контекст на ова, Мандел потсетува на творечката моќ на жената и смета дека токму поради тоа, таа е сосидана. Плодноста, мајчинството и сексуалноста се природни моќи, кои припаѓаат во доменот на жената. Спротивно на тоа, во доменот на мажот е редот, културата. Сепак, културното производство (градбата) на мажот (мајсторот) се потпира на ограничувањето на жената, односно присвојувањето на природата. На машката култура ѿ недостасува самокреативната способност што е својствена за жената и затоа таа мора да се земе од неа. Со други зборови, културата ја присвојува природата преку уништување и општествениот ред (во случајов – мостот) може да се воспостави само преку клучниот чин на жртвување или културата може да се конструира себеси само со деконструкција на природата.

Тука Мандел ни претставува и паралели меѓу жената и мостот. Самиот мост е кривка врска меѓу двете места, не е ниту на едното, ниту на другото место и се наоѓа меѓу територијалните граници, кои ги поврзува. Бидејќи мостот е во непосредна близина на двата брега на реката, не припаѓа ниту на едната, ниту на другата страна. На сличен начин и жената во својата необична положба е истовремено дел од две семејства и од ниту едно. Во домаќинството таа служи како врска меѓу членовите на семејството (мајка на децата), а од друга страна, не е во крвно сродство со мажот. Таа не е ниту целосно во семејството, ниту е надвор од него. Таа е мостот – некаде меѓу двете семејства, меѓу двата света (на живите и мртвите) и меѓу културата и природата (Mandel 1983: 178–182).

Нови гледишта за жртвениот концепт

Постојат уште многу други примери за жртвопринесувањето, а во речиси сите се наоѓа причина или оправдување за овој чин и се истакнува повисоката цел што треба да се достигне, занемарувајќи ја неговата суровост. Иако самиов морбиден мотив ги ужаснува читателите, жртвопринесувањето не се препознава како кривично дело, а жртвите, уште помалку животните, целосно се занемаруваат и понекогаш дури и не поттикнуваат емпатија. Сосема спротивно на тоа, голем број фолклорни наративи, со централен мотив на жртвувањето, ја слават посветеноста на Бога, ги верификуваат религиозните и општествените норми и придаваат значење на колективните потфати (градење град), притоа целосно занемарувајќи ја положбата на жртвите.

Меѓутоа, во изминатиот век се појавија струења во новата философска мисла, кои повикуваат на една нова парадигма и на еден нов поглед на стварноста, кој ќе донесе темелна промена на нашите гледања и вредности и на културната револуција. Овие струења доведоа до поместување од механицистичка кон холистичка концепција на стварноста и несомнено не ја одминаа ниту оваа област (Капра 2009: 16). Во пошироките книжевни и философски струења, кои се појавија во текот на 20-тиот век беа земени во фокус и ваквите религиозни верувања и приказни за принесување на човечка и на животинска жртва. Тоа доведе до критичко испитување на религиските идеи и догми, па се појави еден посебен жанр на т.н. „ревиизионистичка фикција“ или „прототипско препишување“ (Longenecker 2012; Kumar & Mishra 2017; Ben-Porat 2003; сп. Delić 2022: 47). Суровиот наратив за односот кон жртвата стана предмет на интерес во тогашното моќно философско струење (Т. Ман, Ј. Колаковски, Ј. Сарамаго и др.) и фокусот е префрлен на положбата на жртвите, разоткривајќи го криминалот и застрашувачкиот потенцијал дури и на жртвувањето животни. Според Сарамаго, овој чин започнува со јагне, а завршува со убиство на личноста, која треба да ја сакаме најмногу. Сето тоа е поттикнато и предизвикано од идејата за жртвувањето како форма на комуникација со Бога (Saramago 2011: 65; сп. Delić 2022: 48).

Како резултат на овие философски струења се појавија неколку дела, меѓу кои и *Евангелието според Исус* напишано од Сарамаго (*The Gospel According to Jesus Christ*, 1991). Во своето дело, Сарамаго радикално го преиспитува и го реструктурира библискиот прототекст, покажувајќи една алтернативна приказна од аспект на жртвата, односно како би звучело евангелието доколку е раскажано лично од самиот Исус Христос (Kumar & Mishra 2017: 11; сп. Delić 2022: 45).

Жртвувањето на египетските првородени деца и Абрахамовата жртва беа исто така обработени во веќеспоменатиот контекст од страна на Томас Ман. Со промена на библискиот наратив, Ман ја издигна приказната за египетските деца на едно друго ниво, во неговото дело *Закон* (*Das Gesetz*, 1943). Ман го поместува фокусот од Бог и од неговите барања кон позицијата на жртвите, односно животните и децата, кои невинно страдаат (Delić 2022: 47).

Со ова веќе започнува едно преиспитување на дотогашните културни обрасци и вредности, и во овој момент би сакале да се вратиме на градбената жртва во фолклорот во Македонија, поконкретно на песните од категоријата „вградена невеста“. Имено, тука речиси и да недостига жалењето на мајсторот за животот на својата жена, а ако е присутно тоа, тој брзо го прифаќа и самиот ја убива:

Как ја виде протомајстор,
тогај фати жални т'жно да плаче,
горки сл'зи ронеше до појасо,
да ја фати неговата прва љуба,
та на черквата ја завтиса

(Верковиќ [П] 1985: 185).

Во некои балади, кога невестата ќе дојде, мајсторите веднаш ја грабнуваат и ја засидуваат. Во повеќето случаи таа се моли, се противи, проколнува, а кога ќе види дека сето тоа е залудно, ќе ги замоли да остават барем отвор за нејзината десна града, за да може да си го наdoi машкото дете. Во една балада, мајсторите не ја засидуваат невестата, туку ја фрлаат во реката и на тој начин ја жртвуваат, а во друга балада невестата е жртвувана, но не со директно всидување, туку на тој начин што најпрвин нејзиното момче ќе ѝ ја земе (= отсеке) главата и дури потоа ќе биде засидана во мостот (Китевски 2010).

Да нагласиме дека во овие примери раскажувањето е или од трето лице или од мајсторот чијашто жена е жртвувана и вградена, и во ниту еден од нив не е присутно раскажувањето од аспект на самата жртва, која несомнено е претставена како послаба, пасивна и потчинета страна. Жртвувањето за да се изгради мостот (= да се оствари комуникација со оностраното) и да се обезбеди трајност на самата градба ја отсликува потчинетоста кон Бога, за да се загарантира градбата што е од значење за заедницата. Тоа доведува до извршување на таков ужасен чин, а тој е оправдан со желбата или со нужноста да им се служи на религиските идеи. Да се потсетиме дека во примерите за вградената невеста што ги посочивме претходно, а се дел од македонскиот фолклор, мајсторите што работат на самата градба жртвуваат една од нивните жени. Ова го потврдува и влијанието на патријархалниот модел што ја поттикнува доминацијата над жените и над природата, воопшто. Имено, жените ѝ припаѓаат на природата или на ирационалното и на Другото, односно она што треба да се потчини по секоја цена.

Очигледно дека со принесувањето на жртвата целта било да се стави објектот под заштита на божеството, а со тоа да им се обезбеди здравје и среќа на оние што ќе живеат тука (Дробњаковиќ 1960; сп. Китевски 2010). Но, во духот на ова поново време, вреди да се запрашаме дали е воопшто потребна нечија смрт за да се обезбеди сигурност на градбата, или здравје и среќа, во случаите со жртвувањето на животните за време на празниците? Можеби навистина е веќе време да излеземе од оваа матрица во која се чини дека се наоѓаме неколку илјадници години бидејќи можеби градбата, и бездруго, успешно ќе постои.

Заклучок

Ритуалот на принесување градбена жртва е нешто што веќе одамна не се практикува со толкава зачестеност како порано, а доколку се извршува, веројатно е дека најсериозната жртва што се принесува е животна иако, се разбира, не е ниту возможно со сигурност да потврдиме дека човечки жртви при градење повеќе не се принесуваат никаде во светот. За вистинитоста на случката со вградената невеста не би можеле да дадеме некаков доказ затоа што единственото нешто што останало од овој чин е само запишаниот фолклорен наратив (легенди, песни и сл.). Но, сепак, убивањето животни за време на некои празници или при градење нови објекти со сигурност се извршувало и тоа е евидентирано и во Македонија и во последните децении на изминатиот век. Да нагласиме и дека кон ова истражување голем придонес би дале и значително би го надополниле теренските истражувања што можат да се извршат во иднина за да се потврди степенот на застапеност на жртвопринесувањето при градењето.

Иако оваа тема е многу морбидна, ние не можеме целосно да ја занемариме и да ја закопаме длабоко во минатото бидејќи таквиот модел на размислување се пробива низ времето и допира до нашата сегашност во оваа или во онаа форма. Благодареејќи на материјалите на фолклорните собирачи, можеме да извршиме преиспитување на тие културни обрасци, кои имаат влијание и ден-денес. Токму во нив можеме да согледаме дека освен што не се преиспитува потребата да се изврши крволочниот чин на жртвување на сопствената сопруга или на: млади девојки, момци, мали деца и животни, тоа и не се признава како злосторство или како грев. Се чини дека владее само децидноста да се жртвува по секоја цена бидејќи тоа се претставува како единствен начин градбата успешно да се заврши.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Арнаулов, М. 1972. *Сџудии врху бџлџарскиите обреди и леџенди*, том 2. Софија: БАН.

Верковиќ, С. И. 1985. *Македонски народни умотворби*. Книга 1–5. Скопје: Македонска книга.

Вражиновски, Т. 1973. „Остатоци од Ѓурѓовденското жртвопринесување“. *Македонски фолклор*, год. VI, бр. 12. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 131–134.

Грубер, А. 2020. *Мишоиџ за создавањето на свејоџ од шелоџо на џрасушиџесџвоџо – комџаратиџвна анализа со акценџи на џримериџе од Македонија*. Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Филозофски факултет [магистерски труд].

Латинични изданија

Anastasova, E. 1993. “Baladata ‘Vgradena nevesta’ i vr’zката js koleda v b’lgarskija naroden calendar”. Sofia: Academie litterarum Bulgarica, 169–188.

Ben-Porat, Z. 2003. “Saramago’s Gospel and the poetics of prototypical rewriting”. *The Journal of Romance Studies* 3/3, 93–105.

Delić, L. 2022. „‘St. George’s day lamb’. Victim and Empathy”. *Narodna umjetnost*, god. 59, br. 1. Beograd: Instituta za književnost i umetnost, 39–53.

Dragan, R. 1999. *La représentation de l’espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*. Paris: L’Harmattan.

Dragomanov, M. 1889. “Slavjanskite skazanija za požertvuvanie sobstvenno dete“. *Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina* I, 65–96.

Dundes, A. 1996. “The Ballad of the ‘Walled-Up Wife’”. *The Walled-Up Wife, A Casebook*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 71–94.

Eliade, M. 1970. *De Zalmoxis à Gengis Khan*. Paris: Payot.

Eliade, M. 1972. „Master Manole and the Monastery of Arges“. *Zalmoxis. The vanishing God*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 164–190.

Eliade, M. 1991. *Istorija, verovanja i religijskih ideja*. Knj. I, II, III. Beograd: Prosveta.

Grafenauer, I. 1957. “Človeška stavbna daritev v slovenski narodni pripovedki in pesmi“. *Slavistična revija* 10, 41–60.

Grimm, J. 2004. *Teutonic Mythology*. I–IV. Mineola–New York: Dover Publications.

Hrobat, K. 2010. *Ko baba dvigne krilo: prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.

Hrvatske narodne pjesme, I/1. 1896. Zagreb: Matica Hrvatska.

Karadžić Stefanović, V. 1953. *Srbske narodne pjesme* II. Beograd: Prosveta.

Kropej, M. 2011. “Folk Storytelling between Fiction and Tradition: The “Walled-Up Wife” and Other Construction Legends”. *Studia Mythologica Slavica*, XIV, 61–86.

Kumar, A. & N. Mishra. 2017. “Revisionist Fiction and Religious Dogma: The Hidden Undercurrents”. *Journal of Religion and Society* 19, 1–16.

Leeming, D. A. 2010. *Creation Myths of the World: An Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC–CLIO, LLC.

Longenecker, B. 2012. “The Challenge of a Hopeless God: Negotiating José Saramago’s Novel *The Gospel According to Jesus Christ*. *Art*,

Imagination, and Christian Hope: Patterns of Promise. Hart, T. et al. (eds.). Farnham – Burlington: Ashgate, 129–148.

Mandel, R. 1983. “Sacrifice at the Bridge of Arta: Sex Roles and the Manipulation of Power”. *Journal of Modern Greek Studies* 1, 173–183.

Mann, T. 2005. *Joseph and His Brothers*. New York – London – Toronto: Alfred A. Knopf.

Milošević Đorđević, N. 1971. *Zajednička tematsko-sižejna osnova srpskohrvatskih neistorijskih epskih pesama i prozne tradicije*. Beograd: Filološki fakultet.

Narayan, K. 1996. „Kulh (The Waterway): A Basketmaker’s Ballad from Kangra, Northwest India”. *The Walled-Up Wife. A Casebook*. Dundes, A. (ed.). Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 109–120.

Parpulova-Gribble, L. 1984. “The Ballad of the Walled-Up Wife: Notes about its Structure and Semantics”. *Balkan Studies*, 25, 25–439.

Saramago, J. 2011. *Cain*. Boston – New York: Houghton Mifflin Harcourt.

Srikantaiah, T. N. 1996. “Kerege Haara“ – A Tribute. *The Walled-Up Wife. A Casebook*. Dundes, A. (ed.). Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 126–132.

Vargyas, L. 1960. „Forschungen zur Geschichte der Volksballade im Mittelalter: Die Herkunft der ungarischen Ballade von der eingemauerten Frau“. *Acta ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, IX/1–2, 1–88.

Vargyas, L. 1967. „The Origin of the ‘Walled-Up Wife’“. *Researches into the Mediaeval History of Folk Ballad*. Budapest: Akadémiai kiadó, 173–233.

Сајтографија

Китевски, М. 2010. „Мотивот на всиданата невеста во македонското народно творештво“, <https://rb.gy/4llt9> [Пристапено на 17.03.2020 г.].

Поповска, Н. 2014. „Легендата за Рада и за сидарите и денес е актуелна“, <https://rb.gy/188du> [Пристапено на 15.08.2018 г.].

Mann, T. 1947. „The Tables of the Law“. [George Marek, trans.] London: Secker and Warburg, <https://rb.gy/vjnrff> [Пристапено на 25.08.2022 г.].

Saramago, J. 2020. *The Gospel According to Jesus Christ*. Trans. by Giovanni Pontiero. Boston – New York: Mariner Books, <https://rb.gy/6foyr> [Пристапено на 25.08.2022 г.].

Архивски извори

(АИФ) Архив на Институт за фолклор “Марко Цепенков“ – Скопје.

**EMPATHY AND CONSTRUCTION SACRIFICE IN MACEDONIAN
FOLKLORE***

Анджела Грубер Таškовска
Independent Researcher, Skopje

Summary

Macedonian folklore is rich in poems and legends about construction sacrifice. However, this folkloric narration lacks empathizing with the victim and it shows the influence of the patriarchal model in cultural patterns. The sacrificing of one's wife or young girls, young boys and even infants is never questioned and also not even recognized as a crime or a sin. Only the determination to sacrifice at any cost seems to rule this narration and as such it is presented as the only way to successfully complete the construction. The new philosophical orientation formed during the 20th century called "revisionist fiction" or "prototypical rewriting" examines these religious dogmas and ideas and points out the victim's perspective. Together with the New Age Movement, they create a new level of understanding and recreating new cultural patterns and point out the need to change the old ways in the era of transformation.

* The paper is part of the project "Memory and ecoscosmos" which is financially supported by the Ministry of education and science (MES) of the Republic of North Macedonia. It was organized by the "Marko Cepenkov" Institute of Folklore in Skopje with MES's Decree no. 15-15533/2 from 03.11.2021 for financing scientific projects.