

СТРОЈНИК: ЛИЧНОСТ ОД СВАДБЕНИОТ ОБРЕД ШТО ПРЕМИНУВА ВО ЗАБОРАВ И ВО СЕЌАВАЊЕ*

Весна Петреска

ЈНУ Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје

petreskavesna75@gmail.com

Апстракт: Во трудот ќе се разгледува улогата на стројникот во македонските свадбени обреди, кој, во минатото, може да се каже дека бил една од главните личности без чија улога не можел да се замисли и понатамошниот свадбен обред. За оваа личност може да се каже дека полека преминува во сеќавањата на информаторите/соговорниците од постарата и од средната генерација, додека кај младата генерација веќе е во заборав. Целта на трудот е да се покаже улогата и функцијата на стројникот што ја имал во свадбата пред целосното заборување на неговиот лик, симболичките реквизити што ги носел за изведување на обредната процедура, обредните простори и временските периоди кога тој се упатувал да ја изврши неговата функција. Според Пол Конертон, целата обредна изведба со телесните гестикации на стројникот е во согласност со теоријата на општествено сеќавање преку ритуалните изведби, како и со теоријата на општествено сеќавање преку запишани практики. Разгледувани се и термините што се употребувале и што ни се нам познати во различни краеве во Македонија.

Клучни зборови: стројник, улога и функција, симболички реквизити, обредни простор и време, терминологија

Една од централните личности во почетокот на македонските свадбени обреди бил стројникот. Според расположливите податоци неговата улога била позначајна некаде до средината на XX век, за потоа да почне да се губи. Денеска неговата улога во свадбениот обред не се сретнува, па оттука за неговиот лик најмногу зборуваме преку сеќавањата на информаторите, но тука се и архивските материјали, како и други пишувани материјали. Оттука го допираме прашањето за сеќавањето, за кое ќе ги земеме предвид антрополошките теории, пред сè, преку делата на Морис Халбвах (Halbwachs 1925; 1950), Пол Конертон (Connerton 2004) и Пјер Нора (Nora 1989), кај кои е присутна идејата за колективно или општествено или социјално сеќавање. Тука

* Трудот претставува дел од проектот „Лексикон на македонскиот фолклор“, финансиран од Министерството за образование и наука на РС Македонија во согласност со Договорот за финансирање на научноистражувачки проект на ЈНУ Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје за 2025/2026 год., бр. 15 – 6632/11 од 24.7.2025 година.

се Јан и Алеида Асман (Assmann, J. 2008; Assmann, A. 2011), кои го воведуваат поимот на културната меморија, која, според А. Асман, е мултидисциплинарна област што црпи информации од: историјата, антропологијата, археологијата, религиозните студии, медиумската теорија, литературните студии и социологијата. Алеида Асман ја дефинира културната меморија како „систем од вредности, артефакти, институции и практики што го задржуваат минатото за сегашноста и иднината“ (Assmann, A. 2011). Културната меморија се однесува на споделениот фонд на знаење, наративи и симболи преку кои заедниците се сеќаваат на своето минато, но истовремено таа подеднакво е поврзана со заборавањето. Јан Асман дополнително го развил овој правец на размислување правејќи разлика меѓу *комуникативна меморија* и *културната меморија* (Assmann, J. 2008: 116–118). Комуникативната меморија се однесува на секојдневните, неформалните сеќавања – сеќавања пренесени преку меѓучовечка комуникација, лични искуства и усна историја. Таа е ограничена во обем и во времетраење и обично опфаќа 80 до 100 години или приближно околу три генерации и останува поврзана тесно со живата меморија. Културната меморија, од друга страна, е институционализирана, изведувана и посредувана. Се пренесува преку комеморативни практики – како што се: ритуали, церемонии, текстови и слики – и често се користи за обликување на сликата за себе на општеството преку организиран ангажман со минатото. Според Јан Асман, културната меморија служи не само за зачувување на минатото, туку и за негување на идентитетот и кохезијата низ генерациите (Assmann, J. 2008: 116–118). Меѓутоа, нема самоорганизација или саморегулација на културната меморија – таа секогаш зависи од индивидуални одлуки и селекции, од институции и медиуми (Assmann, A. 2011: 6). Културната меморија не постои во еден акорд. Таа мора да се создаде, да се воспостави, да се соопшти, да се продолжи, да се реконструира и да се присвои. Индивидуите и културите ги конструираат своите мемории интерактивно низ комуникација преку говор, слики и ритуали. Тие истовремено се одржуваат, се пренесуваат и се конструираат преку медиуми. А. Асман ги зема предвид и архивите кај кои сеќавањето се задржува, но и тие се зависни од новите технологии, како што се: фотографија, филм, различни информациски технологии, до најновата дигитална ера. Иако се тие места, каде што е зачувано минатото, истовремено тие се места, каде што мемориите се конструираат и произведуваат, и овие процеси делумно зависат од социјалните, политичките и културните интереси (Assmann, A. 2011: 10–13). Постепеното заборавање на ликот на стројникот во свадбениот обред може да се гледа и како комуникативно сеќавање (Јан Асман). Но, улогата на стројникот може да се гледа на двете нивоа, односно во комуникативната и во културната меморија преку: сеќавањата на

ритуалните изведби, пишувани материјали и архивски материјали. Конертон смета дека општественото сеќавање се засилува преку ритуалните изведби и дека перформативното сеќавање е, пред сè, телесно и смета дека оваа телесна групна меморија е суштинска, но, обично занемарувана во проучувањето на општественото сеќавање.

Сеќавањето е живот, носен од живи општества, основани во негово име. Тоа останува во постојана еволуција, отворено за дијалектиката на сеќавањето и заборавањето, подложно на долготрајно мирување и периодично обновување. Сеќавањето е вечно актуелен феномен, врска што нè поврзува со вечната сегашност. За сеќавањето толку многу зборуваме затоа што толку малку е останато (Noga 1989: 7–8). Истражувачите на сеќавањето (Connerton 2004: 8; Halbwachs 1925; 1950; Noga 1989: 9) истакнуваат дека има толку сеќавања колку што има групи, дека сеќавањето е по природа повеќекратно, но, сепак е специфично – колективно, множинско, а сепак индивидуално (Noga 1989: 9). Пол Конертон смета дека сликите од минатото заемно го легитимираат општественото уредување. Меѓутоа, различни групи сеќавања, често во форма на имплицитни нарации за тоа што се случило, ќе се сретнат кај (различни) генерации, така што физички заеднички во одредени околности, различните генерации можат да останат изолирани ментално и емоционално. Сеќавањата на една генерација можат да бидат забравени неповратно со заминувањето на умот и телото. Затоа, може да се каже дека нашите искуства со минатото во многу зависат од нашето знаење за минатото, а нашите слики од минатото заеднички служат за исправноста на преовладувачкиот општествен поредок (Connerton 2004: 8–9). Морис Халбвахс (Maurice Halbwachs) не само што го признава значењето на општественото сеќавање, туку посветува внимание и на начините на кои се изградува општественото сеќавање, при што докажува дека низ припадност на општествената група – пред сè, сродството, верското или класното здружување – поединците се способни да ги здобијат, да ги локализираат или да ги соберат своите сеќавања (Connerton 2004: 55; цит. спор. Halbwachs 1925, 1950). Пол Конертон ја прифаќа теоријата на општествено сеќавање, но тој од неколкуте видови сеќавања¹ најмногу се осврнува на третиот тип – репродуцирање на

¹ Пол Конертон истакнува дека има три вида сеќавања: лично сеќавање – кога за предмет на истражување се зема некоја животна приказна; втората група сеќавања се повикува на когнитивното сеќавање – при што може да се каже дека паметиме значења на: зборови, стихови, шеги или кажувања, приказни, или план на град, математички или логички вистини или податоци за иднината. Овој тип сеќавања се сведува на тоа дека личноста што памети определена работа морала, со неа, да се сретне, да ја доживее или да ја научи во минатото. Третиот вид паметење, на кое Конертон посветува најмногу

определена изведба, односно учење на навиките. Според него, општествените навиките се суштински легитимни истапувања. Ако секавањето на навиките е неодвоиво од нивното манифестирање, тогаш општественото секавање на навиките мора да биде посебно обележано со општественото манифестирање (Connerton 2004: 53). Секавањето на навиките, поточно општественото секавање на навиките на субјектот, не е идентично со неговите когнитивни секавања на правила и на кодови; ниту пак е придоден аспект; туку тоа е суштинска состојка на успешно и уверливо изведување на кодови и на правила. П. Конертон го истакнува општественото секавање преку ритуалите, пред сè, комеморативните, истакнувајќи дека се тие комеморативни поради нивната изведбена страна. Но, ова изведбено, перформативно секавање, покрај во комеморативните церемонии, е многу повеќе раширено, каде што изведбата е нужна, а со тоа е и значително репрезентативна. Во перформативното секавање значајно е телесното и Конертон го истакнува и овој аспект од општественото секавање – телесно општествено секавање (Connerton 2004: 105–106). Во поглед на телесното секавање, тој ги истакнува двата вида постапки: инкорпоративна, која, поединецот, ја учи од заедницата, и втората постапка ја нарекува запишана, во која влегуваат: весници, енциклопедии, индекси, фотографии, звучни снимки итн., а ние треба да ги складираме и да ги чуваме информациите и откако ќе престане да се известува за нив (Connerton 2004: 108). Влијанието на писмото на општественото секавање е веќе потврдено во современите антрополошки истражувања, а во слична насока и Пјер Нора го споменува и секавањето преку книжевната литература (Nora 1989: 24). Во оваа смисла стрojникот се сретнува во македонската книжевна литература.² П. Нора истакнува дека колку помалку секавањето се доживува колективно, толку повеќе ќе бара од поединците да се обврзат да станат самите поединци на секавање (Nora 1989: 16), што се потврдува во кажувањата на: информаторите, интервјуираните, соговорниците (како и да ги именуваме) за многуте свадбени обреди, кои, ние ги забележуваме, а денес голем дел од нив не се практикуваат,

внимание, се состои во нашата способност да ја репродуцираме определената изведба (Connerton 2004: 34–35).

² С. Попов. 1953. *Крѝен живоѝ*. Скопје: Кочо Рацин; С. Попов. 1958. *Калеш Анџа*. Скопје: Култура; П. Андреевски М. 2002 (1988). *Небеска Тимјанова*. Скопје: Табернакул; С. Јаневски. 1990. *Тврдоглави*. Скопје: Македонска книга (Скопје: Гоце Делчев); Л. Старова. 2012. *Ервехе*. Скопје: Дијалог; С. Ивановски. 2006. *Синоѝ*. Скопје: Македоника; Б. Конески. 2008. *Послание*. Скопје: НИД: Микена; М. Јовановски. 2011. *Човекоѝ во сина облека*. Скопје: Македоника; Х. Елзесер. 2012. *Белиѝ јорџован*. Скопје: Македоника; Б. Миркуловска. 2014. *Молика ѝелисѝерска*. Скопје: Македоника.

како што е и ликот на стројникот. Премиот од орална култура во култура на писмото е премин од инкорпорирани практики во запишани постапувања (Connerton 2004: 112). Конертон, во неговото подоцнежнo дело *Како модерноста заборава* (Connerton 2009), тврди дека модерноста се карактеризира со посебен вид заборавање поврзано со процеси што го одделуваат општествениот живот од локалноста и од човечките димензии: натчовечка брзина, градови што се незаборавни поради својата големина, консумеризам, краткиот животен век во урбаната архитектура, исчезнувањето на градовите со прилагодени пешачки патеки.

Токму процесите што се случуваа насекаде во светот, а последователно на тоа и во Македонија – постепено излегување од патријархалните стеги, постепено прифаќање на: индивидуалните желби на младите, образованието, миграциите село – град и процесите на урбанизација, а со тоа намалување на: руралното население, економската независност на младите, растењето на градовите, а во најновиот период и миграциските процеси, пред сè, на младата популација во европските земји заради „подобар живот“, доведува до процеси на амнезија на секое поле, па тука би ги додала и ритуалните изведби и практики. Истото се однесува и за свадбените обреди и личности, кога голем дел од нив се губат, обично поради губење на нивната функција и значење, и неможноста да се прилагодат во новото време, со што постепено доаѓа и до нивно заборавање. Затоа, и една од личностите во свадбениот обред – стројникот, кој веќе и не се сретнува поради изменетите услови во современото македонско општество, со што тој и не може да ги најде своите место, значење и функција, е тема на разгледување преку сеќавањата, па оттука следува и неговото дескриптивно разгледување.

Етнографски материјал

Стројникот бил една од главните личности во свадбениот обред. Без неговата улога не можел да се замисли почетокот и понатамошниот свадбен обред. Во минатото бракот се склучувал со посредство на стројник и преку него доаѓало до спојување на младата брачна двојка, но и сродување на двете семејства. Стројникот најчесто го испраќало семејството на момчето иако се сретнуваат отстапувања кога, како стројник, се јавува жена. Тој, во заедницата требало да биде на добар глас но, исто така, требало да биде во добри односи и со семејството на невестата. Стројникот можел да биде во крвно сродство со девојката или со момчето. Најчесто за стројници се избирале лица, кои биле добри говорници, кои умееле „да подлажуваат“, за да можеле успешно да ја завршат работата. За личноста на стројникот интересен податок

наоѓаме кај Милан Ристески: „Сводникот³ не е ништо друго, туку џамбас за купување и продавање на жени. Тој фали, поправа, додава, црното ќе го направи бело само да дојде до погодување на сватовчините“ (Ристески 1961, I: 51). Во Железник се сметало дека во зависност од големината на селата можело да има само неколку стројници, но не повеќе од 5 до 6 во најголемите села (Петреска 2002: 182). Стојникот бил задолжителен посредник меѓу двете семејства. И во случај кога младите „се сакале“, под кое се подразбирало скришум да си проговорат, или да си испратат некој знак, како намигнување, китка цвеќе и сл., сепак стројникот е главен посредник меѓу двете семејства.

Временските периоди кога се упатувал да ја извршува неговата функција, биле ноќните часови, а во поглед на просторните ознаки секогаш избирал споредни патишта, „за да не се растурила работата“ за која одел, а според народните верувања растурањето работа за свадба се сметало за еден од поголемите гревови. Затоа и постоела изреката: „Подобро манастир да се турнит, него да се расипе работата за свадба“ (Петреска 2002: 217). Интересен е разговорот што го водев со еден информатор во поглед на просторот по кој се движи стројникот и кои се најголемите гревови.

„Не оделе на правиот пат кај што треба да поит кај чупето, ами оделе некој преки пат, да најдат позатворени патови кај што немаат многу движење луѓето, така да поминат, оти ако разберат, брзо-брзо, тој ќе се разбере, ќе се рашири муабет, така непријателите или на момчето или на чупето, одма ќе расипуваат“. На поставеното прашање што е поголем грев, дали да се утепа човек или да се растури работа за свадба, даде многу интересен одговор: „Тешко може да се спореди едното со другото, поарно жив од умрен, али веќе тој направил убиство, со растурањето ги разделил луѓето. Е сега и ако сакал момчево или чупево да го земат сопружникот, не му дозволиле родителите, затоа што тие разбрале веќе родителите дека момчево е вакво или онакво, значи одма влијае тоа таму и одма почнува делбата. Е тоа е грев исто како убиство. Се дешавало во тоа време ако не го земат чупето, момчево не се женит, неможит да го убедат родителите да земат друго. Ете ти тој е гревот, тоа е убиство. Тоа е најголем грев“⁴

(Петреска 2002: 182–183).

Покрај, во вакви кажувања и погорепосочената изрека, познати се приказни од типот дека гревовите и на најголемите убијци ќе бидат

³ Во Мариово стројникот бил познат под името „сводник“.

⁴ С. Дамчевски, р. 1925 г. во с. Сопотница, живее во с. Сопотница (Железник), во разговор со Весна Петреска во 1997 г. во с. Сопотница (предел Железник) [интервју снимено на магнетофонска лента бр. 3646, во сопственост на Архивот на Институтот за фолклор – Скопје].

простени ако успеат да попречат некого во расипувањето работи за свадба. Така, некој грешен човек што убил 99 луѓе, откако се исповедал на поп, бил оставен да направи некои добри дела, за да се искупи за гревот. Тој требало, на раскрсница, да посади бостан и да дава од бостанот без пари. Исто така требало да закачи една „гламња“ во еден кош и кога ќе „презеленела гламњата“, тогаш гревовите ќе му бидат простени. Грешникот тоа и го направил, го посадил бостанот и делел од него на луѓето. Меѓутоа, поминал некој човек, кој не сакал да земе бидејќи брзал многу. Оваа постапка на непознатиот човек многу го налутила грешникот, на што грешникот рекол: „Е ебаго мајката, вели, јас утепа девендесе и девет па и вој нека биди стотио, вели и тргна го отепа на него и отиде“. И наеднаш, ја погледнал гламната и видел дека таа „презеленела“. Грешникот разбрал потоа дека тој човек бил тргнат да расипува работа за некое девојче, а бидејќи тој го убил, односно му попречил на човекот да го направи ова грозно дело, му се простиле сите гревови: „Бре вели вој, сто се сторије и ми се исплатије греоите. И така се научи сетне – тој одеше да суди некое чупа, се вјасаше. И така му се платије греоите“. Приказната е од Костурско и му припаѓа на типот АТ 756 С I II III IV (Попвасилева 1996: 293), а слична варијанта се сретнува и кај Стеван Тановиќ (1927: 146–147). За расипување работа за свадба, како најголем грев, наоѓаме и во поетското творештво на некои други јужнословенски народи: се повикува Никола да оди во гора да прави кораби за пренос на душите од овој на оној свет. Никола направил кораби, но само три души не можеле да се пренесат од овој на оној свет: „jedna duša griješna:/ kuma na sud vodila:/ druga duša griješna:/ s komšijom se mrazila:/ treća duša najgriješna:/ devojku je skudila“ („една душа грешна:/ се судела со кумот:/ втора душа грешна:/ со соседот се мразела:/ трета душа најгрешна:/ девојка накодосила“) (Karadžić 1969/1: 101–102, t. 209; цит. спор. Менсеј 1997: 76–77). Во некои средини, на пример во Струшки Дримкол, Струшко Поле и Струшка Малесија, стројникувањето требало да се врши во недела, во понеделник или во среда, додека во вторник и во сабота не се одело, а некаде не се одело ни во петок бидејќи тие се сметале за „лоши“ денови. Исто така не се одело ни во февруари бидејќи бил краток месец (Петреска 2002: 86, 252). За разлика од овие предели, во Железник, пак, се наведува дека денот понекогаш бил сабота. Во Прилепско, Битолско и Леринско Поле, стројникот се испраќал обично напролет, пред Велигден, па до Мала Богородица (Петреска 2002: 182, 252). Во селото Галичник (Мијаци) стројници се испраќале обично напролет или налето, од пред Гурѓовден до Голема Богородица, и тоа кога излегува младата месечина – „новина“. Се верувало дека младиот месец носи „новина“, т.е. добар „абер“. Се водело сметка во кои денови треба да се оди, па така и овде стројникот не одел во: вторник, петок и сабота од разни

причини поврзани со народните верувања. „Така, за вторник се сметало дека тој е еден од најубавите денови во неделата, но има еден „лош саат“ за кој не се знае кога е во текот на денот и затоа никаква работа не се почнува во вторник. Петок е празник на Света Петка, а сабота е мртвечки ден и затоа никаква работа ниту се почнувала, ниту се завршувала во сабота. Затоа стројниците оделе во понеделник, во среда, во четврток, а најчесто во недела. За разлика од другите краеви на Македонија овде стројникот одел обично рано претпладне, а ако е недела – по завршувањето на службата божја“ (Кличкова и Георгиева 1965: 101).

Во поглед на обредните реквизити што стројникот ги носел со себе, неизоставно е стапчето, со кое тој пробуричквал во огништето во куќата на девојката за која бил пратен за стројник. За успешно да ја заврши работата во пределите Железник, Прилепско-битолско Поле, на него носел и некој превртен дел од облеката за „да не се превртела работата“ или пак носел вретено „за да ги вртел луѓето“ (Петреска 2002: 184, 252), што се сведува на имитативни магиски процедури. На имитативната магија се должи и магиската постапка изведувана во Прилепско-битолското Поле – стројникот да носел превртена фуца „за да ги преврти, преломи родителите на девојката“ или пак врвците од чорапите му биле одврзани, за да се влечат што, според имитативната магија, имало за цел да се повлече девојката (Петреска 2002: 252). Во исто светло, според народното толкување, се и следните обредни процедури: во Мариово кога „сводниците“ – стројниците оделе да ја вршат својата работа, на нивната облека требало да има повеќе џебови – „поечко во џебовите да ги клава лагите“ (Петреска 2002: 327); во Кумановско, Кривопаланечко, Кичевија и Порече кога стројникот одел во куќата на девојка, по него фрлале мачка „за да се драскает по момчето“ или пак му лепеле лепавец (*alopecurus agrestis*) – вид трева во форма на житен клас што се лепи за облеката – „како што се лепи лепавецот, така да се лепи за ергенот“ или пак во џебот носел лажица – „како што сркаат со лаицата, така да се сркаат девојките“ (Петреска 2002: 217); во Кривопаланечко, мачката најчесто ја фрлала идната свекрва или золвата и се сметало, ако падне на грб мачката, успешно ќе се завршела работата, а ако паднела на нозе немало да има ништо од работата (Петреска 2025: 172).

Кога доаѓал стројникот во куќата на девојката не ја кажувал вистинската причина зошто бил дојден, туку кажувал симболично – најчесто дека дошол да купи некоја стока (на пр. јуница, јуначка, пиле, мазга, теле итн.) (Петреска 2002: 120). Прва постапка што требало да ја направи тој во куќата на девојката било да пробуричне со машата во огништето велејќи: „Како што силит огнов, така да силит работава што е почнавме“ и се верувало ако се фати искра на стапчето, сводникот ќе ја „свршел“ својата работа, односно девојката ќе ја свршеле (Петреска

2002: 327). Во Мариово стројникот – „сводникот“ носел и затка од некое шише, која се пуштала во огнот, исто со цел: „устите да му се затнати, ја шо ќе реча, тоа да биди“ (Петреска 2002: 327). Во селото Галичник (Мијаци, Мала Река) целта на стројникот била да влезе незабележливо во куќата на девојката и скришно да стигне до огништето, да буричне во него и да ги испреврти гламните. Тоа го правел за да им се „сврти умот“ на родителите и полесно да ја добие нивната согласност, нивниот збор – „лаф“. По поздравувањето со нив, стројникот ја изнесувал својата намера, настојувајќи да си ја исполни целта, но одговорот не го добивал веднаш бидејќи родителите на девојката сакале да се распрашаат за момчето. Затоа, по неколку дена фамилијата на момчето повторно го испраќала стројникот. Ако, притоа, на стројникот му дадат позитивен одговор, родителите ја повикуваат девојката и таа излегува и му бакнува рака – „бацува рока“ на стројникот. Тоа прво бакнување рака од страна на девојката во текот на свршувачката се викало „мала рока“. По бакнувањето, стројникот ја дарувал девојката со златна пара, а таа му давала „риза“ – крпа, како знак дека е „капардисана“, т.е. дека е веќе даден зборот. По ова, стројникот се враќал во куќата на момчето за да јави за радосната вест. Веднаш потоа некои од мажите „фрлаат пушки“ од некоја страна, од некое коше – „из перде“, како знак дека во таа куќа имало радост, т.е. дека свршувачката била договорена (Кличкова и Георгиева 1965: 101–102). Кај исламизираните Македонци во Струшко, стројникот, откако ќе пробуричал со машата во огништето, барал вода за пиене „за да се силит работата како огнот и за да бидит чиста како водата (Петреска 2002: 388). Во сите варијанти на свадби во врска со стројникот, родителите не ја давале веднаш согласноста, туку стројникот требало да доаѓа неколку пати за семејството да се распраша за имотната состојба, бидејќи тоа бил основен услов по што се ценело дали некое момче е добро или не е добро. Во врска со важноста на имотната состојба, пред сè, момчето да има земја или стока, доволно кажува едно искажување: „Порано мажењето било каков-таков, да имат да работат имање. Сака скапан нека е, важно да имат имање“.⁵ По добиената согласност од родителите на девојката и дадениот позитивен одговор, стројникот бил даруван најчесто со чорапи или со крпа, а исто така тој бил даруван и од страната на момчето. По добиената согласност се извршувал обредот строј или капарење кога најчесто јавно се објавувала свршувачката. И на овој обред се одело ноќно време (Петреска 2002: 87, 154) за некој да не ја расипе работата. Исто така не се одело кога било „погибел“ (стара месечина, кога се намалува

⁵ С. Димовска, р. 1924 г. во с. Јабланица – Струшки Дримкол во разговор со Лепосава Спировска во 1981 год. [интервју снимено на магнетофонска лента бр. 2863, во сопственост на Архивот на Институтот за фолклор – Скопје].

месечината), туку само на млада месечина бидејќи тогаш растела работата и било знак на успешен и плоден брак (Петреска 2002: 154). Во Мариово стројот бил познат и како „земање раун“. Раунот, девојката го подготвувала од непарен број дарови – три, пет или седум. Обично се давало: женска кошула, машки чорапи, шамивче, прстен и торба во која се носи раунот. М. Ристески (1961, I: 54–55) вели дека свршувањето и давањето раун се правело само во среда за да бидат среќни младенците. Во моите теренски истражувања ми беше речено дека раун се правело секој ден, особено во сабота кон недела, недела кон понеделник и четврток. Се гледало да биде полна месечина, а на земање раун оделе сводникот, деверот, малиот девер и некоја тетка на момчето. Свекорот и свекрвата не оделе. Одеде во непарен број гости. До пеењето на првите петли не си оделе од кај девојката. Таму ќе вечерале и по полноќ се давал раунот кога и си заминувале од кај девојката. Во текот на овој обичај се договарале и за другите дарови што требало да ги даде секоја страна. Девојката му го давала раунот на сводникот и му бакнувала рака. Откако сводникот ќе го земел раунот, им честитал со рака на родителите на невестата со зборовите: „да бидат среќни, живи и весели младите, да се ќердосаат, да се пофалат еден со друг“ (Ристески 1961, I: 57). Раунот, потоа, сводникот го носел во куката на момчето, каде што го предавал на родителите, а овие пак му го давале на машко дете „таткино-мајкино“, односно дете на кое му се живи родителите. Потоа, раунот се одвиткувал, се распостилал на синија, за да бидат сити младите, каде што и се гледале даровите, а потоа раунот се дарувал и со пари. Свекрвата носела црвено јаголко, кое му го давала прво на детето што го зело раунот, тоа прво да закачи една сребрена пара во јаголкото, а потоа сите роднини ковале пари во јаголкото. Потоа, ова јаголко, сводникот го носел во куката на невестата. Откако ќе го предадел, се враќал кај родителите на момчето, каде што и ќе вечерал. Свршувањето се држело во тајност до петокот затоа што било обичај по давањето на раунот девојката „да се испери“ бидејќи потоа не одела „на перење“ поради срамот што го направила (Ристески 1961, I: 57–58).

По овие обреди или во текот на самата свадба стројникот бил даруван со чевли, од страна на семејството на зетот, или пак во подоцнежното време – со пари (Петреска 2002: 154, 184, 328), по што тој, во свадбата, веќе немал никаква улога. Само во еден податок од Прилепско, при земање на невестата на денот на самата свадба, кога сватовите приближувале во куката на невестата, сводникот со картата вино што ја зел од свекорот, одел напред, влегувал во дворот на невестата и го канел сватот, односно нејзиниот татко, со зборовите: Да повелиш да пречекаш сватови!“, а овој му одговорал: „Нека повелат!“.

Стројникот со картата се враќал кај свекорот, му ја предавал и потоа на стројниковиот знак влегувале кај сватот (Хаџи-Пецова 1981: 588).⁶

Врз основа на дескриптивниот дел за ликот на стројникот можеме да ги согледаме телесните движења и однесувањата на стројникот што ги истакнува П. Конертон. Според него, постоењето на особен гестовен репертоар во движењето на рацете на поединците на која било група, во многу зависи од нивната историја, нивната културна припадност и дека определените изведби во движењата во репертоарот зависат и од сеќавањата на навиките на нивните припадници (Connerton 2004: 121), односно од нивната хабитусна меморија. Во оваа смисла, за стројникот можат да се одделат карактеристиките што ќе ги наведеме.

Комуникациски вештини

Стројникот се јавува во улога на посредник/медијатор меѓу двете семејства и неговата основна функција била да бара и да добие двострана согласност, неопходна за понатамошните постапки поврзани за чинот на свршувачката. За да ја исполни таа улога тој требало да се одликува со комуникациски вештини, што јасно е посочено во погоре посочениот дескриптивен материјал: да биде добар говорник, или, пак, искажувањата дека во поголемите села се јавуваат само по неколку стројници. Со овие комуникациски вештини тој требало да го убеди семејството на девојката да ја дадат за односното момче. Самиот факт дека таквите луѓе требало да бидат добри говорници може да зборува дека биле забележани во селските заедници и всушност селските заедници неофицијално им ја доделувале таа улога. Со овој чин – спојување на две личности и две семејства, селската заедница му ја признава неговата улога земајќи предвид дека во интерес на селските заедници било да се склучуваат бракови, да се зголемуваат селата. Зголемувањето на семејствата, а со тоа и на селата, било во согласност со селската економија што преовладувала – земјоделство и сточарство, што јасно ни е посочено во погореспоменатото искажување: „Порано мажењето било каков-таков, да имат да работат имање. Сака скапан нека е, важно да имат имање“. Ова е во согласност со Конертоното тврдење дека општественото сеќавање го легитимира општественото уредување (Connerton 2004: 7). Всушност, со испраќање на стројникот започнуваат и обредите на сепарација, разгледувајќи ги свадбените обреди како обреди на премин. Токму со извршување на неговата улога, девојката и момчето што треба да стапат во брак почнуваат и знаковно да се одделуваат од другите девојки и момчиња. Девојката знаковно најчесто се одделувала од другите девојки во селото со

⁶ Вообичаено ваквата обредна постапка ја вршел муштулција или пак повеќе муштулции.

„киската“, дарувана од страна на семејството на момчето, која таа ја носела на глава или на појас, а исто така и момчето – со „киската“, носена во појас.

Временските периоди

Кога одел тој за стројник, кога тој е задолжително присутен во обредите во текот на стројникувањето и обредите потоа што следувале, на пример, стројот, кога била постигната конечната согласност меѓу двете семејства, се вршеле ноќно време, и видовме – во определени денови, а влијание имале и месечевите фази. Сите постапки, според народното толкување, се засновани на имитативната магија. Тука има влијание опозициската двојка ден – ноќ или светло – темно. Овие опозиции ден – ноќ и светло – темно се сретнуваат во митското мислење на различни народи. Во космогониските легенди, речиси кај сите народи и речиси во сите религии, процесот на создавање на светот се поклопува непосредно со процесот на настанокот на светлоста. На прв поглед малку се чини чудно ваков настан што е од големо значење – склучување брачна заедница – да се врши во ова време, бидејќи ноќта е време на дејствување на демонските суштества и на маѓепсниците. Самите обредни постапки што ги врши стројникот во куката на девојката, да бркне со машата во огништето и да ги испреврти гламните, се во врска со хтонското бидејќи огништето е место, кое одржува врски и со демоните од долниот свет (За врската на огништето со демоните од долниот свет да се види повеќе: Чајкановиќ 1983: 368–376; Matić 1976, I: 34–35; Pavlović 1987). Во обредните постапки што ги врши стројникот околу огништето и магиските формули што ги изговара тој, можеме да видиме сличности со тие што ги врши полазеникот на Бадни вечер, обредна постапка што се поврзува за хтонското. Но, од друга страна, преку огнот, огништето е во врска и со „горниот“ свет. Потврда за огништето како место на умирање и за повторно раѓање се наоѓа во светскиот фолклор во мотивот на „варењето“ или „печењето“ на децата – учесници во иницијацијата, во огниште или во печка, при што огништето им овозможува, на децата, пристап во светот на мртвите за да ги роди повторно во светот на возрасните (Proor 1990: 154–161). Затоа, и не изненадува вршењето на овие обредни постапки од страна на стројникот во овој период и на ова место бидејќи тој е комуникациски мост меѓу хтонското и горниот свет, а впрочем и комуникацијата меѓу световите е значајна карактеристика на плодносниот принцип. Огништето се доведува и во врска со женскиот принцип и со средиштето на куката (Betelhaјm 1979: 271). Улогата на огништето (печката), како постојан центар, може да се разгледува и на опозицијата природа – култура, што е во врска со преработката на природните продукти во културни, т.е. пренесување на туѓото во свое

(Байбурин 1983: 117). Оваа улога на огништето не мора да се однесува само на кулинарството, туку и на многу поширок план, па во оваа смисла пробуричувањето во огнот од страна на стројникот, може да се протолкува како воведување на туѓото во своето, односно тој треба на момчето, кое е туѓо, од аспект на семејството на девојката, да му овозможи да биде прифатено од семејството на девојката.

Обредни реквизити

Од обредните реквизити веќе е посочено стапчето што го носел стројникот за да ги испреврти гламните во огништето, за кое стана збор погоре. Во некои варијанти носел и затка од шише, „за да им биле затнати устите“, што е поврзано со имитативната магија. Некаде видовме дека носел и вретено што, според народното толкување, требало да ги „заврти родителите“. И самиот збор за вртење или вретено доаѓа од глаголскиот корен *uert – во различни јазици (црковностарословенски – *vrěteno*, средногермански – *wirtel*, велшки – *gwerthyd* (Менсеј 2008: 53). Вретеното е симбол на женската дејност и е присутно во многу обреди и верувања кај сите словенски народи (Павлова и Толстой 1995, т. 1: 340; Валенцова 2001: 102–103), што е во врска со плодноста на магија. Тука се и „божиците на раѓање и судбината“, кај нас – наречниците, кои многу често се придружени со предење вретено. Тоа е симбол на: вртење, кружни движења и острина. Кружните движења можат да се гледаат како движења во лиминални простор и време, како премин меѓу просторите од „овој“ во „оној“ свет и премин од еден временски период во друг, односно како комуникациски средства меѓу световите. На симболиката на комуникацијата меѓу световите се надоврзува и плодноста на функција, а веќе е констатирано дека „оној“ свет или култот на мртвите е тесно поврзан со култот на плодноста (Петреска 2023: 194, 201). Впрочем, и стројникот со неговата улога во свадбата навлегува во непозната средина и требало да овозможи спојување на две личности и да ја обезбеди нивната плодност.

Од обредните реквизити внимание заслужуваат облековните делови. Во поглед на облековните делови што ги носел стројникот може да се забележи дека тие се сврзани со долната половина од телото. Долната половина од телото, според: семиолошките, симболичките и функционалните карактеристики се поврзува со земјата, земајќи предвид дека преку нозете доаѓаме во допир со земјата, се движиме; со нечистото – преку органите за исфрлање на непотребните, нечистите материи; но и со плодноста – полните органи се сконцентрирани во долниот дел на телото, а земјата ги има атрибутите на плодност (Петреска 2015: 171–172, 179). Во оваа смисла и скутината или „футата“, која го покрива делот од човечкото тело од

половината надолу до колениците, познат како „скут“ е во врска со плодносниот принцип, каде што и се сместени полните органи. Во културната перцепција на многу народи, а исто така и кај Македонците, овој дел е определен како „таен“ и најчесто е „скриен“, што подразбира функционален систем на однесување, исполнет со низа обредни и строго табуирани однесувања, како на невербално, така и на вербално ниво на комуницирање. Се разбира овој систем на тајност, скриеност и табуираност на овој дел на човечкото тело е вообичаен за идеалниот ред на однесување, односно за регламентираниот ред на однесување (Ристески 2005: 108). Тргувајќи од плодносниот принцип на скутината, не е невообичаено што стројникот ја превртувал скутината, која требало да овозможи склучување на нова брачна заедница, со што се влегува во категоријата „култура“ бидејќи во народната култура на Македонците, но и во културата на балканските и на словенските, но и кај други народи, се сметало дека само во брак можат да се остваруваат интимни љубовни контакти. За плодносниот принцип кажуваат и невестинските скутини, кои се одликуваат со најбогата декорација, како и со речиси редовната употреба на црвената боја (Здравев 1996: 204). Плодносниот принцип што го покажува скутината е одразено и во други свадбени обреди. Така, во Порече постоел обред во кој свекрвата и снаата требало да си ги одврзат скутините и меѓусебно да си ги заврзат, но се внимавало свекрвата побрзо да ѝ ја заврзе скутината на снаата. Свекрвата, како веќе потврдена во плодноста, ѝ ја пренесува целосно таа моќ на снаата, симболички, преку предавање на скутината и нејзино врзување. Потврда за ова е народното верување дека обредот се прави бидејќи „свекрвата одродила, а снаата требало да роди“ (Петреска 2002: 422). Во врска со скутината и со skutot може да се спомене обредот „накоњче“, „колениче“, „скуталче“ итн. кога на невестата, при пристигнување во новата куќа, ѝ се дава мало дете, првенствено машко, за обезбедување машко потомство (Петреска 2015: 175; Петреска 2019: 169–179).

Во облековните делови треба да ги споменеме чорапите и чевлите, кои му се давале на стројникот по успешно завршената работа. Ова дарување чевли не изненадува кога ќе се земе предвид дека чевлите се врзуваат за симболите на сопственичко право, патување во „оној“ свет, но и во сите правци, докажување на идентитетот, полното созревање (Chevalier & Gheerbrant 1983: s.v. cipela; Kuper 1986: s.v. cipela). Бидејќи во сите преодни обреди главната идеја е одењето во „оној свет“ и повторното раѓање, оваа симболика соодветствува и овде бидејќи самиот факт што стројникот треба да оди во „непозната“ средина – во куќата на девојката, каде што резултатот од неговата работа е неизвесен, и по успешно завршената работа тој ги споил младите, може да се толкува во ова светло. Веројатно затоа и во сите

преодни обреди, поврзани со животниот циклус, улогата на чевлите или на какви било обувала е голема (месење постапалки за проодено дете; дарување чевли на стројникот; при обредот „деверисување на невестата“, деверот ѝ дава чевли; облекување нови чевли на покојникот). Символичката улога на нозете и обувките, т.е. чевлите главно се заснова на нивниот допир со земјата, т.е. на врската со земјината плодност (Раденковиќ 1996: 19, 21). Од плодносниот принцип што се поврзува со чевлите веројатно произлегува и обичајот што постоел во некои средини (Мариово), при смртен случај да му се земе врвцата од чевлите на покојникот и да се стави во некој дел од куката, кои се поврзуваат за хтонскиот принцип, а со тоа и за плодноста (Петреска 2023: 50).

Терминологија

Во *Толковниот речник на македонскиот јазик* зборот стројник се толкува како посредник меѓу двајца за да стапат во брак. Женскиот род е стројница, стројничка, стројничца, а множина: стројници, *м.* и *ж. род*, стројнички, стројничичи, *ж. род*. Обичајот строј се толкува како договор за свршувачка, а самиот обред што го врши стројникот е стројникување, стројниклак, стројосување – договарање на свршувачка меѓу двајца млади (ТРМЈ, т. V: 594–595). Покрај ова толкување се сретнува и толкување за впечатлив, подреден ред за војници, како и за општествено уредување, устројство (ТРМЈ, т. V: 594), што може да асоцира на постарите истражувања во кои свадбената поворка ја споредувале со војничко-витешка организација и сметале дека е тоа остаток од некогашното грабење на невестите (Kulišić 1956: 219–220; Kumer (ur.) 1968). Покрај терминот стројник се сретнувале и следните локални називи што нам ни се познати: „углавник“, а самиот обичај „углава“, што повторно може да одговара на договарање, односно треба да ги вглави, да ги состави, да ги спои младите; „зговорник“ (глагол зговара, се зговори – се договори, постигне договор, именка зговор – согласност, сложеност, договор) (ТРМЈ, т. II: 193); „намерник“ – Кумановско (Петреска 2000: 339; ТРМЈ, т. III: 254); „самсур“ – Мала Преспа; „снобник“ – Кичевија и Порече; „сводник“ – Мариово (Петреска 2002: 153, 217, 327); „воѓак“ – во Кривопаланечко (Петреска 2025: 172) – веројатно во значење на некој што води, што повторно одговара на неговата улога во свадбениот обред – дека тој бил прва личност за да може да се одвива понатамошниот свадбен обред. Во *Дигиталниот речник на македонскиот јазик* за стројник се сретнуваат синонимите: армасар, огледник, слугник, снабник.⁷

⁷ Види повеќе на следниот линк: <http://drmj.eu/synonyms/show>.

Заклучни согледувања

Врз основа на претходно кажаното може да се каже дека улогата на стројникот била една од позначајните, а стројникот бил и првата личност со која почнувал свадбениот обред. Земајќи предвид дека неговата улога била активна некаде до првата половина на XX век, а во некои средини до 70-тите години на XX век, тогаш оваа личност може да се гледа дека е во заборава кај младата генерација и за неа дознаваме од сеќавањата на информаторите/соговорниците, од архивските и од пишуваните материјали. Денес повеќе се сретнува во изреките од типот – кога гостин е на брзање и не сака да седне, особено во семејства со женски деца, му се вели: „седни, да не ми се вратат стројниците“. Тргувајќи од фактот дека за паметење на определен настан се потребни околу 80 до 100 години (комуникативно сеќавање – Јан Асман), а потоа веќе се заборава, ако не е во согласност со општествено-економските, политичките и културните интереси, тогаш и ова е во прилог на тоа дека од младата генерација веќе е во заборава или на некои не им е познато. Но, видовме дека улогата на стројникот може да се гледа на двете нивоа, односно во комуникативна и во културна меморија преку: сеќавањата на ритуалните изведби, пишувани материјали и архивски материјали. Оттука стројникот се разгледуваше и од аспект на општественото сеќавање (Халбвахс и Конертон), пред сè, од аспект на Конертоновата теорија за општественото сеќавање, преку ритуалните изведби и телесните движења низ запишани практики (пишувани и архивски материјали), но и преку теренски истражувања. Етнографскиот материјал од различни предели на Македонија покажа дека неговиот лик бил врежан во колективната меморија на постарата генерација, обично преку неговите гестовни движења при обредните постапки што ги вршел, како во просторите по кои се движел, така и во домот на девојката, обично преку обредите околу огништето и вербалните изрази што ги употребувал. Во обредните постапки и преку вербалните изрази што се врежани во сеќавањата на информаторите/соговорниците, во архивските и во пишуваните материјали ги истакнавме следните карактеристики: комуникациски вештини; временските периоди кога се упатувал да ја изведува неговата улога; обредните реквизити што ги користел. Во сите нив се изразува идејата дека тој бил посредник меѓу двете семејства, тој требало да ги спои двете личности, а симболиката на сите обредни реквизити и обредни постапки се поврзува со плодносниот принцип. Се осврнавме и на терминологијата што ни е позната во различни краеве на Македонија.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

- Андреевски, М. П. 2002 [1988]. *Небеска Тимјанова*. Скопје: Табернакул.
- Байбурин, К. А. 1983. *Жилище в обрядох и ѝредсѝавлениях Восѝочных Славян*. АНСССР, Институт Етнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Ленинградское отделение. Ленинград: Наука.
- Валенцова, М. М. 2001. „Вретено“. *Словенска мѝологија. Енциклопедѝски речник*. Толстој, С. М. и Љ. Раденковић (ред.). Beograd: Zeptr book world, 102–103.
- Елзесер, Х. 2012. *Белиот јорѝован*. Скопје: Македоница.
- Здравев, Ѓ. 1996. *Македонски народни носии I*. Скопје: Матица Македонска.
- Ивановски, С. 2006. *Синоѝ*. Скопје: Македоница.
- Јаневски, С. 1987. *Тврдоглави*. Скопје: Македонска книга.
- Јаневски, С. 1990. *Тврдоглави*. Скопје: Македонска книга (Скопје: Гоце Делчев).
- Јовановски, М. 2011. *Човекоѝ во сина облека*. Скопје: Македоница.
- Кличкова, В. и М. Георгиева. 1965. „Свадбените обичаи во Галичник“. *Гласник на Еѝнолошкиот музеј*, 2, Скопје.
- Конески, Б. 2008. *Послание*. Скопје: НИД: Микена.
- Миркуловска, Б. 2014. *Молика ѝелисѝерска*. Скопје: Македоница.
- Павлова, Р. М. и И. Н. Толстой. 1995. „Веретено“. *Славянские древности. Эѝнолингвистѝический словарь*, т. 1. Толстой, Н. (ред.). Москва: Международные отношения, 340–342.
- Петреска, В. 2000. „Семејниот обреден комплекс во Куманово и Кумановско“. *Фолклорѝ во Куманово и Кумановско*. Скопје – Куманово: Институт за фолклор „Марко Цепенков“; Центар за култура „Трајко Прокопиев“ – Куманово, 315–398.
- Петреска, В. 2002. *Свадбаѝа како обред на ѝремин кај Македонѝиѝе од брсјачкаѝа еѝнографска целина*. Посебни изданија, кн. 43. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- Петреска, В. 2015. „Деловите на човечкото тело како обредни граници“. *Балканскиот фолклор како инѝеркулѝурен код II*. Петреска, В. и Ј. Ренкас (ур.). Скопје – Познањ: Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје; Институт за словенска филологија, Универзитет „Адам Мицкѝевич“ – Познањ, 171–181.
- Петреска, В. 2019. „‘Скуталче’ – детето во свадбените обреди“. Зборник на трудови *Фолклор – ѝтрадиѝија – јазик* од научниот собир одржан на 17 и 18 мај 2018 година. Едиѝија во чест на Благоја Корубин, *Јазикоѝ наш насушен*. Велковска, С. (ред.). Скопје:

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“ – Скопје, 169–179.

Петреска, В. 2023. *Конец на живојој – етнолошко-антиројолошко исјражување на концејој во традиционална култура*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Петреска, В. 2025. „Свадбените обичаи во Кривопаланечко“. Зборник на трудови *Фолклорјој и етнологијата на Кривопаланечко*. Малинов, З., В. Петреска и Е. Лафазановски (ур.). Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 163–195.

Попвасилева, А. 1996. *Македонски народни приказни*. Скопје: Институт за фолклор.

Попов, С. 1953. *Крјен живојој*. Скопје: Кочо Рацин.

Попов, С. 1958. *Калеш Анѓа*. Скопје: Култура.

Раденковиќ, Љ. 1996. *Симболика светиа у народној маѓији јужних Словена*. Поседна издања, књ. 67. Ниш – Београд: Просвета – Балканолошки институт – САНУ.

Ристески, Љ. 2005. *Кашеѓориште просјор и време во народната култура на Македоније*. Скопје: Матица македонска.

Ристески, М. 1961. „Селска свадба“. I. *Сјремеж*. Списание за литературни, културни и општествени прашања, год. VII, бр. 2. Скопје.

Старова, Ј. 2012. *Ервехе*. Скопје: Дијалог.

Тановиќ, С. 1927. *Српски народни обичаји у Бевђелиској кази*. Српски етнографски зборник, књ. 40, Друго одељење, Живот и обичаји народни, књ. 16, Београд – Земун: Српска Краљевска Академија.

Толковен речник на македонскиој јазик, том II, З–К. 2005. Велковска, С., К. Конески и Ж. Цветковски (ред.). Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.

Толковен речник на македонскиој јазик, том III, Л–О. 2006. Велковска, С., К. Конески и Ж. Цветковски (ред.). Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.

Толковен речник на македонскиој јазик, том V, Р–С. 2011. Велковска, С., К. Конески и Ж. Цветковски (ред.). Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.

Хаџи-Пецова, М. 1981. „Обичаи околу склопување брак во Прилепско-Битолско Поле“. *Фолклорјој и етнологијата на Бишола и Бишолско*. Битола: МАНУ; ДНУ – Битола; УНК „Илинденски денови“ – Битола, 581–596.

Чајкановиќ, В. 1983. *Мии и религија у Срба*. Београд: Српска књижевна задруга.

Латинични изданија

Betelhajm, V. 1979. *Značenje bajki*. Beograd: Biblioteka Zenit.

Chevalier, J. & A. Gheerbrant (eds.). 1983. *Riječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Zagreb: Nakladni Zavod Matice Hrvatske.

Connerton, P. 2004. *Kako se društva sjećaju*. Zagreb: AB izdanja antibarbarus.

Halbwachs, M. 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan. Collection Les Travaux de l'Année sociologique.

Halbwachs, M. 1950. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.

Kulišić, Š. 1956. “Tragovi arhaične porodice u svadbenim običajima Crne Gore i Voke Kotorske”. *Гласник Земаљског музеја у Сарајеву. Историја и етнографија*, Нова серија, свеска XI, Сарајево, 211–242.

Kumer, Z. (ur.). 1968. *Zbornik XII Kongresa jugoslovenkih folkloristov*, Celje 1965. Ljubljana.

Kuper, Dž. K. 1986. *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*. Beograd – Ljubljana: Prosveta – Nolit.

Matić, V. 1976. *Psihoanaliza mitske prošlosti*, I. Beograd: Prosveta.

Mencej, M. 1997. *Voda v predstavah starih Slovencev o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.

Mencej, M. 2008. “Walking in Circles”. *Space and time in Europe. East and west, past and present*. Mencej, M. (ed.). Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, 35–65.

Pavlović, M. 1987. *Poetika žrtvenog obreda*. Beograd: Nolit.

Prop, V. 1990. *Historijski korijeni bajke*. Sarajevo: Svijetlost.

Сајтографија

[на сите линкови е пристапено на 27.12.2025]

Assmann, A. 2011. *Cultural memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*. Cambridge University Press: University of Konstanz, Germany, <http://seminaire.ff.cuni.cz/Assmann.pdf>.

Assmann, J. 2008. “Communicative and cultural memory”. *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Erll, A., A. Nünning & S. B. Young (eds.). Berlin, New York, 109–118, <https://is.gd/VrENDK>.

Connerton, P. 2009. *How modernity forgets*. Cambridge: Cambridge University Press, www.cambridge.org/9780521762151.

Nora, P. 1989. “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”. *Representation* 26. The Special Issue: Memory and Counter-Memory, (Spring, 1989). University of California Press, <https://www.jstor.org/stable/2928520>

Диџитален речник на македонскиот јазик, <http://drmj.eu/synonyms/show>.

**THE SLOW DISAPPEARANCE OF THE MATCHMAKER (*STROJNIK*)
FROM WEDDING RITUALS**

Vesna Petreska

“Marko Cepenkov” Institute of Folklore in Skopje

petreskavesna75@gmail.com

Summary

The paper examined the role of the matchmaker in the Macedonian wedding ceremony, who in the past was one of the main figures without whose role the subsequent wedding ceremony could not be imagined. We can say that this person is slowly passing into the memories of informants/interlocutors from the older and middle generation, while among the younger generation he is already forgotten. The goal of the paper was to show the role and function of the matchmaker in the wedding before his figure was completely forgotten; the symbolic props he carried to perform the ritual procedure; the ritual spaces and the time periods when he went to perform his function. The matchmaker was also considered from the perspective of social memory (Halbwachs and Connerton). First of all, Connerton’s theory of social memory is considered through ritual performances and bodily movements through recorded practices (written and archival materials), but also field research. Ethnographic material from various regions of Macedonia has shown that his image was engraved in the collective memory of the older generation. First and foremost, this includes his gestural movements during the ritual procedures he performed, both in the spaces he moved through and in the girl’s home, and the verbal expressions he used. In the ritual procedures and verbal expressions that are engraved in the memories of the informants/interlocutors, as well as in the archival and written materials, we highlighted the following characteristics: communication skills; the time periods when he was directed to perform his role; the ritual props he used. All of them express the idea that he was a mediator between the two families, that he was supposed to unite the two individuals, and the symbolism of all ritual props and ritual actions is tied to the principle of fertility. We also addressed the terminology that is familiar to us that stems from different parts of Macedonia.