

MACEDONIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS – SKOPJE
MARKO CEPENKOV INSTITUTE OF FOLKLORE – SKOPJE

MARKO K. CEPENKOV, THE MACEDONIAN FOLK CULTURE AND THE FOLCLORISTICS

PROCEEDINGS OF THE SCIENTIFIC CONFERENCE
ON THE OCCASION OF THE 190TH ANNIVERSARY
OF MARKO CEPENKOV'S BIRTH (1829)
AND THE 100TH ANNIVERSARY OF HIS DEATH (1920)

Edited by Katica Kúlavkova



МАКЕДОНСКА АКАДЕМИЈА НА НАУКИТЕ И УМЕТНОСТИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ФОЛКЛОР „МАРКО ЦЕПЕНКОВ“ – СКОПЈЕ

МАРКО ЦЕПЕНКОВ, МАКЕДОНСКАТА НАРОДНА КУЛТУРА И ФОЛКЛОРИСТИКАТА

ЗБОРНИК НА ТРУДОВИ ОД НАУЧНИОТ СОБИР
ПО ПОВОД 190 ГОДИНИ ОД РАЃАЊЕТО
И 100 ГОДИНИ ОД СМРТТА НА МАРКО ЦЕПЕНКОВ
(1829–1920–2020)

Приредувач: Катица Ќулавкова



За Издавачо̄т:
акад. Љупчо Коцарев

Уредник:
дописен член на МАНУ Марјан Марковиќ

Приредувач:
Катица Кулавакова

Редакција:
Катица Кулавакова
Витомир Митевски
Ермис Лафазановски
Кристина Димовска, секретар на Редакцијата

Дизајн на корица̄та:
проф. д-р Тони Васиќ
(акад. Димитар Кондовски: портрет на Марко Цепенков, масло
на платно)

Превод и лектиура на текстовите на англиски јазик:
Јасмина Илиевска-Марјановиќ

Лектиура, коректиура и компјутерска обработка:
Здравко Корвезироски

Печат:
?????

Тираж:
300 примероци

СОДРЖИНА

Катица Ќулавкова: <i>Марко К. Цејенков, македонската народна култура и фолклористиката</i> (Предговор).....	7
Љупчо Коцарев, претседател на Македонската академија на науките и уметностите: <i>Уводно обраќање</i>	11
Научни прилози:	
Катица Ќулавкова: <i>Марко Цејенков и балканскиот културен хегемонизам</i>	17
Влада Урошевиќ: <i>Книжевните сродници на Цејенков</i>	39
Ермис Лафазановски: <i>Марко Цејенков и Кирил Пенушлиски</i>	57
Катерина Петровска-Кузманова: <i>Материјалиите на Марко Цејенков во фолклористичките исцражувања</i>	69
Лилјана Макаријоска: <i>Делото на Марко Цејенков од етнолингвистички аспект</i>	83
Симона Груевска-Маџоска: <i>Лексичките особености на творештвото на Марко Цејенков</i>	101
Искра Тасевска Хаџи-Бошкова: <i>Дијалогската природа на другојазичниот говорен и културен модел во творештвото на Марко Цејенков</i>	113
Лидија Капушевска-Дракулевска: <i>Марко Цејенков и генезата на македонскиот фантастичен расказ</i>	133
Трајче Стамески: <i>Марко Цејенков и генезата на македонската уметничка проза</i>	149

Славица Србиновска: <i>Тажачкиѝе ѝесни во оѝусоѝ на народни умоѝворби забележани од Марко Цеѝенков</i>	163
Витомир Митевски: <i>Филозофијаѝа на секојдневниоѝ живоѝ во ѝоѝговоркиѝе кај Цеѝенков</i>	185
Кристина Димовска: <i>Наравоучениеѝо како ѝословично финале во волшебниѝе ѝриказни на Марко Цеѝенков</i>	191
Нина Атанасова-Шкрињариќ: <i>Зборникоѝ на Марко Цеѝенков како извор за реконстирукција на стиарословенскаѝа мииѝологија</i>	207
Зоранчо Малинов: <i>Значењеѝо на Марко Цеѝенков во истиражувањеѝо на народнаѝа религија на Македониѝе</i> ...	221
Весна Петреска: <i>Сонишиѝаѝа во собирачкаѝа дејносиѝ на Марко Цеѝенков</i> “	239
Ана Витанова-Рингачева: <i>Остиавинаѝа на Марко Цеѝенков низ ѝризма на шаманистичкиоѝ модел врз ѝпримери на сказни, леѝенди и ѝесни</i>	253
Иванчо Талевски: <i>Цриѝежиѝе на Марко Цеѝенков</i>	269
Велика Стојкова: <i>Од Цеѝенков до УНЕСКО – ѝридонесоѝ на Марко Цеѝенков во зачувувањеѝо на македонскоѝо немаѝеријално култиурно наследсиѝо</i>	303

УДК 39:929Цепенков, М.
УДК 398.3(=163.3):256

Ана ВИТАНОВА-РИНГАЧЕВА
Универзитет „Гоце Делчев“, Штип

*ОСТАВИНАТА НА МАРКО ЦЕПЕНКОВ НИЗ
ПРИЗМА НА ШАМАНИСТИЧКИОТ МОДЕЛ
(ВРЗ ПРИМЕРИ НА СКАЗНИ, ЛЕГЕНДИ И ПЕСНИ)*

Оставината на Марко Цепенков разгледувана од лингвистички, книжевен, фолклористички, етнографско-етнолошки и антрополошки аспект претставува парадигма за универзалните вредности што ги поседува, како дел од големото цело на светското книжевно наследство. Обидот за негово толкување, значи влог во вреднувањето на дело со универзален предзнак. Децении македонската наука прави обид за реконструкција на ликот на Цепенков како собирач, запишувач, пресоздавач и творец на книжевната мисла. Не е Цепенков само надарениот прилепски терзија и полуобразован вљубеник во книжевноста, тој е лик кој ја постави македонската книжевност на картата на светското културно наследство. Неговото дело нè направи жители на светот, нè подучи и ни даде поттик да веруваме дека, иако просторно живееме на мало парче земја, сепак духовно сме растеле паралелно со останатите жители на цивилизираниот свет. Пристапувајќи му на Цепенковото дело, во себе ја носиме возбудата на „нашите задоцнети самооткривања“ (Тодоровски, 1985: 132), кои нè оставаат занемени пред големината на еден животен позив, да се остави трага по патеката на вечната присутност. Стогодишнината од смртта на Цепенков се случува во време кога на македонскиот народ му се оспорува правото на

постоење, кога се појавуваат тенденции за прикажување на прертените историски факти како вистинити. Неговата оставина е најверодостојниот документ со кој денес стоиме исправени пред судот на неправдата, што постојано ни се нанесува од секоја страна, а удира силно по слабината, за да им нанесе болка на виталните органи на македонштината. Но, Цепенковата оставина разгледувана низ призмата на она што академик Ќулавкова го нарекува „споделени места на колективната меморија“ (Ќулавкова, 2018: 57) „добива димензија на универзалност и станува дел од шареноликиот мозаик на цивилизациските придобивки. Годинава кога го сведочиме јубилејот, 100 години од смртта на Цепенков, меѓникот меѓу двата стожерни века во македонската култура и историја, ни се наметнува размислата: Каде ќе бевме денес, ако не беше Цепенковата жртва приложена во темелот на македонските бедеми?! „Имаат селани у нас бескнижни, што поеќе знаат од попот што му попует во село“ ќе каже Цепенков за своите неуки соселани од кои ќе ги слушне и ќе ги запише највредните материјали, а за старецот Стефан ќе рече: „Овде му е местото да кажам за еден друг старец, прос селанец и бескнижен, поарно да го наречам философ на простите“. Токму од таквите „филозофи“ Цепенков ќе ја позајми мислата, онаа мудрата, прочистена до чиста есенција, со неа за да ја пресоздаде и остави во аманет филозофијата на својот народ. Размислувањата нè носат до една сосема возможна крајност, ако Цепенков ни ја оставеше единствено приказната „Силјан Штркот“, тој пак ќе ја оствареше својата мисија. Тоа е приказната за секој од нас, тоа е приказната за патот од себе и до себе, идејата за тоа дека страдањето и умирањето ни се предодредени, за да го заслужиме новиот живот. Човекот, како непослушниот син на мајката Природа, мора да го издржи тешкото иницијациско патешествие, за да го заслужи своето место во светот.

Идејата да му се пристапи на Цепенковото дело низ призмата на шаманистичкиот модел, потекнува од нашето неодамнешно истражување на шаманистичките реликти во македонската народна традиција. Шаманизмот¹ како систем од екстатични и терапевтски методи, чија цел е да воспостави контакт со паралелниот

¹ Види во: Ана Витанова-Рингачева. 2019. *Шаманизмот во македонската народна традиција*. Скопје: Македоника литература.

и невидлив свет на духовите, е присутен во религиите на сите континенти и на сите нивоа на културен развој на човештвото. Овој феномен сочувал свои остатоци или реликти во современите култури, а македонската култура не е исклучок од таквата појава. Во науката се познати обиди, шаманизмот како феномен да се локализира и тој да се однесува само на одреден дел од светот во кој егзистираат култури кои го практикуваат и денес. Според Гребнер, овој феномен е карактеристичен за арктичкиот културен круг, неговите следбеници Шмит и Хас пак тврдат дека шаманизмот, од југ, стигнал до северна Азија, а данскиот истражувач Ото Олмаркс го третира шаманството како типична појава од север (Токаџев, 1978: 281). Меѓутоа, истражувањата покажаа дека овој феномен е познат и во многу други култури кои географски немаат никакви допирни точки со посочените региони. Познато е дека шаманизмот не се издигнал и одржал на ниво на доминантна религија, но, неговата идеологија владеела со едно огромно пространство и била дел од религиозниот живот на луѓето. Истражувањата на религиозните искуства на древниот човек, неминовно водат до детекција на различни облици на архаичната магија и религија. Според Елијаде, препознавањето на таквите елементи е исклучително значајна постапка во откривањето на слојот од примитивни верувања и техники, кои во суштина се шаманистички, а се среќаваат во многу култури и религии, па едноставно може да се каже дека шаманизмот коегзистира со другите облици на магија и религија (Eliade 1990: 30).

Шаманите применуваат специфични техники на екстаза како би го пронашле патот кој води до другото ниво на свеста, каде што се кријат пораките оставени од предците, лекот за одредена болест и визијата да ѝ се овозможи благодат на заедницата. Целта е да се воспостави контакт со светот на оностраното (едниот е **небесниот** или **божествен свет**, а другиот **подземен** или свет во кој владеат хтонски суштества) каде што престојуваат душите на мртвите предци, а владеат разни митолошки и демонски суштества. Шаманот како медијатор меѓу световите има моќ да тргне на духовно патување, да се симне во подземниот свет каде што треба да ја најде душата на болниот, бидејќи древниот човек верувал дека болеста настанува кога човековата душа го губи па-

тот по кој треба да се врати во материјалниот свет. Шаманот е медијатор, но и поглавар кој се грижи за заедницата, ја штити од болести, од силите на природата и се обидува да воспостави рамнотежа со нејзините закони. При исполнувањето на овие задачи, шаманот се идентификува со сè што постои во природата, растенијата, животните и целата нежива природа, со што се потврдува анимистичкиот карактер на шаманизмот како религиозен феномен. Тезата на британскиот антрополог Едвард Тајлор, елаборирана во неговата позната „теорија за остатоците од културното наследство“, води кон заклучокот дека повисоките степени на култура сочувале остатоци од пониските степени на еволутивен развој низ кои поминало човештвото. Тргувајќи од оваа теза, правиме обид да ги детектираме шаманистичките остатоци во македонскиот фолклор, кој по своето значење е на рамниште на фолклорот на големите (по пространство) култури.

Волшебните приказни, собрани и запишани од македонските (и странските) фолклористи, изобилуваат со претстави и митологеми кои во основата го имаат шаманистичкиот митолошки модел. Во шаманистичките митови шаманот патува во светот на оностраното, доживува иницијациски патешествија, се соочува со демоните на болеста или злото. Во македонскиот приказничен фолклор, јунакот заминува на пат на кој се среќава со најразлични препреки кои мора да ги помине, се искачува на високи планини, се симнува во долниот свет (длабока јама во која се влегува преку карпа, пештера или врата, најчесто е шуплива и мрачна, понекогаш се спомнува мала светлина која јунакот ја следи), за помошници ги има животните (најчесто орелот и коњот), а влегувањето во другиот свет е лоцирано најчесто со претстава за дрвото до кое јунакот доаѓа или заспива. Вака нафрлените точки само ја навестуваат паралелата што може да се повлече меѓу шаманистичките претстави за задгробното патување на херојот и патувањето на херојот во македонските сказни.

Во нашите претходни истражувања посочивме неколку волшебни приказни од Цепенков чија анализа покажа дека се возможни паралели во однос на мотивите, сликата на долниот свет, како и иницијациската шема. Ја изделивме приказната „Царот со

тројцата синои и трите јаболкници⁴, како солиден еквивалент на приказните за шаманите некаде во далечен Сибир (Витанова–Рингачева 2019: 192–200). Во митовите со шаманска основа се зборува за патувањето на митскиот предок кој на својот пат се губи во мрачната шума, искачува високи планини, се бори со најразлични митски суштества, доживува симболична смрт и одново се раѓа. Својот пат кон оностраното шаманот, (но и јунакот во сказните), го започнува заспивајќи под некое дрво, како претстава за Дрвото на светот, местото каде што душата го напушта светот на материјалното и влегува во светот на духовите. Својот пат кон другиот свет шаманот го започнува со помош на трансот (во сказните, еквивалент за трансот е сонот), добива способност за магично летање со помош на ликовите-помошници кои најчесто се животните (орел и крилат коњ), на крајот повторно за да се врати во материјалниот свет, да ги пренесе пораките од светот на мртвите, да најде лек за болеста или целосно прероден, да му се посвети на шаманскиот позив.

Фолклористичките единици што ги издвоивме од грамадната оставина на Цепенков, ја потврдуваат тезата дека „шаманизмот не е историски надминат ниту во цивилизирани околности: иако генерално им се припишува на пониските стадиуми од еволутивниот развој, оваа древна мистична практика преживеала и во цивилизираните општества каде што перзистира паралелно со поразвиените религиски облици.“² Анализата на Цепенковата фолклорна граѓа покажа дека постојат волшебни приказни, преданија, народни верувања, па и обредно-митолошки песни, што избилуваат со митологеми карактеристични за шаманистичката митологија, а кои се вдомиле во културната меморија на македонскиот народ.

Во древните шамански митови доминантна е идејата за патувањето меѓу Небото и Земјата. Според Елијаде, шаманите веруваат дека тоа патување е остварливо или било *in illo tempore* со помош на некакво физичко средство (виножито, мост, скали,

² Нина Анастасова–Шкрињариќ. 2019. Шаманите меѓу нас (мистични искуства и шаманистички практики – некогаш и денес). Во: А. Витанова–Рингачева, *Шаманизмот во македонската народна традиција*. Скопје: Македоница литература, 5.

лијани, конец, „синцири од стрели“, планина и слично). Сите тие симболички слики на врската меѓу Небото и Земјата се само варијанти на Дрвото на светот или *Axis mundi* (Elijade 1990a: 348). Цепенков има запишано предание со наслов „Претстави за Вечната, Рајот и Земјата“, во кое среќава претстава за мостот како медиум меѓу световите:

Вечната била еден длабок дол, што око чоечко не можело да го догледа и преку тој дол имало мос од влакно и секој чоек што ќе умрел ќе поминел на влакното преку вечна (цвнемот) и, ако е грешен чоекот, штом се качи на влакното и киниса по него да оди, ќе се скини и ќе падни чоекот внатре во вечна, а пак ако е праведен чоек, едно ќе се качи на влакното за да врви, и веднаш ќе му се стори широк мос и трчаница ќе си помини и во рај ќе си влезе (Цепенков 1980: 26).

Всушност, преминувањето на јунакот од еден свет во друг и од една состојба на духот во друга, ја прават приказната интересна и ја поврзуваат со древните мотиви за постоење магични средства со кои јунакот се преместува од едно место на друго. Воочливо е присуството на влакното кое има интересна симболика во шаманството. Имено, за шаманите влакното, косата или воопшто конечот, служат за искачување по небеските столбови. За да се случи шаманистичкото патување, шаманот влегува во состојба на екстаза која, како и смртта, симболизира премин од една во друга состојба на духот и тој премин е проследен со опасности. Смеслата на т.н. „опасен премин“ според Елијаде е да се воспостави врската меѓу Небото и Земјата, врска која постоела *in illo tempore* (во рајското време на човештвото кога Небото и Земјата биле поврзани со мост и низ него се поминувало без никакви препреки бидејќи не постоела смртта). Всушност, самите иницијативски обреди се стремат кон воспоставување премин кон оностраното и според тоа ги укинуваат нивоата што ја одредуваат човековата судбина по „падот“ (Elijade 1990b: 343). Симболизмот за „погребниот мост“ е широко распространет во шаманистичката митологија, исто како и мртвите и шаманите на својот пат кон Долниот свет, минуваат низ мост. Во писанието на Цепенков, станува збор за христијанизираната варијанта на веќе постоеен мотив. Древниот мотив за влакното и неговата магиска моќ, се трансформира во кажување приспособено на христијанскиот мо-

тив за грешниот и праведниот човек, оној кој го заслужува „падот“ и оној кој ќе се спаси од него. Символизмот на мостот е една од највитаалните претстави што преживеале речиси во сите религии. Ваквиот символизам игра еднаква улога во христијанските и исламските апокалиптични претстави, како и во иницијациските преданија на средновековниот Запад. *Визијата на Свети Павле* го покажува мостот „тесен како влакно“, што го поврзува нашиот свет со Рајот. Истата слика се среќава и кај арапските писатели и мистици: мостот е „потесен и од влакно“ и ја поврзува Земјата со ѕвездите и рајските предели. Исто како и во христијанството, грешниците кое не можат да го поминат, се фрлаат во Пеколот (Elijade 1990в: 343). Зборувајќи за т.н. „парадоксален премин“, Елијаде всушност зборува за иницијацискиот пат што шаманот неминовно мора да го помине за да го достигне трансцендентното ниво на духот. Всушност, преминот од еден во друг свет им се случува само на мртвите, кои напуштајќи го материјалниот свет, преминуваат во друга димензија на постоењето. Шаманите го остваруваат „преминот“ практикувајќи го трансот или екстазата, која всушност претставува враќање кон изворот, во мугрите на човештвото, кога не постоеле граници меѓу световите. Доста архаични мотиви карактеристични за шаманизмот се среќаваат кај Цепенков во христијанизирана форма. Легендата „Човекот што насре во рај и во вечна“ го содржи ликот на Светецот со чија помош јунакот ќе замине на патување, како и ликот на Гаволот, Зерзевулот, како противтежа на злото.

Го зеде и појдоа на **врв планина** и се уморија. Седнаа по едно **дрво** за да се одморат и фати да го праша чоекот светецо, за какви луѓе има во рајот. Светецо му велел, оти од сите јазици има. Така разговарајќум се, и фатила **дремка под сенката на едно дрво**. И веднаш се најдоа при рајо, **како на сон** (Цепенков 1969: 222)

Подвлечените места во извадокот од легендата ги ставаме во контекст на шаманистичкиот модел на екстатичното патување. Светецот како водич всушност претставува еден вид дух-помошник, кој го води јунакот низ световите. Во шаманството, водич на душата е самиот шаман. Во оние заедници каде што ловот престанува да биде од основно егзистенцијално значење, водачот на душите почнува да добива антропоморфни карактеристики, но сепак

неговиот предок е животното. Во древните цивилизации кои опстојувале на ловечкиот стадиум, животното е духот-помошник. Историските паралели кон ликовите-помошници, според Проп, нè доведуваат до обредот на посветувањето, кој пак нè води до шаманизмот, до култот на предците и задгробното патување. Кога овие обреди згаснале, фигурата на ликот-помошник продолжила да опстојува и почнала да се видоизменува и да еволуира стигнувајќи до христијанството, каде што се манифестира во ликот на светците и ангелите (Витанова–Рингачева 2019а: 194). Символичното патување започнува на врвот на планината, симболична асоцијација на Космичката оска на светот каде што се наоѓа дрвото. Во шаманистичката митологија како и во македонскиот фолклор, најдоминантна претстава за задгробното патување на јунакот е претставата за дрвото. Шаманот симболично се искачува по дрво, тапанот (како обреден реквизит без кој е невозможно да се случи трансот) е изработен од дрво, дрвото како космички симбол кој ги поврзува световите. Дрвото како оска на светот (*Axis mundi*) е местото каде што се случува моментот на заспивање, а сонот претставува аналогија на трансот во шаманистичката практика. Сонот е каналот преку кој треба да се оствари комуникација со оностраното, преку него јунакот ќе доживее привремена смрт, но преку будењето ќе се врати во првобитната состојба: „Си тргнаа да си бегаат отаде и веднаш се разбудија“ (Цепенков 1969а: 222).

Основниот мотив во легендата е земен од христијанската идеја за покрстувањето на некрстените. Имено, легендата го води јунакот во задгробниот свет каде што ќе ги види убавините на Рајот и страшните сцени во Пеколот и враќајќи се назад, ќе одлучи дека сепак ќе се покрсти и ќе ја земе христијанската вера. Меѓутоа, матрицата на која е градена легендата содржи древни мотиви кои се исчитуваат како поттекст, едноставно се појавуваат како палимпсести. Останува отворената дилемата на Мирча Елијаде чии одговори може да се бараат во филозофијата и теологијата: дали шаманскиот транс е поттикнат од потребата шаманот *in concreto* да искуси еден симболизам и една митологија кои по самата своја природа се „неискуствени“; дали желбата по секоја цена да се искуси и постигне качувањето *in concreto* доведува до настрани состојби на транс и најпосле, дали таквото однесување е неизбежна

последица на нашите желби да се „живее“, т.е. на телесно ниво да се искуси она што на денешниот човек му е достапно само на ниво на „дух“?!

Феноменот кој во светската наука се наметна под називот шаманизам, денес доживува безброј различни аспекти на интерпретација. Неоправдано, во науката шаманизмот се проследува како посебност којашто претставува обележје само на азиските народи, особено на оние од турско-алтајската група. Меѓутоа, средината на XX век носи сериозни истражувања на полето на јужнословенскиот фолклор во кои се детектираат појави поврзани со појавата на т.н. „змејовити луѓе“, „здухачи“ кои поседуваат моќ, во специфични околности да ја одвојат душата од телото и да заминат да се борат со други змејовити луѓе, најчесто со цел да ги спречат градоносните облаци да го уништат родот по полето. Во македонското народно творештво сè уште се живи претставите за демонски суштества, меѓу кои најдоминантна е претставата за змејот. Змејот како митолошки лик е доста фреквентен во балканскиот и воопшто во јужнословенскиот фолклор. Во основа, змејот е суштество-заштитник на својот крај, без оглед дали е човечко суштество со натприродни својства како што е крсникот и стухата во западните и змејот во централните краишта на Балканскиот Полуостров, или е натприродно суштество со човечки особини, какви што се претставите за змејот во Бугарија, за стихијата или стихијо во Албанија, или стихио во Грција (Вражиновски 1998: 178). Во верувањата на македонскиот народ се среќава змејот како „градобранител“ чија основна задача е да ги спречи градоносните облаци (носени од ламјата како демонолошко суштество), да го уништат родот по полето. Таквата медијаторско-атмосферска практика е засведочена во оставината на Цепенков. Од преданијата што Пенушлиски ги издвојува како најубави од оставината на Цепенков, го апострофираме преданието „Змејот од планината Пелистер“, во кое Цепенков вели: „Во старо време родила една жена едно дете со крилја, во Ниждопле и го дојала до четириесет дни: И тамам на четириесетте дни си летнало... “ (Цепенков 1969б: 242–245). Крилцата со кои се раѓале новороденчињата биле предзнак дека детето ќе биде змеј и најчесто се поврзуваат со огромната сила,

за која се претпоставува дека ќе ја поседува детето. Зооморфната особина пресликана во крилјата (ги имаат суштествата од небеските нивоа на универзумот) е само потврда за неговата посебност, како суштество коешто поседува особини кои не му припаѓаат на човечкиот род. Таквите деца „нишанлии“ израснуваат во убави млади момчиња, стануваат „змејовити луѓе“ кои поседуваат моќ, кога ќе надојдат градоносните облаци, нивната душа да се одвои од телото и да замине да ја води „воздушната битка“ со ламјата. Опис на една таква битка дава Цепенков во преданието „Село Зрзе и Змеоец“:

„...Го глеала детето и го сторила момче, та си го оженила момчето, змевче било и **крилја си имало под мишки**. Откога се оженило змевчето, по некоја година си ошол на жниее со невеста си. Во жниеењето се расипало времето и дошло до врнење. Во тоа време **момчето легнало да спие** и жената му многу му додевала да го разбуди за да не се истопит. Арно ама змевчето тапани над глаа да му чукаат, тој тогај не слушал. **Откога поминала росата, се разбудило и станало**, арно ама жива вода сторено. Го прашала невестата му оти толку се истопил во спиењето. Тоа нејќело да ѝ кажит. Арно, туку жена, коа ќе сторит инает, да те чуат Господ, како црвец во дрво ќе те јадит. И така му се запнала на змевчето ја да ѝ кажит што се истопил толку многу, ка таа не била ич истопена, ја в неола ќе е врлит. Видело-невидело змевчето, кажало. Еве од ошто се истопило. Тоа бидејќум змевче, **видело оти ќе врнит силен град и ќе му отолчеше берикетот во полето, летнало по облаци, и ѝ завртело облаците в планина за тамо да го истурат градот...**“ (Цепенков 1980: 137–139).

Подвлечените места претставуваат белези кои ги поседувале оние припадници на заедницата кои имале змејовити особини: крилја под пазувите, го користат сонот како медиум, имаат способност за воочување на опасноста и нејзино елиминирање. Змејовитите луѓе се појавуваат во точно определено време и простор, само тогаш ја покажуваат својата медијаторска моќ, инаку во секојдневието живееле како и сите други луѓе. Преданието „Змеј и ламја“ запишано од Цепенков, го лоцира токму времето (најчесто лето кога се собира родот) и местото (полињата засадени со жито):

Летно време, обично, кога житата растат и пред жетва штом времето се расипе и започне да грми и да паѓа дожд, тогаш ламјата (била таа уште дентеце во лулка или возрасна жена), како пакосница заспива, и духот нејзин тргнува во нивите, за да го сосипува житото. Во истото тоа време и змејот

(уште дете или веќе маж), за да го сочува берикетот, и тој исто така заспи-ва, а духот негов ќе појде да го проследува духот на ламјата“ (Цепенков 1969: 239–240).

Примарната функција на змејовитиот човек е заштита на плодородието и обезбедување опстанок на заедницата, тој е еден вид митски чувар и покровител, а својата функција ја остварува преку борбата со ламјата како негативен принцип. Во фолклорот се познати местата каде што човекот и змејот воспоставуваат релација на пријателство, меѓусебна доверба и помагање. Таква песна има запишано Марко Цепенков. Во песната „Мирчо војвода, три змеја и ламја“, се прикажани тројцата браќа-змејови „еден ми чува нашето село,/други ми чува поле костурско,/бре, ја си чувам Перинско врше“ (Цепенков 1968: 64–66). Во песната е воочлива поларизацијата на змејот, позитивниот принцип (кој добива помош од човек за да оздрави, бидејќи е болен) и „проклетата ламја“, негативниот принцип, која го уништува плодот по полето. Народот го сметал змејот за свој соработник во борбата против злото, значи имале една заедничка цел, да го одбранат полето и берикетот. Борбата на змејот и ламјата започнува преку манифестирањето на метеоролошки феномени, преку грмотевицата, надоаѓањето на темните облаци и маглата. „Собрани са се троица брата: /бре првио ми грмна и тресна,/по вторио ми се облак затемни,/третио ми м`гла си испусна,/м`гла испусна дури до земја,/м`гла испусна, роса задрбни“ (Цепенков 1968а: 64–66).

Змејот по своите карактеристики претставува космогониски лик кој ја исполнува функцијата на посредник меѓу земниот и небесниот свет. Тој е во најнепосредна врска со дрвото, космичката оска на светот, таму најчесто живее, таму запаѓа во длабок сон. Претставите за човекот-змеј зачувани во оставината на Цепенков го претставуваат раскошниот дух на нашиот народ кој верувал во постоењето на такви луѓе, заштитници на заедницата, на родот и берикетот. Претставата за змејовитиот човек има неверојатни сличности со претставата за шаманите, медијатори меѓу световите, едните (змејовитите луѓе) својата функција ја исполнуваат запаѓајќи во сон (како еквивалент на трансот), а другите (шаманите) преку вистинско паѓање во транс. Состојбата на транс на

човекот-змеј повлекува паралела со шаманистичките искуства на древните народи и нивното верување дека душата ја има моќта да го напушти телото и да замине во светот на оностраното, потврдувајќи ја дуалистичката идеја за „пасивно тело“ и „активен дух“.

Во оставината на Цепенков, среќаваме и народни верувања што се поврзани со атмосферските појави. Од сите 544 запишани верувања, едно е сосема податливо за нашата тема која се однесува на детекцијата на шаманистичките елементи во оставината на Марко Цепенков: „орлите коа се вијат на небеси и сосила да слегнуаат наземи, преткажуаат дош“ (Цепенков 1980а: 69). Во шаманскиот свет, орелот е симбол на уранската сила, со негова помош шаманот го остварува својот магиски лет. Исто така шаманите ја чуваат легендата за орелот како татко на првиот шаман.³ Орелот кој може да се издигнува над облаците и да упати поглед кон сонцето, истовремено се смета за небесен и соларен симбол, а двата облика може и да се соединат. Орелот се споредува со таткото, но и со сонцето, а како небески бог се изедначува со молњата и со громот. Раширените орелови крилја потсетуваат на искршените црти на молњата и крстот. Орелот е уранско божество, израз на Птица–Грмотевица и темелен амблем на цивилизацијата на номадските ловци, војници и освојувачи (Chevalier & Gheerbrant, 1987: 459–460). Кај Цепенков, сите верувања поврзани со атмосферските прилики, се поврзани со птиците: орелот, петелот, гуските, чавките и слично. Во однос на симболиката, летањето на птиците всушност претставува воспоставување врска меѓу небото и земјата. Во таа сфера, птицата е слика за душата која се ослободува од телото, тука би ги спомнале и некои праисториски цртежи на луѓе-птици како лет на душата или екстатичниот лет на шаманите.

Од големиот број народни верувања запишани од Цепенков, ги издвојуваме оние со кои може да се повлече паралела со шаманистичките претстави за одбраната од атмосферските непогоди што го уништувале родот на заедницата. Култот на орелот е силно развиен на просторот на Балканскиот Полуостров и истражувањата покажуваат дека станува збор за архаични претстави и верувања. Според Танас Вражиновски, во тие верувања доаѓа до

³ Исто со фуснота 1, 43–44.

израз претставата за орелот како птица која ги води градоносните облаци и од неговата волја зависи дали ќе падне град или не. Секој простор (синор) си има свој орел-закрилник кој, кога ќе надојдат градоносните облаци водени од алата, се вивнува високо и ги носи облаците далеку од просторот што го заштитува. Ваквата слика за орелот е во најдиректна корелација со претстава со змејовитиот човек кој има функција на закрилник на заедницата. Орнитолошкиот симболизам е неизбежен кога зборуваме за шаманистичката митологија. Имено, облеката што ја носат шаманите, речиси во целост претставува подражавање на птичјиот изглед. Ваквиот изглед му е неопходен на шаманот за да може да го оствари својот магиски лет по вертикала (Земен, Подземен и Небесен свет). Таквиот воздушен симболизам е во најнепосредна врска со верувањето во духови-помошници коишто му помагаат на шаманот во патувањето. Најчести помошници на сибирските шамани се животните како: мечката, волкот, гуската, орелот и бувот, а кај јакутските шамани се среќаваат бикот, орелот и мечката. Интересен е податокот дека во народните верувања на балканските народи се среќава петелот како птица со змејовити белези. Атмосферските непогоди поврзани со петелот се запишани како верувања кај Цепенков: „Петел ако пропеит навечер понапред од како што си пеит секоаш во време кога е убао времето, за брго ќе се расипит“ (Цепенков 1980б: 71). Покрај верувањето дека петелот е поврзан со промена на времето, постои и верување во т.н. петел-змеј. Тие се многу силни змејови бидејќи покрај нивните им никнуваат и змејовски крилја со што добиваат фантастична сила. Според едно верување во Србија, постоел петел-змеј кој кога времето ќе се наоблачило, заминувал под прагот на куќата и тука неговото тело останува, додека духот заминува да се бори со алата која ги предводела градоносните облаци. Според едно мислење, петелот е човеков еквивалент, па според ова, тој би требало да биде еквивалент и на мртвите предци, бидејќи прагот е место каде што по народните верувања, престојуваат душите на мртвите предци кои се и тука некаде погребани (Кулишиќ, Петровиќ и Пантелиќ 1970: 235). Цепенков запишал верувања и за чавките кои во народната митологија на Македонците директно се поврзани со атмосферските промени: „Чавките ако ји видиш

уште од рано да слегуаат поземи и да бараат јадење, чекај лошо време, студ и снег во зима, а во лете дожд“; Чавките ако летаат одозгора надолу, дожд ќе врне утрото; ако бегаат надолу пополека, тивко ќе врне; а пак ако летаат силно, и дождо силен ќе врне!“ (Цепенков 1980в: 79).

Покрај птиците, кај Цепенков се запишани и народни верувања за свињите, како предвесници на промена на времето. „На зајсонце, ако ринкаат свињите околу кошарите, ноќта чекај силен дожд да врне“ (Цепенков 1980г: 57). Свињата претставува демонско животно, а по едно друго мислење има и значење на тотем. Во народните верувања, свињата го претскажува времето, дожд, снег и мраз, а исто така може да претскажува и веселба несреќа и смрт (Кулишиќ и сор., 1980а: 265). Уште од времето на неолитот ова животно фигурира како симбол на плодноста, но и на жената и нејзините гениталии, што се должи на реалниот афинитет на двете за брзо зголемување на волуменот и складирањето масти (кај жената особено за време на бременоста) (Чаусидис 2017: 70). Поврзувањето на свињата со дождот се случува преку симболиката на дождот како појава која ја оплодува земјата. Но плодноста се протега и до други подрачја, не само на земјината почва: Индра, божеството на громот, му дарува дожд на полето, но ги оплодува и животните и жените. Она што се спушта од небото кон земјата е и плодност на духот. Во Индија, за оплодена жена се вели дека е дожд, односно извор на секаква благосостојба (Chevalier & Gheerbrant 1987а: 257–258).

Нашите истражувања покажаа дека еден, само навидум далечен религиозен феномен, во реликтна форма опстојувал и преживеал во традицијата на македонскиот народ. Екстатичните патувања на шаманите и нивната моќ на чувари на родот и породот добива на веројатност при аналитичко–антрополошката анализа на самиот феномен и неговите најдоминантни манифестации. Заstraшувачкиот свет на духовите, претставите за спиритуализација на светот на мртвите, шаманите како врховни водачи на заедницата, стануваат блиски и можни за поимање. Човекот, неминовно поминавал степени на сопствениот еволутивен развој, без разлика дали живеел во сибирските степи или работел по прилепското

поле. Навидум невозможните паралели стануваат можни до- колку на книжевната оставина се гледа како на духовен трезор на човековиот материјален и духовен живот.

Библиографија

Кирилични изданија

- Анастасова–Шкрињариќ, Н. 2019. Шаманите меѓу нас (мистични искуства и шаманистички практики – некогаш и денес). Во: А. Витанова-Рингачева, *Шаманизмот во македонската народна традиција*. Скопје: Македоника литера.
- Витанова–Рингачева, А. 2019. *Шаманизмот во македонската народна традиција*. Скопје: Македоника литера.
- Вражиновски, Т. 2000. *Народната митологија на Македонија* (книга I и II). Прилеп–Скопје: Институт за старословенска култура и Книгоиздателство Матица македонска.
- Кулишиќ, Ш. Петровиќ, П. Ж. Пантелиќ. Н. 1970. *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит.
- Тодоровски, Г. 1985. *Поглавја од македонската литература*. Скопје: Мисла.
- Ќулавкова, К. 2018. *Балкански народни песни*. Скопје: Три.
- Цепенков, М. 1969. *Преданија и легенди*. Скопје: Македонска книга.
- Цепенков, М. 1980. *Обреди и митолошки песни*. Во: К. Пенушлиски (пр.). *Македонски народни умотворби* (10 тома). Скопје: Македонска книга и Институт за фолклор.
- Цепенков, М. 1980. *Народни верувања. Дејски иџри*. (Книга 9). Скопје: Македонска книга.
- Цепенков, М. 2009. *Македонски народни приказни* (книга петта). Скопје: Матица.
- Чаусидис, Н. 2017. *Македонските бронзи и реликвиите и митологиите на железнодобните заедници од Средниот Балкан*. Скопје: Центар за истражување на предисторијата.

Латинични изданија

- Elijde, M. 1990. *Samanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Konstantinovića.
- Chevalier J. и A. Gheerbrant. 1987. *Rječnik simbola*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Tokarjev, S. 1978. *Rani oblici religije i njihov razvoj*. Sarajevo: Svjetlost.

Ana Vitanova-Ringačeva
Goce Delčev University – Štip
ana.ringaceva@ugd.edu.mk

*The Legacy of Marko Cepenkov through the Prism
of the Shamanic Model: Macedonian Fairy Tales, Legends,
and Poems*

Cepenkov's folkloristic corpus is an incredibly strong argument for the thesis that the Macedonian oral folk tradition has very deep roots and incorporates elements of the universal human spiritual experience. The folkloristic, ethnographical, and anthropological expertise on Cepenkov's legacy confirms that there are remains of the shamanistic mystical phenomenon in Macedonian folklore. Shamanism as an archaic technique of ecstatic travel 'survived' in the Macedonian folk tradition and the written heritage of Marko Cepenkov is the best example of its survival. We can detect the following shamanistic elements in the folklore units written by Cepenkov: shamanistic representations of the hero's afterlife journey, images of universal models of the world (world tree and axis mundi), the magical/vertical flight toward the sky and descent into the underworld, the imagination of the hero and his initiation journeys, the shamanic atmospheric mediation practice represented by the image of the dragon-man, and the ritual practice of protection from natural disasters. It is a universal ritual complex that has existed in this area and is embedded in the human spiritual experience. Such a research inevitably imposes the need to draw parallels to the mythological, anthropological, sociological, psychological, and religious fields of study.

Keywords: Marko Cepenkov, Macedonian tradition, shamanism, rituals, beliefs, parallels.

CIP – Каталогизација во публикација

Национална и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски“, Скопје

39:929Цепенков, М.

39(=163.3)(062)

МАРКО Цепенков, македонската народна култура и фолклористиката : зборник на трудови од научниот собир по повод 190 години од раѓањето и 100 години од смртта на Марко Цепенков (1829-1920-2020) / приредувач Катица Ќулавкова ; [превод на англиски јазик Јасмина Илиевска-Марјановиќ]. - Скопје : Македонска академија на науките и уметностите, Институт за фолклор „Марко Цепенков“ = Skopje : Macedonian academy of sciences and arts, Marko Cepenkov institute of folklore, 2021. - 316 стр. : илустр. ; 25 см

Текст на мак. и англ. јазик. - На напор. насл. стр.: Marko K. Cepenkov, the macedonian popular culture and the folcloristics : proceedings of the scientific conference on the occasion of the 190th anniversary of Marko Cepenkov's birth (1829) and the 100th anniversary of his death (1920) / edited by Katica Kulavkova. - Фусноти кон текстот. – Библиографија кон трудовите

ISBN 978-608-203-329-7

1. Ств. насл. на напор. насл. стр.

а) Цепенков, Марко, 1829–1920 – Фолклористичка дејност -- Собири б)
Македонци -- Народна култура -- Собири

COBISS.MK-ID 53897477