

# Културниот и етничкиот идентитет на егејските Македонци врз примери од македонскиот роман

Весна Кожинкова

д-р, СОУ Гимназија „Славчо Стојменски“ Штип, [v\\_kozinkova@yahoo.com](mailto:v_kozinkova@yahoo.com)

## Апстракт

**Апстракт:** Поставувањето на прашањето за идентитетот, неговото значење, употреба и разбирање секогаш се проследува со доза на ризик. Тоа е затоа што таа тема, речиси, редовно побудува некои слики од минатото проткаени со разгорување на националните, верските и идеолошките страсти кај луѓето. Во тој контекст Македонија е посебно место во таа Балканска мапа, место во коешто се вкрстуваат различни идентитети, се менуваат, модифицираат, се наметнуваат туѓите, но она што останува како реалност е дека борбата за македонскиот идентитет сè уште трае. Граѓанската војна во Грција, која се случува по завршувањето на Втората светска војна, со сета своја суровост најтрагично се одразува врз животот на Македонците кои во тоа време живеат во нејзиниот северен дел, дел кој по завршувањето на Балканските војни сосема неправедно ѝ припадна на Грција. Грчката власт применува методи кои го обезличуваат човекот, го отуѓуваат човекот од неговиот идентитет: етнички и културен. За потребите на овој труд, од примарна важност за идентитетот на Македонците од егејскиот дел на Македонија е да се согледаат сите аспекти на идентитетот. Тоа е затоа што процесот на пронаоѓање, потврда и зачувување на нивниот идентитет во суровите историски околности е нешто што се наметнува како суштинска потреба наметната од надвор, од суровиот монархофашистички режим кој го спроведува тогашната политика.

**Клучни зборови:** *идентитет, култура, име, јазик, фолклор*

Поставувањето на прашањето за идентитетот, неговото значење, употреба и разбирање секогаш се проследува со доза на ризик. Тоа е затоа што таа тема, речиси, редовно побудува некои слики од минатото проткаени со разгорување на националните, верските и идеолошките страсти кај луѓето. За Амин Малуф зборот идентитет е „лажен пријател“ затоа што сите мислиме дека знаеме што значи тој збор и секогаш имаме доверба во него. (Малуф, 2001,13) Историјата нас нè учи и ни докажува дека тоа посебно е вистинито за Балканот и неговите историски и политички премрежја низ коишто тој поминува во текот на својата историја. Она што загрижува е фактот дека тука, на Балканот, темата за идентитетот сè уште е тема која е вредносно негативно обоена. Не мораме да одиме далеку низ историјата за да го докажеме тоа. Сите случувања тука на Балканот се само потврда за сите филозофски, социолошки, антрополошки и психолошки теории за идентитетот. Во тој контекст Македонија е посебно место во таа Балканска мапа, место во коешто се вкрстуваат различни идентитети, се менуваат, модифицираат, се наметнуваат туѓите, но она што останува како реалност е дека борбата за македонскиот идентитет сè уште трае. Отворањето на прашањето за идентитетот, размислувањето за идентитетот воопшто, се случува кога доживувањето на единката за самата себе е загрошено. Во нормални околности доживувањето на идентитетот е некаде во позадината на свеста, тоа е нешто за што свесно не се размислува. Но, во моментот кога почнуваат да се отвораат прашања поврзани со сопственото доживување, тоа е сигурен знак за конфузија или криза на идентитетот. Ваквите дилеми можат да бидат поттикнати и предизвикани од некои лични фрустрации, но, неретко, поттикот за кризата на идентитетот доаѓа однадвор. Се работи за состојба во која поединците или општествата се наоѓаат во некаков „празен простор“ на социјални норми, а сè заедно доведува до засилена несигурност и неизвесност – констатира Крамариќ. (Крамариќ и Бановиќ-Марковска, 2012, 239). Желбата на одделни народи за доминација врз други, стремезот за наметнување на сопствената култура, јазик и вера е причина за создавање на криза на идентитетот која резултира со одредени активности кои треба да бидат во функција на потврдување на сопствениот идентитет. Во конкретниот случај проблемот на идентитетот на Македонците од Егејска Македонија е клучниот проблем поради кој се случува најмасовниот повоеан егзодус во Европа. Нашата генетска шифра како припадници на човечкиот род е единствена. Ние помеѓу милијарди луѓе се препознаваме по личниот отпечаток на прстот, потписот, единствениот изглед. Како општествени суштества ние сме како некои луѓе со кои живееме во исти општествени околности, а како биолошки суштества сме како сите луѓе кои живеат на целата планета. Тоа е затоа што човекот е комплексно суштество. Затоа и дефиницијата на идентитетот не може да биде монолитна, туку композитна затоа што и идентитетот по својата суштина е таков. Токму затоа, попрво треба да говориме за идентитет како концепт во кој се слеаат, спојуваат елементи со цел зачнување на нешто ново. Тој концепт би требало да ги содржи следните елементи: а) врзување на идентитетот на единката и групата; б) сфаќањето на идентитетот

како однос, релација со Другиот, односно Другите; в) историската природа, т.е. променливоста на идентитетот; г) релативноста на идентитетот во зависност од контекстот.

„Мојот идентитет е она поради кое не сум идентичен со ни едно друго лице“ – констатира Малуф. (Малуф, 2001: 14) Тука ја препознаваме дијалектичката природа на идентитетот затоа што тој идентификува и разликува. Една индивидуа е идентична во однос на други единки само доколку е различна од други единки. Идентитетот е производ на човековата историска пракса и тој, главно, се артикулира низ сложениот систем на човековите односи: интимни, економски, политички и културни. Кога тој се врзува за единката, зборуваме за личен или микроидентитет, а кога се врзува за групата, зборуваме за колективен или макроидентитет. Припадноста на единката кон одредена група е одредена од влијанието на Другиот. Идентитетот се отсликува како негатив врз оној на противникот – заклучува Малуф. Тоа значи дека клучно за артикулација на идентитетот е одвојувањето од Другиот. Другиот е неопходен, не само како елемент за контрастирање и одвојување, туку како елемент на конституирање и легитимирање. Само во односот со Другиот/Другите може да се дојде до свест за самиот себеси. Тоа се најпрво најблиските, оние со кои единката е во секојдневен непосреден контакт, оние кои имаат влијание таа, единката, да биде приклучена на групата, а потоа Другите се оние надворешните кои исклучуваат. Улогата е во рацете на Другиот/Другите, т.е. оние кои истовремено вклучуваат и исклучуваат. Идентитетот не е нешто непроменливо. Напротив, тој е променлив и зависен како од минатите случувања, така и од актуелните. Тој претставува „времена стабилизација на значењето“. (Крамариќ, 2012: 239) Не може да се говори за постојан идентитет, туку за негово постоење кое е подложено од различни причини на многу трансформации и промени. Неговата променливост е условена од историско-политичките промени затоа што секоја, па дури и најмала промена на некаков животен податок, може да внесе промени во значењето на идентитетот. Според Крамариќ тој е „(J)азичен опис, перформативна конструкција формирана во и низ дискурсот, а неговото значење се менува со оглед на промената на категориите време, место, околности“. (Крамариќ, 2012: 240) Тие околности можат да бидат многу различни, културно и историски специфични. Идентитетот има своја историска димензија. Преку категоријата на културно паметење тој се гради и потврдува низ историјата и како таков се пренесува. Како збир од повеќе елементи се афирмира како нешто сложено, но не трајно зададено, туку нешто што подлежи на постојани промени. Во таа смисла Малуф зборува за тој т.н. **вертикален идентитет**, идентитет кој во себе го носи сеќавањето оставено во наследство од предците, самоидентификацијата која се потпира исклучиво на принципот на потеклото. Во него е вткаена традицијата, верувањата, културата кои еден народ така љубоморно ги чува за да ги пренесе како такви непроменети на наредните генерации. Спротивставен на него, но во смисла на негово надополнување, а никако како негација, е **хоризонталниот идентитет**. Тоа е идентитетот кој се стекнува во современата епоха, оној којшто зависи од актуелниот контекст. Токму затоа гледаме дека идентитетот во себе вклучува повеќе елементи и меѓу тие елементи постои хиерархија. Кој од тие елементи е доминантен, зависи од актуелните општествени, политички, економски, културни и религиозни односи. Во одреден контекст кај единката како преовладувачки може да биде верскиот, во друг националниот итн.. Во секој случај како доминантен е оној елемент кој во конкретниот контекст е загрозен. Сето тоа е доволно добра причина за масакри, војни, убивања, прогонства. Сето тоа во името на потврда на сопствениот идентитет. Се губи чувството за границата меѓу легитимната потврда на идентитетот и одземањата на правата на другите. Почнува како една сосема легитимна аспирација, а завршува како воен инструмент. Преминот од едно во друго значење изгледа сосема природен, дури и незабележителен. Затоа Шелева ќе констатира: „(И)дентитетот е, всушност, последица на моќта: артикулацијата на себноста, но и самото востоличување на белегот (другоста), исто како и исцртувањето на границата и разграничувањето од другите – бездруго е показател (или доказ) на моќта“. (Шелева, 2005: 50) Токму поседувањето на моќ е закана дека произведувањето на идентитет може да настане преку насилството. Токму од тие причини Малуф разликува две сосема различни концепции на идентитетот: монолитен, прост и сложен идентитет. **Простиот идентитет** е сведен, редуциран на една „суштинска“ припадност која се издвојува како многу важна и како таква се апсолутизира. Најчесто се сведува на етничка, расна или верска припадност со која нејзиниот припадник се гордее. Според оваа концепција, некој може да биде или христијанин или муслиман, Македонец или Грк, белец или црнец. Не се признава ништо помеѓу и тоа се оквалификува како нешто „нечисто“. Единката која има ваков мешан идентитет, а ја прифаќа концепцијата на прост идентитет, најчесто е збунета и присилена да се определи за еден од двата идентитета кои ги носи со себе, а против другиот. Според оваа концепција идентитетот е чист, зададен со самото раѓање и како таков непроменлив. Ваквиот „племенски идентитет“ Малуф го нарекува погубен. Тој „(Г)и сместува луѓето во еден парцијален, секташки, нетолерантен, доминантен, а понекогаш дури и самоубиствен став и многу често ги преобразува во убијци, или приврзаници на убијците. Нивната визија за светот е искривена и

извртена“. (Малуф, 2001: 34) Во таа визија постојат само „наши“ и „ваши“ како две завојувани војски каде што „ние“ сме секогаш паметните, мудрите, а „тие“ лошите, варварите, штетниците“ кон кои не треба да се има милост и кои треба да бидат истребени. Граѓанската војна во Грција, која се случува по завршувањето на Втората светска војна, со сета своја суровост најтрагично се одразува врз животот на Македонците кои во тоа време живеат во нејзиниот северен дел, дел кој по завршувањето на Балканските војни сосема неправедно ѝ припадна на Грција. Во тие нечовечки историски околности тие ги доживуваат најтрагичните моменти во своите животи соочувајќи се со загрозување на елементарното човечко достоинство. Од страна на грчката власт, која своето најсурово лице го добива со диктатурата на Метаксас, се спроведуваат најсурови методи кои за крајна цел го имаат бришењето на македонскиот идентитет и инсталирање на сопствениот. Токму таа војна го покажува најелементарниот, најсуровиот облик на она што Малуф го именува како прост или монолитен идентитет. Романите, кои се апликативен материјал во разгледувањето на егејската тема видена низ модалитетите на домовноста, содржат примери во кои се препознава таквиот прост идентитет и тие примери најдобро покажуваат дека тој е погубен идентитет. Грчката власт со своите методи на владеење и асимилација се стреми кон една национална унификација која не препознава постоење на други идентитети. За неа и политиката која таа ја води сè она што не е грчко не е вредно да постои или кажано на друг начин сè што постои мора да стане грчко, или нема да постои. Во таа своја цел таа применува методи кои го обезличуваат човекот, го отуѓуваат човекот од неговиот идентитет: национален и пред сè човечки. Романот *Црно семе* од Ташко Георгиевски со својата тематика, ликови и настани, низ една реалистична постапка на раскажувањето во себе ја носи идејата, која е централна во сите романи кои ја третираат егејската тема, тоа е темата на потрагата, но и сочувувањето на идентитетот. Идентитетот во сите тие романи е главната вредност кон која се стремат сите ликови. Најпарадигмичен пример за вроденото и, пред сè, елементарно чувство на човекот е зачувување на својот идентитет, особено во услови кои го доведуваат во прашање, е ликот на Доне Совичанов. Неговата животна приказна е показател на најголемата вистина дека ниту едно насилство не може да го скрши човекот. На една страна е тој, а на другата неговите мачители. Тој на сите репресии одговара со една прстодушна логика на неук селанец во која се крие филозофијата на животот и на човековиот идентитет и човековото достоинство: „Ај потпиши дека си коњ кога не си коњ?“ (Георгиевски, 1982, 208)

Сосема спротивна концепција од оваа е концепцијата за **сложен идентитет**, т.е. идентитет кој признава постоење на повеќе елементи кои меѓусебно не се исклучуваат, туку, напротив, се надополнуваат. Сите тие елементи се рамноправни во рамките на еден единствен идентитет. Создаден од искуството, од сите животни избори, а не според крвта и потеклото, ваквиот сложен и разновиден идентитет се менува со текот на времето во зависност од сознанијата, духовниот развој, симпатии и антипатии. Границата меѓу „ние“ и „тие“ се релативизира. Постојат повеќе групи, повеќе „ние“ припадности, некои од „ние“ ни се духовно блиски, а некои не, исто како што и меѓу „тие“ можеме да најдаме слични и духовно блиски луѓе. Луѓето со мешани припадности, според оваа концепција, не се „нечисти“, „предавници“, не се носители на судири, омрази и војни, туку се мостови, врски меѓу различни, па дури и раскарани нации, вери и култури. Тоа значи дека културниот идентитет е граничен идентитет, тој е меѓу-идентитет, постојано вклетен меѓу потеклото, историјата, традицијата, од една страна, и проекцијата, од друга. Така, прашањето клучно за идентитетот: „Кој сум јас?“, нужно мора да се дополни со: „Што сакам да бидам?“ Тоа дополнување на прашањето клучно за одредување на идентитетот и негово потврдување е продуктивно и како крајна цел нема негација на идентитетот на единката, туку негово потврдување и збогатување. Тој во себе го носи минатото, но и иднината. Зависен е од актуелниот животен контекст на единката и прилагодлив кон новите животни околности. Овој труд ги разгледува сите модалитети на домовноста и домувањето кои протераните Македонци од своите вековни огништа ги искусуваат во своите прекинати животни биографии. Простиот, монолитниот идентитет за нив се покажува како погубен затоа што тие во услови на загрозувана егзистенција, во услови на најсурови методи за асимилација се принудени да ги напуштат своите домови, да заминат далеку и да ја почнат својата голгота на потрага на домот. Своите животни биографии тие ги продолжуваат насекаде низ светот. Таму во тие нови простори тие го бараат својот загубен дом, заедно со Другите и покрај Другите. Тие Други покрај нив не се афирмираат како туѓинци и како закана, туку како соседи, пријатели и духовно блиски луѓе. Дина Аспрова од романот *Снегот во Казабланка* од Кица Колбе, заминува во Европа во потрага по своите „роднини по дух“. Таа ги бара нив во замена на своите биолошки роднини распослани насекаде низ светот, сфаќајќи дека „роднинството“ не секогаш се определува според потеклото. Храпешко, ликот од истоимениот роман на современиот македонски раскажувач Ермис Лафазановски, е распнат помеѓу Истокот и Западот, меѓу „долу“ и „горе“ носејќи ги во себе истовремено и едното и другото и само во нивното заедништво ја препознава сопствената целост и сопствениот идентитет. Тој таков

сложен идентитет е креативен затоа што со себе ја носи и креативната концепција на сфаќањето на светот како дом.

Од досега кажаното сосема е јасна забелешката дадена погоре дека кога говориме за идентитетот, попрво говориме за еден концепт кој подразбира и вклучува во себе повеќе разновидности: личен и колективен идентитет, хоризонтален и вертикален, сложен и погубен. За потребите на овој труд, од примарна важност за идентитетот на Македонците од егејскиот дел на Македонија е да се согледаат сите аспекти на идентитетот. Тоа е затоа што процесот на пронаоѓање, потврда и зачувување на нивниот идентитет во суровите историски околности е нешто што се наметнува како суштинска потреба наметната од надвор, од суровиот монархофашистички режим кој го спроведува тогашната политика. Таа политика има за цел бришење на сè што е македонско: името, јазикот, обичаите, сè она што претставува идентификатор на нивниот идентитет, сè она што тој народ го има градено и вградувано во својот културен код со векови. Наместо тоа, таа политика ќе се обиде насила да го инсталира својот јазик, своите обичаи, свои имиња на луѓето и топонимите сметајќи дека на тој начин ќе ја наметне својата култура.

Во најопшта смисла на зборот културата може да се дефинира како човеков производ настанат во текот на историјата и создаван од низа претходни генерации, кој се усвојува и надградува со секое ново поколение. Таа е обележје на еден народ или на некоја општествена група по кое тој или таа се разликува од некој друг народ или друга општествена група. Така таа станува **амблем за едните, а стигма за другите**. Поимот **стигма** во културолошките проучувања поврзани со идентитетот и културата воопшто, го воведува Едвин Гофман. Употребата на овој поим кај него е поврзана со потребата да се означат обележјата врз основа на кои единките, но и општествените групи, меѓусебно се разликуваат. Тоа можат да бидат културни обележја како, на пр.: јазик, име, обичаи, начин на облекување или, пак, физички, на пр., боја на кожата. Зборот стигма со текот на времето добива различни значења. Во древна Грција, на пример, зборот стигма се однесува на секој телесен знак со кој една личност може да биде обележана. Тоа биле жигови нанесувани со вжештено железо за означување на нечиј социјален статус или заради некаков направен прекршок од морално правна природа. Во периодот на ширење на христијанството, овој збор добива две нови значења. Првото значење укажува на некакво **телесно унакажување** како последица на божја волја, а второто **промените на кожата** кај религиозните хистерици кои се јавуваат токму на оние места на кои се заковани клинците со кои Христос е распнат на крст. Современата употреба на поимот стигма е поблиска до нејзиното изворно, античко значење во тоа што се однесува на ситуацијата на обележаност без да инсистира на исклучиво телесна природа на нејзиното појавување. Од вака сфатените значења на поимот стигма може да се направи разлика меѓу три вида стигми: **телесни, карактерни и групни**. Кога зборуваме за културни идентификатори, од особено значење е третата група стигми бидејќи само тие дозволуваат создавање на **внатрегрупна сличност, т.е. меѓугрупна различност**. Гофман го анализира процесот на воспоставување на различности со помош на идентификаторите наведувајќи дека еден ист знак за членовите на една група може да претставува статусен симбол, додека за други членови кои не се припадници на таа група е знак со негативна конотација т.е. стигма. Идентификаторите претставуваат знаци, показатели на идентитетот на една заедница. Таа заедница може да биде еден народ како целина кој има свои културни обележја или, пак, може да биде дел од еден народ кој во определен историски момент под влијание на некои надворешни фактори може да доживее криза на својот идентитет. Ова особено се однесува на нашата проблематика со оглед на историските околности во кои се наоѓаат Македонците од еден географски простор. Токму заради зачувување или потврдување на нивниот идентитет, од особено значење се идентификаторите: име, јазик, обичаи, но, се разбира, бидејќи се наоѓаат пред опасноста од прогонување, од физичко напуштање на нивниот простор, на нивните куќи и имоти, како идентификатор кај нив се јавува и домот. Процесот на усвојување на културата е долг. Тој процес подразбира користење на придобивките и искуствата на претходните генерации во смисла на создавање на средства за живот и врз основа на така акумулираното искуство поттикнување на нови откритија. Понатаму, тој процес вклучува и дефинирање на симболите и значењата во смисла на прифатениот јазик на дадената култура со цел обезбедување на комуникација меѓу членовите на таа култура. И на крај, усвојувањето на културните вредности значи и дефинирање на систем од вредности и на посакуваниот тип на однесување. Тој процес се нарекува **енкултурација** и тој поим мора да се разликува од процесот на социјализација бидејќи вториот повеќе акцент става врз процесот на усвојување на општествените улоги и норми, а не на усвојување на културните вредности и значења. Токму **настанувањето и развојот на идентитетот е резултат на процесот на енкултурација**. Низ тој процес биолошката единка ја усвојува културата на општеството во кое е родена. За неа културата е универзум од значења и клуч за сфаќање и ориентација во објективно дадениот свет кој секоја единка го затекнува, одново го усвојува, го надградува и го остава на

наредните генерации. Така таа е алка во културната трансмисија помеѓу сите претходни и идни генерации.

**Јазикот** е еден од најважните културни идентификатори кој се усвојува во периодот на таа т.н. примарна енкултурација, кој со текот на времето станува еден од најважните идентификатори на идентитетот посебно во услови на загрозен идентитет. За единката јазикот не е само средство за комуникација, туку и е неопходен во обликувањето на сопственото, но и колективното доживување на припадноста кон одредена заедница. „Тоа што го говорам тој јазик, за мене создава врски со сите оние кои секојдневно го употребуваат“. тврди Малуф. (Малуф, 2001: 20) Со анектирање на егејскиот дел од Македонија кон Грција во 1913 година грчката држава почнува да спроведува политика на денационализација и асимилација што вклучува забрана за употреба на македонскиот јазик. Влијанието на таа политика најсуштествено се одразува на јазикот. Историските документи потврдуваат дека во 1913 година македонскиот јазик во овој дел од Македонија има статус на „најупотребуван јазик“, не само за македонското население, туку и за сите малцинства кои живеат покрај македонското население: Турци, Власи, Евреи, Роми итн.. Тие документи докажуваат дека македонскиот јазик на тие простори има историска традиција. Во тој период (1913-1923 г.) грчкиот јазик и покрај тоа што има статус на официјален јазик, сепак практиката покажува дека тој сè уште е јазик на малцинството. (Киселиновски, 1992: 44) Под влијание на репресивната асимилаторска политика во периодот по 1923 година состојбата со јазикот драстично се променува, така што македонскиот јазик се сведува на степен на „семеен јазик“ или „јазик на малцинството“, а грчкиот јазик стекнува статус на „најупотребуван јазик“. Во тој период и во периодот којшто следува, македонскиот јазик е забранет, омаловажуван, сметан за примитивен јазик недостоеен за еден културен и цивилизиран граѓанин. Тој е забрануван во секојдневната комуникација меѓу членовите на семејството, меѓу селаните, на свадби, седенки или погребни ритуали. Прекршувањето на забраните повлекува строги казни кои се состојат од морално и физичко малтертирање што енезамисливо за цивилизираниот свет. Разни националистички банди крстосуваат и пустошат по македонските села со закани упатени до населението дека ако сакаат да го видат утрешниот ден, треба да зборуваат само грчки.

Најсуровиот атак врз македонскиот јазик е воедувањето на личната диктатура на генералот Јоанис Метаксас. Подемот на „Третата грчка цивилизација“ (по античката и византиската) Метаксас го започнува со палењето на книгите на античките великани и најстрога забрана на македонскиот јазик. Посочувајќи дека јазикот е еден од основните и најважни идентификатори на една нација, Метаксас ја забранува неговата употреба во сите видови комуникација, вклучувајќи ја и семејната. Сведоштвата на прогонетите говорат за следење и шпионирање на семејствата во нивната семејна комуникација ноќе кога вооружени полицајци имаат задача тајно да прислушкуваат на прозорците на Македонците. Казните за прекршителите се ригорозни: парични казни, триење на јазикот со лута пиперка, принудно јадење на солена риба, принудно пиење рицинус, кубење на мустаци, тепања итн.. (Киселиновски, 1992: 46) Отворени се училишта во кои малите Македончиња го изучуваат грчкиот јазик, а за возрасните се организирани вечерни училишта во кои тие требало да го изучат грчкиот јазик. Секој облик на негрчко политичко и национално чувство треба да биде искоренет. Македонските деца се подложени на специјална наставна програма за совладување на грчкиот јазик преку песни и играње како еден од најдобрите и најнесвесните начини за совладување на друг јазик. Меѓутоа, и покрај репресиите на кои се подложени, Македонците и понатаму го користат јазикот бидејќи тоа е еден од знаците дека тие сè уште постојат како нација и покрај суровите казни. За тоа сведочи и едно искажување: „Да во школото учевме грчки, а само дома зборувавме македонски. И доаѓаа многу пати овие полицајци. Во селото имаше полициски час. Тие одеа по куќите и ноќно време слушаа под пенцетеро. (Стојановиќ-Лафазановска и Лафазановски, 2002, 54) Отпорот кон забраната на јазикот е силен. Освен со негова употреба барем во секојдневната комуникација, во тој период е издадена и една книга под наслов *Забранетиот јазик*. Во неа, според сведочењата, нема никакви коментари, само е запишана состојбата на народот откако Македонија е поделена од 1912 година: „Сето тоа го пишуваат и за јазикот како беше забранет, како беше првиот буквар, потоа како ни беше по селата и за сите Организации, само без коментар“. (цитирано според: Стојановиќ-Лафазановска и Лафазановски, 2002: 60) Меѓутоа, македонската национална свест, свеста за постоење на сопствена нација со свој посебен јазик постои кај народот.

Романот *Граница* на Иван Чаповски ја следи темата на едно трескавично враќање/невраќање на родната грутка во кое навирањето на спомените е, речиси, неконтролирано. Токму заради тоа во романот се прекршуваат два временски плана: сегашноста наспроти минатото. Секој, па дури и навидум безначаен детаљ од сегашноста е причина за цела река од спомени и слики од детството. Всушност, минатото и сегашноста во романот се испреплетуваат, се стопуваат во една целина што создава слика на една траума што трае и веројатно вечно ќе трае. Настаните во романот се предаваат

преку текот на свеста на главниот лик Димитар Мегленовски. Со ваквата модерна раскажувачка постапка се обезбедува продор во психолошката состојба на главниот лик и неговото доживување на прогонството што и по триесет години сè уште трае. Во една од многуте слики на репресиите и малтретирањата на Македонците е сликата за забраната за употреба на јазикот и систематската и педантна активност од страна грчките претставници на власта за проверка на почитувањето на забраната. Мислите Димитар Мегленовски, главниот лик од романот, го враќаат во 1935 година кога тој заедно со татко му Јасен Мегленовски и тетин му Апостол гласно разговараат на македонски јазик без да заблежат дека во грмушката ги демне полицаецот. На тивката забелешка на Јасен Мегленовски упатена до старецот Апостол: „Тетин Апостол, полицаец. Не лафи на нашиот јазик“, старецот уште погласно одговора: „Една скапана држава што е на нозе дваесет години да ни го забранува јазикот! Петстотини години бевме под Турците и пак пиштол носевме и јазикот наш го зборувавме!“ (Чаповски, 1982, 92)

**Името** е вториот важен идентификатор на идентитетот на Македонците од Егејска Македонија. Кога се обидовме да го дефинираме поимот идентитет, рековме дека прашањата поврзани со идентитетот се поставуваат во т.н. времиња на криза, т.е. кога се јавува криза на идентитетот. Тоа се времиња кога неизбежно единката си го поставува прашањето: Кој сум јас? Ако тоа прашање е поставено од Другиот, тогаш најчестиот одговор ќе биде соопштувањето на сопственото име. Именувањето, всушност, претставува превод на нечиј идентитет или идентитети со помош на одреден јазичен ангажман, т.е. се пропишува место од кое лицето ќе се одзива во иднина. Или како што ќе забележи Крамарик: „Во самиот чин на именувањето е содржана врската меѓу оној кој именува/именувачот и оној кој се именува/именуваниот, но исто така, се изразува и однос кон сродството, културата и историјата, при што во секој чин на именување се воведува и етичко-политичка релација“. (Крамарик, 2012: 241) Самиот чин на именување е дел од процесот на прифаќање на индивидуата или групата кон некоја заедница, но истовремено и таквиот чин на именување може да биде причина за нејзина екскомуникација. Така името станува бреме или олеснителна околност за неговиот носител. На македонскиот народ од Егејска Македонија во текот на целата прва половина од 19 век, а и денес, освен што им е оспорувана употребата на јазикот, оспорувано им е и правото да се нарекуваат Македонци. Македонското име е забрането и Македонците се именуваат како Бугари, Славомакедонци, Срби или едноставно тукашни (ендопии). Истовремено сите Македонци се должни своите презимиња да ги прилагодат кон обликот на грчките презимиња, т.е. секое македонско презиме треба задолжително да завршува на една од наставките: -ос, -ес, -пулос. Се случува она што е погубно за идентитетот на нацијата – **одделување од сопственото име**. Во поглед на таквата можност Крамарик во споменатиот текст ја дава премисата дека губењето на името е еднакво на губењето на животот. Значи дека чинот на именување и чување на името е егзистенцијално поврзан со животот на индивидуата или заедницата. Спротивниот случај, губењето на името, значи одделување од сите историски, роднински и причински врски напластени во името, значи откажување од цела низа на идентитетски категории и преземање нови, т.е. преземање на нов идентитет. Тоа така го чувствува и Данило Лагунски од романот *Црноборје* од современиот македонски раскажувач Петар Ширилов кога не се одзива на името Данилис Лагунис со образложение: „Во книгите на отец Пелагонит така ме запишале, јас не опуштам некој да ѝ краде од името. Името и човекот се исто господине“. (Ширилов, 1972: 21) Сето тоа во случајот со Македонија во нејзиниот егејски дел е условено со една политичка акција овозможена со поделбата на Македонија. Тоа произлегува и е производ на погледите на Другиот, т.е. Грција, нејзината политичка програма за асимилација на македонскиот народ, нејзината проекција за тоа како тоа може да се постигне. Чинот на насилство во случајот е неизбежен. Особено силни слики на насилство со цел бришење на идентитетот има во романот *Црно семе*. Токму во конкретниот случај за важноста на името и именувањето ќе наведеме еден фрагмент од романот во кој јасно се гледа наметнатото име, т.е. новиот идентитет кој Другиот му го припишува на Доне. Раскажувачот во романот ликот го именува како Доне Совичанов, но самиот Доне во комуникацијата со грчките офицери е принуден да го користи наметнатото име: „Како се викаш“? Доне застана мирно и извика: „Андонис Совичанис, господине капетане!“ „Од каде си“? „Од Саракиново, воденска околија, господине капетане!“ Капетанот му намигна на еден од левата страна, па додека зборуваше: „Од она бандитско легало“ и една палка го тресна по главата, ама не милувачки, а капетанот продолжуваше: „од она бугарско легало!“ „Не господине, нашето село не е бугарско. Ние сме *ендопи*, господине Македонци!“ „Сите вие сте комунисти, зошто не признаваш?“ (ГеоргиевскиБ, 1982: 183, курзивот е мој) Зборовите во курзив покажуваат колку наметнати идентитети му се припишуваат на еден обичен македонски селанец: неговото име, наметнатото име, именување на национална припадност сè до одредена политичка определба.

Систематското уништување на македонскиот идентитет се гледа и врз примерот со односот на грчките власти кон **црквите**. Црквите, како места каде се институционализира и практикува религијата истовремено, барем во македонскиот случај, се и духовни светилишта, т.е. места каде што во времето на средновековието се шири писменоста. Поради тоа, тие се мета на грчката асимилаторска и денационализаторска политика бидејќи тие се **сведоштво за историскиот и идентитетскиот континуитет на македонскиот народ** на споменатите простори. Нивната активност се состои во преименување на македонските цркви, бришење на сите средновековни старословенски и црковнословенски натписи и уништување на сите пронајдени книги. Меѓутоа, „(Р)елигијата е духовно засолниште и засолниште на идентитетот“. (Малуф, 2001: 90). Во неа и во црквите каде таа се остварува и каде луѓето имаат физички контакт со неа обесправениот и репресиран народ наоѓа едно од најсилните упоришта на своето постоење. Уништувањето на црквите, нивната елинизација кај тој народ има спротивен ефект затоа што придонесува да се постигне основната функција на една религија – духовната. Бришењето на физичките обележја како краен резултат има експанзија на духовните. Секој уништен молитвеник на земјата значи нов и уште посилен молитвеник во свеста на луѓето. Тој дава една нова сила непозната дотогаш, сила и по цена на животот да се брани она што е свето. Секое ново влегување во црква Димитар Мегленовски од романот *Граница* го потсетува и ја отвора траумата од детството кога во селската црква Грците им ги ископуваат очите на светците од фреските. Сè уште е силен неговиот крик упатен до селаните: „Зарем нашите икони без очи? Да, вашите икони без очи се! го прекоруваше Димитар народот Зошто го пуштивте поганот да ги испогани! Што го пуштивте тој црн враг да влезе во нашата мила црква? Дојде од Африка и пред очи ни влезе и им го зеде виделото на иконите Не велете дека не сте можеле да ги браните Рака на срце: Германците беа силни, ама не им ги вадеа очите на иконите, туку само на живите луѓе, тие свети очи останаа без светло заради црните од Африка, тие што не веруваа во нашиот господ!“ (Чаповски, 1982: 113)

Во културното наследство на Македонците од егејскиот дел на Македонија мошне важно место и воедно идентификатор на нивниот идентитет е **фолклорот**. Фолклористичките проучувања поврзани со овој географски простор кажуваат на една негова разноликост која во себе вклучува: народна литература, обичаи, верувања, суеверија, облека, накити и др. Според Пенушлиски, тоа творештво по својот карактер, тематски преокупации и уметничка вредност е, речиси, еднакво или слично со она од другите краишта на Македонија. Разликите и специфичностите се последица на „(Р)азличните животни услови и на заедничкото живеење со други народи во исти средини (Турци, Грци, Бугари, Срби, Албанци)“. (Пенушлиски, 1992: 90) Првите собрани и публикувани народни умотворби за време на Преродбата се од територијата Егејска Македонија. Тие народни умотворби се публикуваат во Зборникот на Стефан Верковиќ *Народне песни Македонски Бугара* објавен во 1860 година во Белград. Во него Верковиќ запишува 235 песни од прочуената народна пејачка Дафина од с.Просеник кај Серес. Овој Зборник е објавен само една година пред Зборникот на Миладиновци во кој, исто така, има голем број публикувани песни од тој дел на Македонија. Тие песни ги собира лично Димитрија Миладинов за време на своето учителствување во Кукуш 1857-1859 година. И во двата зборника се забележува дека се публикувани поетски текстови. Веројатно заради тоа Пенушлиски констатира дека од целокупното книжевно творештво токму народната поезија со сите свои жанровски разновидности одигрува значајна улога во културното издигање и националното сознание на нашиот поробен народ. Освен народната поезија, и народната проза претставена преку приказните и кратките жанрови има огромна улога и значење во културното афирмирање и зачувување на националниот идентитет. И покрај фактот дека **првите објавени народни песни се од егејскиот дел на Македонија** сепак, освен печатењето на една збирка на народни умотворби на Андре Мазон објавена во Париз 1923 година, нема некое друго посериозно објавување на народни умотворби. Состојбата не се променува и по завршувањето на Граѓанската војна во Грција кога илјадници Македонци мораат да ги напуштат своите домови поради немилосрдноста на грчкиот геноцид и да побараат засолниште во други земји: Македонија, европските социјалистички земји, па дури и во прекуморските – САД, Канада и Австралија. Македонските бегалци во Романија во 1951 година во Букурешт ја печатат малата збирка *Македонски народни песни*.

#### Користена литература:

1. Бановиќ-Марковска, Ангелина и Крамариќ, Златко: *Политика. Култура. Идентитет(интеркултурален дијалог)*, Скопје, Магор, 2012.
2. Георгиевски, Ташко: *Црно семе во: Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982.
3. Каракасиду, Анастасија: *Полиња жито, ридишта крв*, Скопје, Магор, 2002.

4. Каракасиду, Анастасија: *Трансформирање на идентитетот, создавање на свеста: принуда и хомогеност во Северозападна Грција*, во: *Македонското прашање: култура, историографија, политика*, Скопје, Евро Балкан Прес, 2003.
5. Колбе, Кица: *Снегот во Казабланка*, Битола, Микена, 2008.
6. Крамарик, Златко: *Идентитет, текст, нација*, Скопје, Табернакул, 2010.
7. Малуф, Амин: *Погубни идентитети*, Скопје, Матица Македонска, 2001.
8. Мицов-Влахов, Стефан: *Филозофскиот клуч за македонскиот идентитет*, Матица Македонска, Скопје, 2008.
9. Мојсова-Чепишевска, Весна: *Дали Косово и Метохија постаје имагинарна отаџбина*, во: *Свеске*, Панчево, децембар 2009, год. 19, бр. 94, 111-117.
10. Мол, Нора: *Сликите за „Другиот“: Имагологија и интеркултурни студии*, во: *Компаративна книжевност*, Скопје, Магор, 2006.
11. Стојановиќ-Лафазановска, Лидија и Лафазановски, Ермис: *Егзодусот на Македонците од Грција: женски стории за Втората светска војна и нивниот егзодус*, Скопје, Институт Евро Балкан, 2002.
12. Стојковиќ, Бранимир: *Идентитетот како детерминанта на културните права*, во: *Културен идентитет – разлика во себе*, Скопје, Темплум, 2002.
13. Шелева, Елизабета: *Дом/идентитет*, Скопје, Магор, 2005.
14. Ширилов, Петар: *Плачат оние планини за мене*, Скопје, Култура, 1986.

<https://core.ac.uk/display/340055927>