



**УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“  
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ  
„БЛАЖЕ КОНЕСКИ“ – СКОПЈЕ**

**- ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА -**

**ЕГЕЈСКАТА ТЕМА ВО СОВРЕМЕНАТА МАКЕДОНСКА ПРОЗА  
НИЗ МОДАЛИТЕТИТЕ НА ДОМОВНОСТА**

Ментор:

проф. д-р Весна Мојсова-Чепишевска

Кандидат:

м-р Весна Кожинкова

Скопје, 2015 година

## СОДРЖИНА

1. ВОВЕД .....	4
2. ПРОГОНОТ НА МАКЕДОНЦИТЕ ОД ЕГЕЈСКА МАКЕДОНИЈА (1923-1949) .....	19
3. ПОСТКОЛОНИЈАЛНА КРИТИКА .....	37
3.1. Поим и карактеристики .....	37
3.2. Балканскиот хронотоп во постколонијалната критика .....	41
3.2.1. Концептите - лиминалност, хибридноста и мимикрија .....	45
3.2.2. Постколонијалната критика за/во Македонија.....	49
4. ИМАГОЛОГИЈА/ХЕТЕРОЛОГИЈА .....	53
4.1. Сликата на Другиот .....	55
4.2. Стереотипи .....	57
4.3. Стереотипите за Македонците од егејскиот дел на Македонија.....	60
4.4. Друг/Другост .....	64
5. ИДЕНТИТЕТ .....	72
5.1. Културните идентификатори на идентитетот кај Македонците од егејскиот дел на Македонија .....	79
5.2. Домот како идентификатор на идентитетот .....	89
6. ОБЕЗДОМУВАЊЕ .....	94
6.1. Физичко обездомување .....	96
6.2. Ментално (лично) обездомување .....	100
6.3. Бегство .....	107
7. ВДОМУВАЊЕ .....	115
7.1. Физичка татковина → Ментална татковина.....	116
7.2. Туѓи меѓу своите .....	126
7.3. Тага.....	129
7.4. Женски : Машки приказни за вдомувањето .....	133
7.4.1. Женски приказни .....	134
7.4.2. Машки приказни .....	137
8. ВРАЌАЊЕ .....	140
8.1. Освојување на физичките белези на <i>дома</i> .....	141
8.2. Средби.....	150
8.3. Траума .....	154

9.СВЕТОТ КАКО ДОМ.....	161
9.1. Граѓани на светот.....	166
9.2. Уметноста како Дом .....	186
9.3. Љубовта како Дом.....	193
10. ОД ДОМОТ КАКО СВЕТ ДО СВЕТОТ КАКО ДОМ.....	198
КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА.....	204

## 1. ВОВЕД

Македонската литература е литература со специфичен развој. Тој развој во голема мера е условен од специфичните и поинакви општествено-политички околности во кои живеела Македонија во минатото. Македонската критичка и теориска мисла посветила многу простор и време на анализата на тој развој.<sup>1</sup> Тие забелешки, главно, се движат во насока за определување на карактерот на тој развој, т.е. дали се работи за литература со прекинат континуитет (т.н. забавен развој) или, пак, за литература со тенденција на вклучување во општите европски и светски текови (т.н. забрзан развој). Кое мислење и да се земе во предвид едно е јасно, македонската литература е посебна и според развојот и според тематската преокупираност на писателите.

Ако се погледне макар и површно врз тековите на современата македонска литература, лесно ќе се забележи дека таа според тематските и стилските особености го покажува колебањето меѓу оние два добро познати става за литературата: дали таа треба да биде само „убава“ или и „полезна“. Со други зборови, тоа се колебањата и полемиката кои се воделе долги години и во македонската литература. Во македонската теориска и критичка мисла добро е позната полемиката меѓу Митрев и Солев за тоа каква треба да биде литературата. Од една страна, е ставот дека литературата има само една задача, а таа е таа биде гласноговорник на времето. Тоа е ставот за таа т.н. ангажирана литература за која своевремено се залагаше и Сартр. Второто гледиште или тоа т.н. ларпурлартистичко, е дека задачата на литературата е да биде само убава, дека нејзин врховен принцип треба да биде и остане убавото како цел за себеси.

Македонската литература ги прележува сите тие „детски болести“. Примарна цел на овој труд е да проучи цел еден тематски комплекс во македонската современа литература. Тој комплекс, таа целина, се однесува на еден тематски круг кој различно е третиран во теориската и критичка мисла, но препознатлив е како *egeјска тема*. Со оглед

---

<sup>1</sup>Petkovska, Nada: *Postmodernism in Macedonian Literature* во: *Postmodernism in Literature and Culture of Central and Eastern Europe*, Katowice, 1996, 202.

што тој и стилски и тематски ѝ припаѓа на современата македонска литература, чувствуваме потреба накратко да ги изложиме патеките по кои таа се развива.

## 1.2.

Првите издадени романи веднаш по ослободувањето покажуваат голем степен на ангажираност<sup>2</sup>. Меѓутоа, појавата на *Две Марији* на С. Јаневски јасно го поместува курсот на писателскиот интерес кон други води и со поинакви и тематски и стилски преокупации. На таков начин, македонскиот роман од првата фаза, од таа елементарна романескна артикулација<sup>3</sup>, навлегува во втората модерна фаза.

Правејќи анализа на романите од тој прв период,<sup>4</sup> Старделов препознава три фази: фолклорно-етнографска, романтичарска и реалистична со повеќе препознатливи варијанти.<sup>5</sup> Тие повеќе „назначуваат отколку што објавуваат“<sup>6</sup> со силно нагласена свест за нивната структура за сметка на свеста за нивната уметничка функционалност и уште помалку за жанровската разновидност. Единствено по што можат да се поврзат е нивната типолошка сродност во поглед на користењето на наративната шема на народното предание.

Во овие романи Вецко Домазетовски препознава „стандардна постапка, прифаќање на искуствата од дедуктивниот роман на XIX век, тенденција кон социјалистички реализам (*Село зад седумте јасени*) и варијанта на класично-реалистичкиот роман (*Арамиско гнездо*), со подваријантите на битов реализам (*Крпен живот*) и регионализам (*Побратими*).<sup>7</sup> Во сите варијанти е добро препознатлива матрицата на реализмот кој се стреми кон максимум веродостојност. Па, за таа цел кај нив посебен акцент е ставен на настанот, на акцијата, а помалку на детаљот и индивидуалното. Според типологијата на Гајо Пелеш<sup>8</sup> и Александар Спасов<sup>9</sup> тие припаѓаат на т.н. макрокосмичка проза според нивната ориентираност кон надвор, кон колективното егзистирање. Во нив

---

<sup>2</sup> С.Јаневски: *Село зад седумте јасени*, С.Попов: *Крпен живот*, Ѓ.Абаџиев: *Солунските атентатори*.

<sup>3</sup> Георгиевски, Христо: *Македонскиот роман 1952-2000*, Матица Македонска, Скопје, 2002, 29.

<sup>4</sup> 1952-1959 (заб.моја).

<sup>5</sup> Stardelov, Georgi: *Posleratni makedonski prozaisti*, Skopje, Kočo Racin, 1960.

<sup>6</sup> Георгиевски, Христо: *Македонскиот роман 1952-1982*, Скопје, Мисла, 1983, 33.

<sup>7</sup> Домазетовски, Вецко: *Структурата на македонскиот роман*, Скопје, Наша книга, 1980, 22.

<sup>8</sup> Peleš, Gajo: *Poetika suvremenog jugoslovenskog romana*, Zagreb, 1966.

<sup>9</sup> Спасов, Александар: *Размислување за едно можно типолошко определување на македонскиот роман*, во: *Избор*, Скопје, Македонска книга, 1986, 61.

Венко Андоновски препознава хипотактички модел на нарација<sup>10</sup> со доминација на апсихолошки наративен исказ.

### 1.3.

Поделбата на македонскиот повоен роман на две фази е поделба, главно, според стилските, но и според тематските преокупации. Ако темите од првата фаза се земени од актуелната реалност на обнова и изградба на татковината и од фолклорната матрица, во втората фаза писателите ќе бараат и освојуваат нови тематски простори. Се напуштаат дотогашните творечки принципи кои во едни поинакви околности и поинакви сфаќања за литературата се објавуваат како надминати. Тоа е затоа што писателите веќе си имаат поставени едни посериозни и посложени задачи кои неминовно доведуваат до еден сеопфатен подем на романот. Освен промени во тематските преокупации, се случува и промена во неговата структура. Интересот од надворешната, речиси, фолклорна слика на селото ќе се сврти кон внатрешното, дури и поетско доживување. Поместувањето од макрокосмосот кон микрокосмосот е очигледно. Променетиот однос кон стварноста условува промена во композицијата и мотивациските системи. Сето тоа доведува до едно понатамошно расчленување на романот: и структурно и тематско.

Ваквите промени во тој период се определуваат како екстремни. Се создава една клима на конфронтација<sup>11</sup> на старите и новите сфаќања за литературата, а со тоа и за романот. Таа конфронтација се одвива на страниците на двете, во тоа време, веќе реномирани книжевни списанија *Современост* и *Разгледи*. Главни протагонисти се нивните главни уредници Димитар Митрев и Димитар Солев. Тоа е конфронтацијата реализам-модернизам или етика-естетика. На една страна е цврстиот став на Митрев дека македонскиот роман треба да остане на линијата на *Село зад седумте јасени*, а писателот „инженер на душата“ да третира чисто „социјалистички теми“. На другата страна е Солев со сосема спротивставени сфаќања. Неговиот став е дека литературата не треба да биде само фактографска слика на стварноста, туку анализирана и доживеана. Ликовите не треба да бидат само продолжена рака на некаква идеологија, туку ликови со богат внатрешен живот. Иако критиката го определува Митрев како потемелен во своето критичко

---

<sup>10</sup>Андоновски, Венко: *Структура на македонскиот реалистичен роман*, Скопје, Детска радост, 1997, 335.

<sup>11</sup>Друговац, Миодраг: *Историја на македонската книжевност XX век*, Скопје, Мисла, 1990, 329.

определување без да испушти ниту еден момент од креативниот чин, а Солев без свои истомисленици кои би го бранеле модернизмот, сепак, таа конфронтација завршува во корист на модернизмот. Барем ние, од денешна дистанца, тоа би можеле да го потврдиме. Значаен момент од таа полемика е излегувањето на романот на Солев *Зора зад аголот* (1984) кој во македонската литература има огромно значење затоа што тој во пракса го промовира тој „нов“ роман. Всушност, тој беше практична промоција на ставовите на Солев за литературата кои тој теориски ги образложува во полемиката.

Откако ја проследивме книжевната, но и политичката клима во процесот на создавање на македонскиот модерен роман, да се вратиме повторно на тенденциите на неговото развивање. Споменавме дека промената на писателскиот однос кон стварноста создава услови за појава на различни тенденции во структурата на модерниот роман, т.е. негово типолошко расчленување од поетолошки, но и од тематски аспект. Во македонската критичка и теориска мисла забележливи се напорите да се направи една таква типологија која би ги зела во предвид и структурните карактеристики, но и тематската разновидност. За илустрација ќе земеме неколку од нив.

Христо Георгиевски ги препознава следниве структурни типови:

1. Елементарна романескна артикулација: *Село зад седумте јасени* – С. Јаневски, *Крпен живот* – С. Попов, *Побратими* – Ј. Леов, *Солунските атентатори* – Ѓ. Абациев;
2. Асоцијативно-метафорички роман: *Две Марији*, *И бол и бес*, *Стебла* - С. Јаневски, *Она што беше небо*, - В. Малески, *Пустина* – Ѓ. Абациев, *Кратката пролет на Моно Самоников* – Д. Солев, *Ветрови* – Б. Иванов, *Скали* – Б. Пендовски, *Миладин од Кина* – Б. Павловски;
3. Критичко-реалистички роман: *Виор* – Ј. Леов, *Црно семе*, *Сидови*, *Рамна земја* – Т. Георгиевски, *Заветрина спроти виулицата* – П. Ширилов, *Разбој*– В. Малески, *Простум* – К. Чашуле, *Потомците на кат* – М. Фотев, *Белата долина* – С. Дракул, *Леонда трча окрвавен* - С. Ивановски, *Свето проклето* - Ј. Стрезовски и др.

4. Фантастично-митски роман: *Вкусот на праските* – В. Урошевиќ, *Тердоглави* – С. Јаневски, *Големата вода* – Ж. Чинго, *Кула на ридот* – М. Маџунков;
5. Сатирично-параболичен роман: *Свадбата на Мара* – В. Костов, *Семејна фреска* – З. Ковачевски

Оваа поделба на македонскиот модерен роман одговара и се однесува на македонскиот книжевен амбиент до 2000 година.

Миодраг Друговац во својата *Историја на македонската книжевност на XX век* опфаќа период до крајот на '80 год. Сфаќајќи го поимот „модерна книжевност“ како метафора на Новото, го дефинира како „синоним на книжевноста на модерниот творечки сензибилитет, еластична рамка во која се препознава една стилски хетерогена и меѓусебно проникнувачка хиерархија на поетики, меѓу кои има и такви чиешто автохтонизирање сè уште не е завршено“. (Друговац, 1990: 349) Конфронтацијата, низ која се „роди“ модерната книжевност, ги постави прашањата за преобразувањата и обновата на реализмот. Во процесот на распаѓање и раслојување се регенерира реалистичката естетика пред која се исправуваат многу задачи. Се случува еден процес на модернизирање на реализмот кој целосно одговара на новите книжевни погледи ослободени од стандарди и клишеа. Поради ваквите гледишта, Друговац под поимот модернизам ги покрива сите варијанти низ кои се појавува обновениот и регенериран реализам: психолошки, лирски, интегрален, митски и магиски, критички, фантастичен и документарен.

Секоја поделба и класификација е условна. Условноста произлегува од фактот што, речиси, е невозможно да се говори за структурни и поетолошки карактеристики од чист вид. Во тоа е и големината на творечкиот гениј во неговата неповторливост и во неможноста тој да се смести во рамките на некакви утврдени канони.

#### 1.4.

Во својата аналитичко-критичка опсервација на состојбите на македонскиот роман, Друговац ги препознаваа и т.н. нови тенденции потпрени, главно, врз теоријата на деконструкција и со нагласена фрагментарност, препознавајќи ги во нив аспектите на постмодернистичката поетика.



Појавата на првиот постмодернистички роман во македонската литература треба да се бара во далечната 1965 година. Тоа е романот на Влада Урошевиќ *Вкусот на праските* во кој критиката ја препознава првата ластовичка на постмодерната<sup>12</sup>. Таа иновативност, која своевременно ја препозна Друговац, се состои во создавање на дела преку дотогаш непознати техники како што се: цитатност, пастиш, компилација со евидентна присутност на гротеската, алегоријата и иронијата. Постмодернистичкиот дискурс особено станува актуелен и препознатлив за последните децении на XX век, а таа состојба се наметнува како актуелна и во современите книжевни текови. Во негови рамки се појавија и се појавуваат различни тенденции: фолклорниот образец (карактеристичен и препознатлив во таа т.н. типично чинговска карактеризација на ликовите и која се идентификува како блиска до усниот образец) и Борхесовата поетика која се актуелизирала поради исклучително големото влијание кое го има Борхес за појавата на постмодернизмот и биографската фикција.

Биографската фикција се создава како посебна тенденција во рамките на развитокот на македонскиот постмодернистички роман како резултат на сè понагласениот интерес на писателите да ги реконструираат биографиите на некои познати личности од светското книжевно, но и културно наследство, со примена на поетолошките карактеристики препознатливи за постмодернистичкиот дискурс.

### 1.5.

Досегашните согледби за развојот на современиот македонски роман се однесуваа, главно, врз структурен и поетолошки принцип. Сите претходно споменати поделби и типологии, главно, тргнуваат од различниот приод на писателите во прецепцијата на стварноста, различниот пристап во структурирањето на ликот како и од различните начини на обликување на книжевното дело. Она што останува занемарено и недоречено е тематската определба на писателите. Ако се направи една опсервација врз нивните тематски преокупации, се забележува една тематска разновидност. Таа разновидност може да биде присутна во рамките на еден ист автор, но она што е посебно интересно е фактот што во македонскиот книжевен амбиент постојат писатели кои целосно ѝ припаѓаат на една иста тема. Целокупноста на нивното книжевно дело се манифестира на начин што тие не само

---

<sup>12</sup>Андоновки, Венко: *Постмодерни праски*, во: *Стожер*, Скопје, јули-август, 1988, бр. 23-24.

што ја третираат таа иста тема во сите свои дела, туку во нив се провлекуваат исти ликови или барем некои нив. На таков начин се создава впечаток за една иста приказна која се појавува во повеќе делови во еден подолг период.

Такви примери во нашата литература има повеќе. Но, во интерес на проблематиката, која овој труд си ја постави уште на почетокот, ние би го спомнале книжевното творештво на Ташко Георгиевски, Петар Ширилов и Иван Чаповски. Сите тие имаат една иста тема, една, би се рекло, рак-рана во нивното книжевно дело – а тоа е темата за прогонот на Македонците од егејскиот дел на Македонија во далечната 1947 година. Тамата кај нив не е само книжевна. Таа е длабоко човечка. Тоа е приказна на децата истерани од родното огниште и разнесени насекаде низ светот. Станува збор за една литература претходно длабоко доживеана, одболувана, но никогаш непреболена. Писателите, кои ја третираат оваа тема, не се само писатели. Тие се сведоци, обвинители и судии на едно време - невреме во кое насила било прекинато нивното детство и започнала нивната голгота.

Македонската книжевна критика го следи појавувањето, растењето и збогатувањето на оваа тема. Иако се чини дека тоа отпрвин се случува мошне претпазливо, на моменти дури и политички мотивирано, сепак, оваа тема полека, но сигурно, се наметнува како еден многу значаен топос во македонската литература. Во продолжение на трудов прво ќе ја согледаме состојбата, местото и улогата на темата за прогонот на Македонците од егејскиот дел на Македонија во македонската книжевна критика.

#### 1.6.

Македонската книжевна критика малку ја третираше оваа тема, барем кога се мисли на текстови напишани и посветени само на неа. Но, тоа не значи дека темата не е разгледувана и анализирана. Она што може да се најде во македонската критичка и теориска мисла се критичките согледби напишани по повод излегувањето на некои од романите на писателите кои ја третираат темата. Таму, во рамките на тие размислувања ние имаме можност одблизу да се запознаеме со ставот и размислувањето на критичарот не само за делото, ами она што е уште поважно, преку тие текстови ние ја ситуираме темата во рамките на современата проза.

Терминолошката определба на темата е нешто што се создавало постепено. Димитар Солев излегувањето на збирката раскази на Ташко Георгиевски *Ние зад насипот* (1957) тематски најавува како откривање на „еден подруг свет, еден понов животен момент, еден свој свет, доаѓа со ново име“.<sup>13</sup> Во тој „подруг свет“ Солев го препознава оној „(В)натрешен императив, тој внатрешен товар на доживеаното... (...) ... не само како пиктурална фактографија, туку како длабоко доживеан исечок од животот“. (Солев, 1982: 369-370)

Во опсесивната тема кај Ташко Георгиевски, реномираниот и пасиониран проучувач на македонската литература Радомир Ивановиќ, препознава еден „нов литературен топоним, со оглед на тоа што романите ги посвети на драматичните настани во текот на Граѓанската војна во Егејска Македонија“.<sup>14</sup>

Оваа тема во литературата своевременно ја внесе Ташко Георгиевски со оглед на неговата кохерентност и постојаност во нејзиното третирање. Тоа услови во литературата да се формулира поимот **егејска тема** како тематски склоп на дела кои за свој предмет ја имаат темата на прогонот на Македонците од тој дел на Македонија. Меѓутоа, токму Ташко Георгиевски покажа одреден отпор кон терминот **егејска тема**. Според него, овој термин е ограничен и не ја покрива суштината на темата за која говори тој, а подоцна и други писатели. И покрај тоа што оваа тема ја засега судбината на еден народ од една одредена територија, сепак, темата е длабоко универзална бидејќи се однесува на проблемот на загрозената човекова егзистенција во услови на насилство.

Универзалноста на темата произлегува и од нејзната поврзаност со теми кои се особено актуелни во современата постколонијална критика: **егзил, бегалци, бездомност, вдомиеност/невдомиеност**. Обездомувањето на егејските Македонци од нивните вековни огништа, за последица има нивно раселување низ целиот свет. Така, домот за нив се претвори во едно трауматично искуство и болна точка во нивните расцепкани биографии. Тие беа принудени на живот на други места, на **создавање на Дом** некаде далеку и копнеење по оној којшто беа принудени да го остават. Нивната траума стана „семејно наследство“ на сите нивни генерации. Тие останаа да ја одболуваат нивната тага, нивната

---

<sup>13</sup>Солев, Димитар: Ташко Георгиевски: *Ние зад насипот* – Кочо Рацин, Скопје, 1957, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982, 369.

<sup>14</sup>Ивановиќ, Радомир: *Романите на Ташко Георгиевски*, во: *Културен живот*, Скопје, 1981, бр. 1-2.

болка, нивната огорченост и нивната меланхолија. Во овој контекст свое место има македонскиот современ писател **Ермис Лафазановски**. По потекло од Егејска Македонија, роден во Романија, тој се оформува како раскажувач кој не ѝ се предава целосно на егејската тема, но преку темите на егзилот, вдоменоста/обездоменоста се допира до неа развивајќи ја и издигнувајќи ја на едно повисоко универзално рамниште. Прогонетиот човек во неговата творечка визија е човек расцепкан секогаш некаде помеѓу, без притоа да може да си го најде своето вистинско место.

Токму заради тоа, Гане Тодоровски ќе говори за тема само условно наречена **егејска**. Неа тој ќе ја вброи во неколкуте клучни кои задолжително ги има секоја национална литература, покрај илинденската, балканските војни и темите од НОБ. Притоа заклучува: „Егејската тема за современиот македонски граѓанин, човек или интелектуалец е мошне болезливо, деликатно, суптилно, сурово, егзистенцијално и есенцијално, политичко и историско, рационално и социјално, идејно и антрополошко прашање, над сè - трагично прашање, сè уште неразрешено прашање. Литературата и да сака не би можела да го избегне од своето видно поле“.<sup>15</sup> Неизбежноста и горливоста на темата тој ја врзува за три, мошне важни, податока. **Првиот** е дека во современи услови во македонската литература постојат повеќе автори кои се родум од Егејска Македонија, од кои некои и активни членови на ДПМ со книжевно творештво кое е функционален дел на македонската литература, со забелешка дека не се работи за емигрантска, ниту, пак, за дисидентска литература. **Вториот податок**, не помалку важен, е дека Егејска Македонија е лулката на македонската нација. Тоа е местото каде се родени првенците на македонската преродба, на Илинденското востание, ВМРО и отпорот против фашизмот. **Третиот податок**, можеби најважниот, е дека македонската литература ниту се согласила, ниту, пак, некогаш ќе се согласи со срамната поделба на Македонија и со геноцидот кој се вршел и се врши во соседните земји, а најмногу во Грција. Улогата на македонската литература е да биде носител на колективната меморија, да го надомести географски загубеното со постигнувања на културно поле, а најмногу на полето на литературата. Темата за писателите родум од тој дел на Македонија е најмалку книжевна. Таа е „судбинска обврска, и национален долг, довик на крвта и почвата“ . (Тодоровски, 2009: 276-277)

---

<sup>15</sup>Тодоровски, Гане: *Книга за книгите*, Скопје, Матица Македонска, 2009, 276-277.

## 1.7.

Анализата на книжевното творештво на писателите кои ја третираат егејската тема покажува дека тие, условно, можат да се поделат во две групи. Во првата група влегуваат писателите кај кои се сретнува егејската тема и таа тема е само една од многуте теми кои тие ги обработуваат. Тоа се, главно, писатели кои немаат една единствена тема. Втората група се писатели на кои темата за егзодусот на Македонците од егејскиот дел на Македонија им е опсесивна тема. Проучувањето на нивното литературно дело покажува дека тие и немаат друга тема. Сите тие, без исклучок, потекнуваат од тој дел на Македонија и за нив, како што рековме погоре, темата е многу повеќе од литературна.

Во нашето разгледување на статусот и местото на егејската тема во современата македонска проза најпрво сосема накусо ќе дадеме преглед на писателите од првата група. Подетално истражување ќе се даде на писателите од втората група со оглед што тоа е од примарен интерес на темата на трудот.

Веднаш по завршувањето на Втората светска војна, во периодот на конституирањето на новата македонска литература се појавуваат првите македонски поети чијашто поетска активност се поврзува со актуелниот историски чин. Во рамките на тие книжевни теми, а кои критиката ги оквалификува како ангажирани, се појавува и егејската тема, меѓутоа само на ниво на појавност и присутност. Таа тема е само еден дел од општите македонски состојби, една ситуација на изневерени идеали и очекувања, особено во моментот кога на сите им станува повеќе од јасно дека историската неправда направена во 1913 година нема да биде разрешена со завршувањето на војната. Токму како дел од тие состојби и тоа општо расположение се јавуваат некако срамежливо две поеми на двајца, во тоа време поети во подем, Славко Јаневски и Ацо Шопов.

Славко Јаневски во својата збирка *Песни* (1948) ја објавува *Егејска барутна бајка* која е еден обвинителен документ против информбировците како ликвидатори на грчкото народноослободително движење и како такви директно одговорни за трагичната судбина на Македонците од егејскиот дел на Македонија и за стотина нивни борци. Ацо Шопов во поетската збирка *На Грамос* (1950) ја објавува и истоимената поема во која разочарувањето поради изневерените идеали е евидентно. Низ еден мајсторски напишан скалест стих, поемата зазвучува како вистински обвинителен акт до оние кои ги изневериле децениските надежи на македонскиот народ за повторно обединување. Во тие свои први почетнички

книжевни обиди и Чашуле на некој начин ќе ја одболува темата сместувајќи ја во рамките на своите први раскази како дел од општите македонски состојби на времето.

Во поново време, оваа тема на моменти е присутна и кај други писатели и поети. И покрај тоа што потекнува од еден друг крај на Македонија, Петре М. Андреевски не можел да остане нем за една тема, која како што цитиравме погоре, литературата не може да ја заобиколи. Неговата *Небеска Тимјанова* е потресно сведоштво за тој период од македонската историја. Таму, преку призмата на женскиот наратор, се следи судбината на жената во времето на протерувањето, во времето на борбата за идеалите и, секако, заблудите кои ги создаваат тие идеали. Тоа е сведоштвото на жената-борец која ги поминува затворите како своевидни човечки чистилишта од Грција, СССР, Казахстан за на крајот како туѓинка да се врати во Скопје дочекана со зборовите „(А)ман, од овие Егејчиштава никаде не ги збира“.<sup>16</sup> Мора да извојува уште една победа, овојпат во Букурешт, каде го пронаоѓа својот загубен син во дом за деца без родители. „Имав конкретен лик што ми ја раскажуваше својата судбина, повеќе во фрагменти отколку во некоја целина. Тоа е Уранија Јурукова, на која ѝ е посветена книгата. Таа е борец, робијаш, паталец, но јас ја градев како сопствен јунак. Всушност, ја видов онаква каква што ја трансформирав во Небеска Тимјанова: и како жртва на човековите заблуди, и како човечка молитва која, и во најтешкото, ќе ни помага да се надеваме дека, сепак, ќе се избавиме. Како еден крик за паметење, односно апел да не се напушти сеќавањето. Зошто без сеќавање на минатото многу посиромашни ќе бидат и сегашноста и иднината“.<sup>17</sup>

Траумата на протерувањето, уништувањето на физички, но и што е уште поважно уништувањето на духовен и морален план, со јазикот на детски раскажувач и преку призмата на детето и детскиот свет, кој подрзбира една поинаква перцепција на светот, е присутна во еден роман за кој пошироката македонска публика знае многу малку. Тоа е романот *Македончето*<sup>18</sup> со поднаслов *Патопис за една скрб* на Петрос Воцис, родум од Сетина. Неговата животна врвица е сосема поинаква од оние на протераните, но не и посреќна. Останал да живее во Грција следејќи ја траумата на внатрешните преселби кои ги спроведувала грчката политика со цел целосно искоренување на Македонците и

---

<sup>16</sup>Андреевски, Петре М.: *Небеска Тимјанова*, Скопје, Табернакул, 2007, 428.

<sup>17</sup>Интервју на П.М.Андреевски од 1990 година по повод романот *Небеска Тимјанова*, преземено од *Дневник*, 26. 09. 2007.

<sup>18</sup>Воцис Г., Петрос: *Македончето*, Скопје, Здружение на децата – бегалци од егејскиот дел на Македонија, 1999.

уништување на сè што е македонско. Останува таму и живее во Атина, но со обид да живее во својата родна Сетина која останала врежана длабоко во неговото срце. Таа судбина на Македонците најдобро е сублимирана во деминутивната форма на именката во насловот на романот, меѓутоа во парадигмата на тој збор, веројатно, е скриена и критиката до тој народ кој некако премолчено прифаќал да биде дел од валканите игри на големите сили и покрај своите духовни вредности и покрај историското право да остане на своето парче земја наследено од прадедовци. Детето никако не може да сфати по што се разликуваат Другите, т.е. оние кои себеси се доживуваат за доминантни и со тоа право владеат и им ја одредуваат нивната судбина.

Во групата писатели кои се допираат со егејската тема е и **Кица Колбе**. Филозоф по вокација, Колбе е современ македонски раскажувач која дел од своето писателско искуство го посветила на темата на прогонот на Македонците од нивните вековни огништа. Темата, и за неа како и за многу други писатели, е длабоко лична. Таа траумата на прогонот ја доживеала посредно преку животната приказна на нејзините родители, Ташо и Лета Барциеви кои заедно со многу други Македонци биле протерани од нивните домови во кои никогаш не се вратиле. Колбе живее и созрева со траумата на своите родители и преку нивниот **копнеж по домот** ја осознава силината на еден човечки копнеж по она што е елементарно во еден човечки живот – правото да се живее **Дома**. Таа приказна таа многу сугестивно ја пренесува во својата документарна проза *Егејци* со која таа ги спасува од забравот своите родители и сите „Егејци“ кои поминале низ голготата на преселбите. Приказната „продолжува“ во *Снегот во Казабланка* каде таа на траумата на прогонството, на принудниот егзил му дава една космополитска димензија и едно космополитско сфаќање на домот и домувањето.

## 1.8.

Втората група писатели, кои ја третираат егејската тема, се оние на кои таа тема им е опсесивна. Тоа се писателите: Ташко Георгиевски, Петар Ширилов, Иван Чаповски, Паскал Гилевски, Ката Мисиркова Руменова и др..

**Ташко Георгиевски** е името кое е синоним за егејската тема во современата македонска проза. По повод книжевното творештво на овој автор, книжевната критика ќе го искова поимот *егејска тема* кој понатаму ќе се користи и за други автори кои ја третираат

истата тема: Иван Чаповски, Петар Ширилов, Ката Мисиркова Руменова, Петре Бакевски и Паскал Гилевски. Самото спомнување на таа тема веднаш упатува на неговото целокупно творештво. Тоа творештво покажува тематска доследност и кохерентност развиена до тој степен што упатува на целокупност. Таа целовитост посебно е карактеристична за романите: *Црно семе*, *Змиски ветер*, *Време на молчење*, *Рамна земја*, *Изчезнување* и *Црна билка* кои меѓусебно се поврзани не само со темата, туку и со ликовите. Родум од Кронцелово, Егејска Македонија, директен сведок и учесник во сите опишани настани, тој се наметнува како писател со силно нагласена историска меморија, но и со еден уникатен начин на транспонирање на историската во уметничка граѓа. Во неговите раскази и романи активно партиципираат историјата, идеологијата и моралните дилеми на поединецот во донесувањето на некои егзистенцијални одлуки и, секако, политичкиот амбиент. Неповторливоста на раскажувачката постапка на Георгиевски се содржи во фактот што тој не го историзира исказот, ниту, пак, доследно ги спроведува во дело класичните реалистички постапки на транспонирање на стварноста, туку „(С)ите тие идеи, историски и други факти од писателовата опсервација, значително го екстензивираат комуникацискиот контекст на раскажувачкиот исказ, на извесен начин онеобичувајќи ја неговата литерарност и проширувајќи ги семантичките полиња на литерарните ентитети, а што е еден естетски факт и на првите раскази од книгата ‘Ние зад насипот’“ (1957). (Друговац, 1990: 565) Токму со таа збирка раскази Георгиевски дебитира во македонската литература најавувајќи ја новата тема. По неа ги објавува: збирките раскази *Суви ветрови* (1964), *Куќа под калето* (1978); романите: *Луѓе и волци* (1960), *Сидови* (1962), *Црно семе* (1966), *Змиски ветер* (1969), *Црвениот коњ* (1975), *Време на молчење* (1978), *Рамна земја* (1981), *Кајмакчелан* (1992), *Изчезнување* (1998). Во 1988 година ја издава *Плоча на животот* во која препознава автореференцијалната постапка, но и нагласување на историографскиот и автобиографскиот слој на целото негово творештво.

Главно, во тој тематски комплекс се случува и книжевното творештво на **Петар Ширилов**. Роден е 1934 година во с. Горничево, Егејска Македонија. Македонската книжевна критика за него запишала дека е раскажувач, романсиер и литературен критичар. Во расказите и романите е на „свој терен“, а во доменот на литературната критика и есеистика со „(П)ретенциозни теоретизирања, празна реторичност и јалова квазиученост“. (Друговац, 1990: 575) Ги објавил збирките раскази: *За детството и светулките* (1961) *Бунт во каменот* (1966) и *Геометри* (1988); романите: *Заветрина спроти виулицата* (1962),



*Плачат оние планини за мене* (1965), *Светогорци* (1966), *Црноборје* (1972), *Земја во дубија* (1976), *Света шума* (1978). Неговите јунаци се откорнатици, талкачи со вкоренета и болно врежана мисла за враќањето назад. Тие сите, без исклучок, негуваат култ кон земјата, кон каменот во неа, па макар допирот со неа да има за цена цел еден живот.

Враќањето е тема и во романот *Магла* на **Иван Чаповски** (Пожарско, Воден, 1936) за кој критиката ќе рече дека „(Г)о открива егјското инферно за време и по разгромот на Граѓанската војна во Грција (...) националното и класно самоидентификување низ виорот на крвавите воени пресметки, (...) опстојувањето и во логорските и други слични мачилишта од албанските до сибирските пустелии, особено по 1948 год.“. (Друговац, 1990: 580) Таа егејска драма е предадена преку судбината на семејството на Васил Беломоров кој гради куќа во Дебар конечно да си го прибере семејството распрснато низ европските земји. Тоа е желбата издигната на ниво на опсесија да се случи конечната средба после трауматичните разделби, да се продолжи животот некаде на друго место, ама сите на „купче“. Само на тој начин може да се надомести изгубеното, само со собирање на семејството може да се компензира изгубениот дом, само така може да се создаде еден привид од живот кој ќе бидат принудени да го живеат. Тие се темите кои се распрснати низ сите дела на Чаповски, но и темите кои тие дела ќе ги обединат во една: егејската.

Во литературата Чаповски е познат како поет и романсиер. Како романсиер дебатира во 1982 год. со романот *Граница*, потоа следува *Магла* (1985), *Змија* (1989), *Дрвените мостови на Вардар* (1990), *Крстан и Сирак* (1991), *Крвта на еукалиптусот* (1996), *Сага за писателот* (1999), *Тагата на Мајлс Френклин под Кајмакчелан* (2006), *Целатот* (2008).

**Паскал Гилевски** е поет, раскажувач, романсиер и литературен критичар. Неговите романи и раскази тематски нераскинливо се врзани за историјата на неговиот роден крај (с. Сетома, Костурско, 1939 година). Талкањето по историјата кај Гилевски започнува многу порано од егзодусот кој се случува во 1947 година. Настаните пред и околу Илинденското востание се оние од кои тргнува Гилевски. Со тоа навраќање наназад и таа сеопфатност околу следењето на македонското прашање се наметнува заклучокот дека настаните од 1947 година се само последица на она што се случувало во Македонија и околу Македонија многу години порано. Критиката забележува дека едно од повредните дела во

рамките на тој егејски тематски комплекс е токму романот *Зоја* (1986) кој воедно и е првото посериозно романсиерско остварување на овој автор.

Рамката на овој роман ја прават дневничките записи на војводата Васил Чакаларов на почетокот и на Вангел Мијалков, клисар од Сетома на крајот на романот како своевиден пролог и епилог на колективната национална драма на македонскиот народ. Во рамките на таа колективна трагедија се следат и индивидуалните судбини на луѓето, посебно на судбината на Зоја која во многу нешта потсетува на судбината на Македонија. Со други зборови, реалистичната постапка на типизација е препознатлива токму во судбината на Зоја.

Покрај овој роман, Паскал Гилевски ги напишал романите: *Небесна и земна љубов* (1989), *Ангели на прогонството* (1993), *Ќорсокак* (1993), *Скомраз* (1997); збирките раскази: *Глава* (1984), *Бездомници* (1989) и *Расчекор* (1999).

Овој труд има за цел да ги опише модалитетите на домовноста во рамките на егејската тема. Поради историските настани, Македонците од егејскиот дел на Македонија се протерани од своите домови. Во едни нови и наметнати животни околности тие се исправени пред многу животни искушенија. Од моментот кога го напуштаат својот дом, тие ја почнуваат потрагата по него. Нивниот живот добива една нова димензија во која изгубениот дом станува топос на нивните желби и место од соништата. Тие стануваат бегалци, луѓе принудени да живеат во егзил во состојба на трајна обездоменост. Токму тоа се аспектите кои ни се наметнаа при разгледувањето на романите од современата македонска книжевност кои опсесивно ја носат во себе егејската тема. А литературата е таа која перманентно реферира кон стварноста. Од тие причини во понатамошниот дел ќе се задржиме на историските околности под кои Македонците од тој дел на Македонија беа принудени да ги напуштат своите домови.

## **2. ПРОГОНОТ НА МАКЕДОНЦИТЕ ОД ЕГЕЈСКА МАКЕДОНИЈА (1913- 1949)**

Во периодот од 1912 до 1913 се случуваат Балканските војни, а во периодот од 1914 до 1918 се случува „Големата војна“ на Балканот. Последица од овие војни се значителните територијални, етнички и економски промени на Балканот. Тоа е период кој му даде можност на малото грчко кралство да ги оствари своите вековни територијални претензии насочени кон северниот дел, во дамнешните византиски простори. Грчките граници значително се прошируваат кон север со присвојување на егејскиот дел на Македонија со вкупна површина 34.356 км<sup>2</sup>. Поточно, тоа се случува со Букурешкиот мировен договор во 1913 год..

На новоприсвоените од страна на Грција територии, во својот мнозински дел, живее население од негрчко потекло. Во 1913 година вкупниот број на населението во егејскиот дел на Македонија изнесува 1.052 227 жители од кои негрчкото население, по своето потекло, традиции и јазик, брои 77,50%, додека на грчкото население по потекло и јазик им припаѓа само 22,50%.

Мировниот договор во Неј во 1919 година, склучен меѓу Грција, Бугарија и други победнички сили, на Грција ѝ донесува нови политички промени во смисла на ново проширување на нејзините политички граници. Се случува анектирање на западниот дел на Тракија, меѓу реките Места и Марица, простор во кој живее бугарско, турско, грчко и друго негрчко население кое постепено почна да се зголемува. Со сите овие територијални проширувања, Грција престанува да биде држава населена со хомогено население, односно престанува да биде една држава со една нација. Веднаш потоа се појавува национален проблем со негрчкото население, кое со својот јазик, култура и традиција живее на новоосвоените простори до 1913 година. За да се заштити од настанатите проблеми, грчката буржоазија, веднаш по присвојувањето на новите територии, почнува да спроведува политика на создавање на еднонационална држава. По 1913 и по 1919 година почнува да го протерува македонското население и да колонизира друго негрчко население. Нивните цели се промена на традиционалниот македонски етничко-историски лик во егејскиот дел

на Македонија и создавање на нова грчко-етничка историска реалност. За остварување на сите овие грчки напори, придонесуваат значајните историски случувања на Балканот во почетокот на XX век: Балканските војни (1912-1913), Букурешкиот мировен договор (1913), Париските мировни договори (1919) и Грчко-турската војна (1920-1922) со Лозанскиот договор во 1923 година.

Што се однесува до етничките промени во егејскиот дел на Македонија, тие се случуваат уште во текот на Првата балканска војна кога Грција ја окупира денешна југозападна Македонија, односно местата: Кожани, Костур и Лерин, дел од Централна Егејска Македонија и градот Солун. Во овој период особено голем терор се врши на турското и другото муслиманско население: селата се изгорени, а избезуменото население бега на сите страни. Ниту македонското население не поминува подобро. Грчката војска му врши силен политички, економски и психолошки притисок; се пљачкаат македонските имоти и се палат училиштата и целиот архивски материјал; ги советуваат Македонците да се декларираат како Грци зашто во спротивно животот нема да им биде лесен. По Втората балканска војна сверствата на грчките војници стануваат сè посурови. Без никакво воено достоинство и морал и со ретка свирепост, тие рушат сè што е македонско, а Македонците ги нарекуваат Бугари и ги сметаат за животни. Убиваат и пљачкаат безмилосно. „Во периодот на Балканските војни, грчките војски запалуваат 160 населени места, разурануваат расцутени градови - Кукуш, а 16.000 Македонци бараат спас во Бугарија“.<sup>19</sup> Сè ова е резултат на зацртаната грчка политика на демакедонизација на егејскиот дел на Македонија. Но, и покрај сиот овој терор, македонското население од овие простори и понатаму останува најбројно и најкомпактно. Целиот овој терор над сето негрчко население не му оди во прилог на грчкото кралство. Со големото територијално проширување кон негрчките историски територии, тоа ја губи својата национална хомогеност. Само во егејскиот дел на Македонија и Западна Тракија живее скоро еден милион негрчко население.

Не само Грција, по Версајскиот мировен договор поради настанатите територијални промени ниту една од балканските земји не е национално хомогена. И во Југославија и во Романија и во Бугарија има голем процент на малцинско население. „Создавањето на Версајска Европа со многу нерешени национални и територијални проблеми, со малцински

---

<sup>19</sup>Киселиновски, Стојан: *Етничките промени во егејскиот дел на Македонија (1912- 1928)*, во: Пенушлиски, Кирил: *Народната култура во Егејска Македонија*, Скопје, Мисла, 1992, 35.

прашања, ја принудило кофедерацијата овој проблем задолжително да го реши во рамките на новосздадениот statusquo во Европа“. (Киселиновски, 1992: 36). Поради тоа, за решавање на малцинските проблеми од сите земји се прифаќа принципот за почитување и признавање на малцинските права. Грција и Бугарија теориски го прифаќаат овој принцип, но и со право и можност на ‘доброволно’ иселување на малцинското население. За да му дадат законска основа на овој интересен договор, тие на 27 ноември 1919 година, врз основа на член 56 од Нејскиот мировен договор, потпишуваат Конвенција за ‘доброволно’ иселување на Грците од Бугарија и на ‘Бугарите’ од Грција. Оваа Конвенција Грците веднаш ја искористуваат за задолжително иселување на Македонците од егејскиот дел на Македонија. Поради невидениот државен терор, Македонците се принудени ‘доброволно’ да се иселат во Бугарија оставајќи зад себе роднини и имот (земја, куќи, добиток). Така, во периодот од 1913-1928 во Бугарија се протерани вкупно 86.582 македонско население од егејскиот дел на Македонија. (Киселиновски, 1992: 37). На нивните имоти, грчките власти веднаш населуваат Грци спроведувајќи на тој начин активна политика на колонизација. „Наутро колони бегалци тргнуваа нагоре, кон Банско и Горно Цумајско, а навечер доаѓаа нови. И сè така со денови“. (Киселиновски, 1992: 37). Сè ова се врши тивко и бесшумно, но упорно спроведувано од страна на грчките власти. Така, во егејскиот дел на Македонија во периодот 1913-1928 година е колонизирано 53.056 грчко население. (Киселиновски, 1992: 38). Поради ова иселување на македонското население од егејскиот дел на Македонија, од една страна, и колонизирање на грчко население, од друга страна, настануваат значителни етнички промени изразени најмногу во Источна и Централна Егејска Македонија, во местата: Серско, Демир-Хисарско, Кукушко итн..

Етничката слика во егејскиот дел на Македонија (и дел од Грција) значително се променува со завршувањето на Грчко-турската војна (1920-1922) од која Грција излегува поразена. Тогаш се појавува проблемот со присуството на турското и друго муслиманско население во Грција, од една страна, и присуството на грчко и друго немуслиманско население во Турција и другите околни држави. За да се надмине овој проблем, во 1923 година во Лозана - Швајцарија се склучува мировен договор за размена на ова население. Па, така се случува големата колонизација на грчко и друго христијанско население претежно во селата во Егејска Македонија, а помал дел и во градовите. Целта на грчката држава со оваа колонизација е дефинитивно елиминирање на егејскиот дел на Македонија за што развива широка политичка активност. „Така, во периодот од 1923-1928 година во

егејскиот дел на Македонија од вкупно колонизираните лица 1.412.477, 240.000 или,16,99%. биле Македонци. По големите миграциони движења, егејскиот дел на Македонија, всушност, не се елинизирал, туку едноставно добил немакедонски етничко-историски лик и станал 'вистинска етничка тантела' на народ што се разликува, меѓу себе по своето потекло, јазик, културни традиции и темперамент“. (Киселиновски, 1992: 43). И не само тоа. Со колонизирањето на ова христијанско и грчко население, источниот и централниот дел на Егејска Македонија го губи својот историско-етнички карактер. Некогашниот голем процент на македонско население (во 1913 год.) од 35,20% се симнува на 16,99%. Само во западниот дел на Егејска Македонија, Костурско, Воденско и Леринско, компактно и мнозинско македонско население има повеќе од 50%.

Со иселувањето на 86.582 лица од Централна и Источна Егејска Македонија во Бугарија, македонското население не само што ја губи својата физичка компактност, туку и неговата јазична бројност. За да ја релизира во целост својата државна политика на денационализација и асимилација на македонското население, атинската влада во 1926 година на 21 ноември во Службен весник (*Εφημερίς της Κυβερνήσεως*) објавува Закон за заменување на имињата на македонските населени места со грчки имиња. Така градот Воден е заменет со Едеса, градот Лерин со Флорина, градот Острово со Арниса, селото Сетина со Скопос (што во македонски превод значи стражар), селото Секавец со Ливадохоријо итн.. „Истовремено сите Македонци биле задолжени и принудени да ги изменат имињата и презимињата и секое македонско презиме требало задолжително да завршува на наставките: -ос, -ес, или -пулос. Така Георги Волчев требало да се именува Георгиос Волцис (подоцна Вилцидис), Стојан Попов беше прекрстен во Јанис Пападопулос, Луба Попова во Олимпија Папас итн.“. (Киселиновски, 1992: 45). Освен тоа, е забрането да се употребува името Македонци, а сите Македонци ги нарекуваат Срби, Бугари или ендопи (домородци).

Со упорна етничка колонизација од страна на грчката држава, македонскиот јазик се сведува само на јазик во кругот на семејството. Дури и помалку од тоа. „Тие организации (се мисли на тајните грчки патриотски организации и државната администрација – заб.е моја) преземаа низа злосторнички акции, така што одеа до таму на Македонците им влеваа страв со тепање и друг крвав терор и им забрануваа да го зборуваат мајчиниот јазик и тогаш кога ќе седнеа да јадат на софрата или ќе поразговараа дома за денот како го минале на нива или

на пазар“.<sup>20</sup> „Македонскиот јазик бил забранет, омаловажуван, сметан за варварски (примитивен) јазик недостоен за еден културен и цивилизиран грѓанин. Тој се забранувал во меѓусебната човечка комуникација, меѓу родителите и децата, меѓу селаните, на свадби, седенки или погребни ритуали. Со еден збор, македонскиот јазик и македонскиот збор се забранувал преку усната и писмената нарација, преку песната, орото, хуморот итн.. Прекршувањето на оваа забрана повлекувало казна од морално и психичко малтретирање, плукање в уста, свирепо тепање или дупење на јазикот со игла на секој македонски збор. Во селото Кономлади, Костурско, сурово било казнето едно Македонче кое, играјќи си, ја заборавило државната забрана и изустило неколку македонски реченици. Грчкиот учител со сечило му направил длабока рана на главата и подоцна детето полудело. (Македонија под иго 1929-1929. Документи и свидетелства, Софија 1931)“ (Киселиновски, 1992: 45). За секој изречен македонски збор, јавно или во кругот на семејството, Македонците се казнувани и со парични казни, со триење на јазикот со лута пиперка, принудно јадење на солена риба, принудно пиење на ризинус, кубење на мустаци, тепање итн.. Прогонувањето на македонскиот јазик во Грција кај македонското население во новоанектираните територии зема такви размери што е без преседан во современата историска практика. Со таквиот невиден прогон и терор врз македонското население во овие простори, грчката држава започнува веднаш по 1913 година кога започнува со строго забранување и манифестирање на македонското национално чувство, на сета култура, традиција и обичаи. Грчката држава смета дека сето тоа треба трајно да се ликвидира и да му отстапи место на грчкиот јазик и култура. Походот на грчките власти е насочен не само против словенскиот јазик и писменост во егејскиот дел на Македонија, туку против целиот македонски белег: споменици, грбови, цркви. Во политиката за сузбивање на секој белег што потсетува на македонскиот карактер на Егејска Македонија, грчките властодршци одат до толку што дури и мртвите во гробиштата не ги оставаат на мир. „Ги бришат словенските натписи по крстовите и ги вадат коските од грбовите и ги спалуваат“.<sup>21</sup> Сите црковни и словенски книги и натписи се педантно прегледани и уништени со цел да се избрише секаква македонска трага. „Грците кога стагнаа на македонската земја од нив Македонците не видоа раат. За Македонецот во иднина светол ден не светна. Хорофилаците-полицајците без да им речат нешто на селаните ги земаа од полските работи, нивјето и ги тераа пред нив право во

---

<sup>20</sup>Циков, Ставре: *Прогонети*, Скопје, Студентски збор, 1991, 64.

<sup>21</sup>Пејов, Наум: *Македонците и Граѓанската војна во Грција*, Скопје, Институт за национална историја, 1968, 101.

затвор. Ги земаа од ливадите, ги береа силум од пасиштата каде што ја чуваа стоката, иако селаните немаа проговорено збор за политиката и државата која беше многу далеку од нивните срца, дури и омразена. На грчките полицајци доволно им беше само што селаните беа Македонци“.(Циков, 191: 65)

Најсуров напад врз македонскиот јазик се случува после личната диктатура на германскиот воспитаник, генералот во пензија Јоанис Метаксас која ја спроведува на 4 Август 1936 година поради тоа што не бил задоволен од тогашните мерки против Македонците. Тој со закон ја забранува употребата на македонскиот јазик. Тогаш, поради непочитување на строгата забрана за користење на македонскиот јазик јавно или во домот, скоро 5.000 Македонци се осудуваат и се испратени на суровите грчки острови или во Метаксовите затвори. Во тој период, повозрасните Македонци се присилувани да посетуваат грчки вечерни училишта за да го научат ‘милозвучниот и културен грчки јазик’. Децата и младите грчкиот јазик го учат во училиштата. Така грчките зборови почнуваат полека да навлегуваат не само во секојдневниот говор на селаните, туку и во црквите. „Во црквата Свети Спас (с. Чеган) се пееше на грчки. Селаните се прекрстнуваа и почнуваа со молитвата ‘На мас вој тој о Теос - Да ми помогне Господ’. Единствено им остануваше дома, скришум од власта и кодошите да го говорат мајчиниот јазик додека грчкиот збор почна полека да му ги гони и заматува македонските зборови, како некој крадец кој му ги поткрадуваше од памтењето на Македонецот“.(Киселиновски, 1992: 65) „Тие и таквите мерки го ставија нашиот народ во економска немаштина, во културна и национална заостанатост. Македонската младина беше воспитувана, колку толку, само во грчки дух што услови во минатото и сега масовно емигрирање во туѓина“.(Пејов, 1968: 101)

Меѓународната демократска јавност и Друштвото на народите во периодот меѓу двете светски војни, осознавајќи ја политиката на непочитувањето на малцинските права од страна на грчката држава, извршува влијание таа да ја промени таквата политика бидејќи Парискиот мировен договор за сите европски земји содржи одредби за заштита на малцинското население. Грција го испочитува овој договор. Но, само формално. Грчкото министерство за просвета формира комисија која изработува буквар со македонско писмо наменет за македонските деца. Во почетокот на септември букварот т.н. ABECEDAR е готов, но и веднаш уништен до последниот примерок, без да дојде во рацете на оние за кои тој е наменет. Денационализаторската и асимилаторската политика на македонскиот народ од страна на грчката држава и понатаму продолжува и тоа со позабрзано темпо. Наставата



во училиштата се одвива исклучиво на грчки јазик и освен изучувањето на грчкиот јазик, Македончињата ја изучуваат и грчката историја, песните, игрите, културно-историските споменици зашто тоа е најдобриот, најнесвесниот и најсигурниот начин за всадување на грчката свест, а истиснување од свеста на македонските деца на негрчките чувства. Кога кон ова се додават активностите на разните културно-музички и спортски друштва и грчкиот печат кои се насочени кон активна асимилација на македонските деца и младината преку изучувањето на грчкиот јазик, грчкото славно историско минато, грчките патриотски песни, тогаш станува јасно колку смислено и систематски работи грчката држава со цел да го денационализира македонското население. „Секое дете наизуст требаше да ги знае претсмртните зборови на Дјакос: Грк се родив, Грк ќе умрам. Во егејскиот дел на Македонија излегувале 25 весника со великогрчки карактер: ‘Дитики Македонија’, ‘Касторија’, ‘Македоники’, ‘Фони ту лау’ итн.“. (Киселиновски 1992: 45). Иселувањето на Турците од некои Лерински села и колонизацијата на грчко и друго негрчко население оди во прилог на истиснувањето на македонскиот јазик за сметка на грчкиот. Поради ваквата грчка политичко-културна надградба како и секојдневниот објективен притисок на новата етничко-историска реалност, македонскиот јазик почнува полека, но сигурно, да го губи својот физички интегритет. Почнуваат да се инфилтрираат грчки зборови во македонскиот јазик и постепено тие добиваат статус на мајчин збор и како такви се пренесуваат од генерација на генерација. „Меѓу првите зборови што влегле во рамките на македонскиот јазик биле: антиномато (џандарот), дикастрио (суд), стенахорија (тага), анисихија (вознемирување) итн.“. (Киселиновски, 1992: 49)

И покрај сета истребувачка и дискриминаторска политика на Грција насочена кон Македонците во егејскиот дел на Македонија во периодот од Балканските до Втората светска војна, Македонците од овие простори жилаво се борат и опстојуваат, се сочувуваат и во Источна и во Централна Македонија и како компактна маса во: Демирхисарско, Еницевардарско, Гуменичко, Воденско, Леринско и Костурско. Тие, не само што го сочувуваат својот живот, туку успеваат да го сочуваат својот национален бит, иако национално ослободени не заживуваат бидејќи петвековното отоманско ропство е заменето со грчко и тоа уште пострашно, уште поварварско. „Македонците само во две работи беа рамноправни во Грција: да служат војска и да се борат на фронтите во сите војни што ги водеше грчката владејачка класа и да плаќаат даноци“ (Пејов, 1968: 101).

Сиот терор што го врши грчката држава врз македонското население во егејскиот дел на Македонија, присилното иселување, денационализацијата и асимилацијата, уништување на секој македонски белег, придонесуваат кај Македонците да се појави еден сенароден отпор за зачувување на својот национален идентитет. Јазикот, како основен национален елемент е љубоморно чуван и негуван од страна на Македонците и со различни активни и пасивни форми е постојано присутен на егејско-македонските простори. Иако протеруван, омаловажуван и прогонуван, македонскиот јазик свое засолниште наоѓа во круговите на македонските семејства. Преку секојдневната комуникација, македонската песна, македонското оро, македонската гатанка и македонската шега, мајчиниот македонски јазик постојано е присутен. На тој начин, во рамките на семејството кај младото поколение се всадува чувство на почит и кон мајчиниот збор кој се пренесува од поколение на поколение. Освен пренесувањето и негувањето на мајчиниот јазик, се пренесуваат и негуваат македонската историска свест и македонската културна традиција. Тука младите генерации го осознаваат историското минато на напатениот македонски народ и слушаат за носителите на борбите против неговите вековни поробувачи: Гоце Делчев, Даме Груев, Никола Карев, Питу Гули и други. „Со тоа македонското семејство го уривало ноќе она што преку ден го градела грчката просвета и на тој начин го спречувало или задоцнувало процесот на грцизација. Истовремено македонското семејство во периодот меѓу двете светски војни љубоморно го чувало и негувало својот национален интегритет и давало свесен и колективен отпор на обидите за мешовитите бракови, чија крајна цел била да се ‘замешаат расите’ и да станат угнетувачите ‘помили’. Во периодот меѓу двете светски војни, речиси, и не постоеле мешовити бракови меѓу македонското и грчкото или негрчкото колонизирано население“ (Киселиновски, 1992: 45) И покрај суровата Метаксова диктатура за истиснување на македонскиот јазик, а изучување на грчкиот, и возрасните Македонци опфатени во вечерните училишта за изучување на грчкиот јазик и децата во училиштата прават сè или да ги исмеат предавањата или си шепотат на мајчиниот јазик. Тој пасивен отпор против грчката денационализаторска и асимилаторска политика постепено се претвора во активна борба. Тоа пошироки размери добива по засилената колонизација на христијанско и негрчко население во македонските простори. Тој отпор најнапред почнува со прикривање на имотите на иселените Македонци од страна на македонското население за на нив да не се насели колонизираното население. Така се создава голема нетрпеливост меѓу македонското и колонизираното население која често завршува и со отворени тепачки.

Сето ова е резултат на фактот дека грчката колонизација во егејскиот дел на Македонија добива белези на борба против природата и против луѓето .

Во периодот од 1924 година Комунистичката партија на Грција (КПГ) во однос на македонското национално прашање води политика на „државност без националност“. Но со новото раководство на КПГ, што се формира во 1931 година по интервенција на Коминтерната која пропагира поактивен политички реализам, КПГ постигнува успеси во грчкиот политички живот. Политичкиот реализам во суштина произлегува од фактот дека новата политика е повеќе рефлексивна и случајно одговара на објективната грчка историска реалност. Под влијание на Коминтерната, внатре во Партијата се врши притисок за позасилено приближување до сопствената историска реалност. Тоа не може, а да не го засегне македонското национално прашање кое, всушност, е историска реалност за што КПГ е сосема свесна. Македонците започнуваат сè поотворено да ги манифестираат своите национални чувства. Тоа го прават преку органот на КПГ *Радикал* (Ριζοσπάστης). Постојано се публикувани статии и написи за тешката национална и социјална положба на македонскиот народ во егејскиот дел на Македонија. „Под рубриката ’Радикали меѓу Македонците’, органот на КПГ објавил голем број написи во корист на македонската нација. Во периодот од 1932 година до 1934 година биле публикувани во весникот *Радикал* написите: ‘Со Македонците во Македонија’, ‘Долу националното угнетување-Македонците под јаремот на грчката буржоазија’, ‘Не сме Бугари, ни Грци, ние сме Македонци’ и други во кои македонската национална свест несопирливо се изразувала“. (Киселиновски 1992: 53) Под влијание на притисокот од страна на Македонците од егејскиот дел на Македонија во однос на нивното национално прашање, КПГ ја отфрла теоријата дека македонскиот народ е создаден од Грци, Бугари, Срби, Власи итн. и ја признава македонската нација констатирајќи дека „(М)акедонската националност не е ниту бугарска, ниту српска, туку МАКЕДОНСКА“. (Киселиновски 1992: 53). За да го дообјасни ова тврдење *Радикал* пишува: „Доволна е една обична посета во местата и планините на Македонија (Костур, Лерин) за да го сфатиш тоа. Тој одговор го добиваш уште од нивните обичаи и нивната природа која воопшто не е грчка, ниту бугарска, ниту српска. Нивната облека има нешто посебно и јазикот исто така. Нивниот словенски јазик личи на бугарскиот, но не е ист. Знаејќи го македонскиот јазик, секако, можеш да се разбереш и со Србите и со Бугарите. Тој јазик го зборуваат денес уште 100.000 луѓе КАКО НИВЕН МАЈЧИН ЈАЗИК. Друг не знаат. Има толку векови поминато од кога се населил словенскиот елемент во Македонија

и денес никој од нив не знае ништо друго, освен дека на тоа место се родил и дека на тоа ќе умре и дека не е ниту Грк, ниту Србин, ниту Бугарин“. (Киселиновски,1992:54) Всушност, периодот од 1932-1934 кога КПГ ја признава македонската нација е најсветлиот период во нејзината историја во однос на македонското национално прашање што наскоро ќе биде потиснато и ќе се поставува само тогаш кога тоа ќе го бараат тактичките потреби на КПГ.

Во периодот 1932-1935 кога националното прашање на Македонците во егејскиот дел на Грција е решено под надворешни притисоци од страна на македонското население, грчките власти дозволуваат формирање на ВМРО (обединета). Тоа се случува во јуни 1932 година кога на иницијатива на КПГ во Солун се одржува Конференција на малцинствата на која присуствуваат делегати од малцинствата од Леринско, Костурско, Солунско, Лагадинско, Кукушко, Драмско и Воденско. Во септември истата година се одржува Берската конференција, а во 1934 во Воден се одржува Основачка конференција на ВМРО(об) за Егејска Македонија(об). На оваа Конференција учествуваат девет делегата-претставници на македонскиот народ од: Леринско, Воденско, Костурско и Енице-Вардарско. Седиштето на Партијата е во Солун. Таму се печатат летоци на македонски јазик и весниците: *Македонско дело* и *Балканска федерација*. Веднаш потоа во селата од повеќе региони се формираат ограноци на ВМРО (об) чија цел и барање се: „(П)олна независност на Македонија од ‘бугарскиот, грчкиот и српскиот стап’, издавање на еден македонски весник на наш мајчин јазик, да му се докаже на грчкиот господар дека ние не сме ни Грци, ни Бугари, ни Срби, туку чисти Македонци и се обврзале дека ќе водат непрекината борба ‘додека не се ослободиме’ и ослободување на намачениот македонски народ од неподносливото грчко ропство“. (Киселиновски, 1992: 55) Формирањето на ВМРО(об) за Егејска Македонија со воодушевување се прифаќа од страна на самиот македонски народ. Оттука и бројното членство кое активно работи. Во Леринската околина се издава весникот *Земјоделско знаме*, а на грчките парламентарни избори во 1935 година настапуваат со свој кандидат – Андреа Чипов.

Основната политичка парола на ВМРО(об) е обединување и создавање на независна Македонија. Наспроти неа, КПГ по 1931 година спроведува политика за полна рамноправност на малцинствата во рамките на грчката држава. Според искажувањата на членови на грчката КПГ, признавањето на малцинствата го прават според сопствена желба и волја. Ваквите спротивставени ставови и дејствувања оставаат тешки последици на

активностите и развитокот на ВМРО(об) во егејскиот дел на Македонија. Тие свои ставови кон малцинското население, КПГ и ги официјализира на VI Конгрес кој се одржува во декември 1935 година. Ваквата политичка состојба во Грција не трае долго. По 1936 година, после масовните штрајкови на тутунските работници кои се крваво прекинати од страна на грчката полиција која брутално и неодговорно се однесува кон демонстрантите, следуваат штрајкови и демонстрации низ цела Грција. Протести и штрајкови против репресивната политика на владата и сè подесното скршнување на грчкиот политички живот организираат и Конфедерацијата на работниците на Грција и Обединетата генерална конференција на работниците. Тоа ја става во сигурна загриженост грчката буржоазија која спасот од настанатата состојба го гледа во воведување на диктаторски режим.

Ова е нова можност за генералот Јанис Метаксас, миленикот на кралскиот двор, повторно да ги спроведе своите диктаторски афинитети. Само два месеца по солунските случувања, на 4 август 1936 година, тој започнува со политички репресалии против левите сили, особено против КПГ и ЕОКДЕ (Обединета организација на комунистите-интернационалисти на Грција). И уште истиот ден околу 2.000 комунисти и нивни симпатизери се испраќаат по грчките затвори. Метаксовата диктатура против македонскиот народ од егејскиот дел има фашистички карактер. Повторно стапува на сила забраната за манифестирање на секако македонско национално чувство преку јазикот, обичаите и традицијата. Не ја поштедува ниту политичката или националната активност на македонските комунисти. Активноста на ВМРО(об) во егејскиот дел на Македонија е оневозможена, а нејзините раководители затворени. Но, отпорот на македонските комунисти против Метаксовата диктатура продолжува и во затворите. Тие и таму го говорат својот мајчин јазик со што пред другите затвореници ја манифестираат својата национална припадност. „Во логорот Акронавлија Пулјопулос, поранешен генерален секретар на КПГ, е силно импресиониран од високата национална и класна свест на Македонците кои не се откажуваат од македонскиот јазик и покрај невидениот терор на властите. Пулјопулос констатира дека македонскиот јазик е посебен словенски јазик, а не дијалект на бугарскиот или српскиот јазик како што се стремеле да го претстават приврзаниците на на ‘малцинството’ од 1924 година“. (Киселиновски, 1992:57) Овој полиглот во логорот го научува и македонскиот јазик и дури почнува да пишува граматика на македонскиот јазик. Неговиот интерес за македонското прашање продолжува и понатаму и тој во 1940 во

Акронавлија ја пишува статијата со која на македонскиот народ му се признава правото на национално самоопределување.

По воените успеси на фашистичка Германија во периодот од 1938-1940 година, фашистичка Италија ги насочува своите апетити кон Балканот. По окупацијата на Албанија во 1939 година, таа своите апетити ги насочува кон Грција барајќи да ѝ отстапи на Италија бази до крајот на војната. Грчката влада одбива. Владата на Јоанис Метаксас не останува осамена во првите воени операции против Италија. На нејзина страна застануваат сите левичарски и десничарски партии зашто војната што ја води владата на Грција е војна за „слобода, чест и национална независност“. (Киселиновски, 1992: 58). Во борбите кај Иван Планина, Морава и Подгорец се мобилизираат вкупно 80.000 луѓе од егејскиот дел на Македонија кои во новата војна учествуваат без елан и воодушевување. Вознемирена од грчко-италијанската војна, Германија ѝ објавува војна на Грција по што таа потпишува капитулација на 23 април 1941 година. Капитулацијата на Грција значи нова поделба на Егејска Македонија меѓу Бугарија и Италија, но под германска управа и под јурисдикција на грчката квислиншка влада на Г. Началакоглу. Во Егејска Македонија се присутни три антагонистички историски и политички детерминизми: бугарскиот, грчкиот и македонскиот, кои живо се заинтересирани како ќе се реши македонското национално прашање и на кого по ослободувањето ќе му припадне егејскиот дел на Македонија. Македонскиот дел од населението во новонастанатата ситуација (повторна окупација на Македонија) се приклучува во антифашистичката борба, но под услов за реализација на „Македонската национална максимална програма“ што, всушност, значи обединета Македонија, една комунистичка партија за Македонија и една македонска војска. Ова е и политиката на Коминтерната и на Балканските комунистички партии уште од 1935 година. Но, сега во однос на прифатливоста на „Македонската национална максимална програма“ од страна на сите политички сили на Балканот постои разлика. „КПЈ (Комунистичката партија на Југославија) со својата политика ‘и државност и националност’ во рамките на Југославија, создава широка политичка рамка за афирмација на македонските национални интереси. Оваа политика на КПЈ во однос на македонското национално прашање сериозно ги вознемирува КПГ и КПБ“. (Киселиновски, 1992: 60) Контрадикцијата меѓу македонскиот и грчкиот национален интерес ја принудуваат КПГ да го контролира немирното македонско национално чувство и македонското национално ослободително движење со што тоа се става под грчка политичка контрола. Нивната цел е да се осуети бугарската пропаганда

која со делење на храна сака да ги придобие Македонците. Во истиот тој период 1942-1943 год. во повеќе места во егејскиот дел на Македонија се формираат одреди и баталјони (се формира СНОФ за Костурско, СНОФ за Леринско, Костурскиот партизански одред *Лазо Трповски* и Костурско-Леринскиот баталјон *Гоце*). Контрадикторноста меѓу грчкиот национализам и македонскиот патриотизам кулминира во мај 1944 кога се случува повлекување на македонските комунисти и македонските баталјони во вардарскиот дел на Македонија. Тогаш во Битола се формира Првата егејска ударна бригада, која зема учество во борбите против албанските националистички сили во западниот дел на Македонија. Благодарение на македонските политички и воени организации, Македонците во текот на НОБ успеваат да ги сочуваат своите национално-културни вредности. Се негува македонскиот јазик, се издаваат македонски весници на локалните дијалекти, се отвораат курсеви за народни учители, се создава македонска азбука, се издаваат буквар и македонска читанка и во егејскиот дел на Македонија се отвораат првите македонски училишта по 1913 година. Покрај просветата, се шират и негуваат македонските културни вредности. Се пее македонската песна, се игра македонското оро и македонските гатанки и црковните служби се вршат на македонски јазик.

Во февруари 1945 година во Варкиза се потпишува договор меѓу КПГ и ЕЛАС (Грчка народноослободителна војска), од една страна, и грчката влада, од друга страна, со кој се предвидува обезоружување на единиците на отпорот, чистење на државниот апарат, слободни и демократски избори за уставотворно собрание, но не се предвидува и политичка амнестија. Тоа ѝ дава можност на грчката реакција да почне да спроведува бел терор врз македонскиот народ. Грчката власт ги мобилизира соработниците на окупаторот- четите на Коларис, Пападопулос и Антон Чауш кои во разуздан терор го убиваат и пљачкосуваат голоракото македонско население. „Тоа беше таков поход (1945/1946 година), кој идните историчари ќе треба навистина да го одбележат како еден, колку злобен, толку и вешт маневар на грчката буржоазија да создаде јаз и омраза меѓу Грците и Македонците и да направи своја опора кај грчкиот елемент“ (Пејов, 1968: 111)

Во Источна Македонија се четите на Антон Чауш кои се во служба на Германците. На 18 април 1945 година тие го обиколуваат селото Зрново, Драмско и го претресуваат, пљачкосуваат и убиваат населението. Кога веднаш по настанот селаните одат да се пожалат кај англиските воени власти, (со договорот во Јалта 1943 година, Грција паѓа под англиско влијание) тие им одговараат дека тие се Бугари и дека треба да си одат. На населението не

му останува ништо друго, освен да го натоварат преостанатиот имот и да ја преминат границата кон Бугарија. Но, на патот ги пресретнува ново грозно изненадување. Повторно се нападнати од вооружени чети, пљакосувани, убивани и голи избодени со ножеви оставени на патот каде од раните умираат. Истата судбина ги снаоѓа и селаните од селата: Старчиште, Плевна и Просочани – Драмско каде се палени и пљачкани куќите и малтретирано и убивано населението. Еве како еден селанец од селото Горенци – Драмско ја кажува својата судбина: „Јас, како стар човек си седев дома без да се мешам во ништо. По договорот во Варкиза и откако партизаните го предадоа оружјето, наидоа владини војски и почнаа да нè мачат нас сите Македонци, да бараат од нас оружје -пушки и бомби. Една ноќ, беше април 1945 година, во селото дојдоа бурантари и упаднаа во мојата куќа. Ме фатија и откако ми ја затнаа устата да не викам, почнаа да ме тепаат и да ме влечат по земјата, ми зе доа 243.000 лева и ме однесоа во шталата каде што ме затворија. Потоа ја фатија мојата 70- годишна стара, ја малтретираа да им даде пари. Бидејќи немаше што да им даде, со ножеви ѝ ги избодоа двете раце. Во меѓувреме додека едни тепаа, други ја пљачкосуваа куќата. На крајот ни викнаа: 'Да ве снеса од тука оти ќе ве убиеме'“ (Пејов, 1968: 113).

Невиното и напатено македонско население од овој дел на Македонија никаде нема мир, **ниту во својот дом**, ниту на нива, ниту на пат. Неговата чест и достоинство се уништени од органите на власта која како збир на терористи е издигната на степен на државна власт. Слична тргедија се шири низ цела Егејска Македонија. Во Кукушко и Солунско се уништува сè она што остана од башибузукот во 1913 година. Не помалку жесток и крвав е теророт во Гуменичко, Кајларско, Леринско, Воденско, Преспанско, Костурско и на други места каде населението безмилосно е тепано, пљачкано, ограбувано, насилно протерано и носено по грчките затвори и цели села и имоти се уништени и запалени. Беспомошното население, она што глава ќе спасеше, натоварени со малку имот што успеаја да го спасат, ги напушта своите **вековни огништа** и се упатува во цели колони кон граничните планини кон Бугарија и Југославија за да ги спасат своите голи животи. „Податоци од една непотполна анкета на организацијата на НОФ (Народноослободителен фронт) за теророт од април 1945 до мај 1947 година, изнесени во рефератот на главното раководство на НОФ Михаил Керамитчиев на конференцијата на НОФ одржана на 20 мај 1947 година на Кајмакчалан, ја даваат следнава слика за теророт на Македонците во четири окрузи:



	Костурско	Леринско	Енице-вардарско	Воденско
1.Уапсени	596	3000	810	2050
2.Пресудени	320	1500	430	1950
3.Осудени	285	1200	430	1300
4.Интернирани	122	500	115	550
5.Убиени без пресуда	56	90	48	74
6.Малтретирани	1369	10.000	1080	1080
7.Полудени од ќотек	5	5	1	2
8.Наполно изгорени села	/	6	/	/
9.Изгорени куќи	110	968	/	813
10.Ограбени села	10	60	10	/
11.Ограбени куќи	215	1000	100	38
12.Насилно евакуирани села	/	19	10	25
13.Насилно евакуирано население	300	4500	1190	7.818

(Пејов, 1968: 129). Овој терор над македонското население во Егејска Македонија после договорот во Варкиза е неизмерен, сестран, суров и најразновиден, така што не останува ниту град, ниту село, ниту населба, ниту куќа или колиба кои не се засегнати. Ниту една македонска фамилија не останува незасегната. Од теророт на македонското население во овие предели што се изврши во периодот 1945-1946 година по враќањето на старата власт по Варкиза, но и по истерувањето на германскиот окупатор, може да се види што го натера нашиот народ да емигрира, да го напушти засекогаш **своето родно огниште** и да се расее по **целиот свет**.

Македонскиот народ од егејскиот дел на Македонија масовно учествува во Граѓанската војна во Грција (1946-1949). Вкупниот број на војската на ДАГ (Демократската армија на Грција) изнесува 35.000 војника од кои 15.000 биле Македонци. Ако се земе во предвид фактот дека заднината на фронтот е македонска, тогаш ќе се извлече заклучокот дека реален носител на Граѓанската војна во Грција е македонскиот народ. Масовното учество во оваа војна и легендарните херојства кои Македонците ги изразуваат (особено на

Грамос и Вичо) во исто време се и притисок врз КПГ за озаконување на националните права на Македонците за кои овој народ секојдневно крвари. Овој факт го признаваат и самите Грци: „Славомакедонскиот народ со својата борба, со своите жртви, со своето учество во големата ослободителна антиимперијалистичка борба на грчкиот народ, го има практички спечалено правото на самоопределување и своја слобода“. (во весникот на ДАГ 'Прос тиники' од 29 март 1949 година, цитирано според Пејов, 1968: 170) Поради тоа Главниот штаб на ДАГ во 1947 година на националните малцинства кои живееле во Грција им ветуваат дека во иднина во слободна и демократска Грција ќе имаат право на слободен политички, грѓански и национален живот и ќе имаат можност да го развиваат своето културно живеење, својот јазик, просвета и вера. Тоа Главниот штаб и со закон го решава, односно со статутарен акт од 10 август 1947 година. ДАГ им ги признава на Македонците националните права и правото наставата во училиштата да се одвива на македонски мајчин јазик. По ова признавање, Македонците веднаш развиваат жива национална, културна и просветна дејност. „Во периодот 1947-1949 година во егејскиот дел на Македонија работат два курса за македонски народни учители, се отвораат 87 македонски училишта со 10.000 ученика, се публикуваат весници на македонски јазик, се формира и македонски културно-уметнички друштва што го шират македонскиот збор преку драмата, песните итн. (Киселиновски, 1992: 64) Официјализацијата на македонскиот јазик на целата етничка територија на Македонија е плод на несебичните заложби, активности и пожртвуваност на македонските организации – НОФ, АФЖ и НОМС. Во прилог на погоре реченото ги додаваме и следните податоци: „Првиот курс за македонски народни учители *Гоце Делчев* се отворил во ноември 1947 година во селото Герман, а вториот курс се отворил во јануари 1948 во селото Желево. Овие курсеви биле посетени од 257 Македонки и Македонци. Во периодот на Граѓанската војна во Грција, од страна на македонските политички организации НОФ, АФЖ итн., биле публикувани следните весници: *Билтен* (1945-1946), *Непокорен* (1947-1949), *Зора* (во Леринско), *Победа* (во Воденско), *Единство* (во Костурско), *Борец*, орган на ДАГ, *Нова Македонија*, орган на АФЖ и други. Македонската културно просветна група се формирала во март 1947 година и била составена од 20 Македонки кои секогаш биле облечени во македонски народни носии. Драмските претстави биле масовно посетувани. Најпознати песни биле: *Во борба, во борба македонски народе, А, бре, Македонче, каде се спремаш, Збогум, мајко, збогум, татко, збогум, мила сестричке и други*“. (Киселиновски, 1992: 64)

Во 1948 година КПГ се вмешува во судирот меѓу КПЈ и КПСС (Комунистичката партија на СССР) и зазема антисловенски став. Знаејќи дека со ова ќе предизвика незадоволство кај македонските политички партии, таа прави лицемерен подвиг и во јануари 1949 година наместо политиката „националност без државност“ прогласува политика „националност и државност“ за истата година, веднаш по Граѓанската војна во Грција, повторно да ја прифаќа политиката „националност без државност“. Со новата политичка ориентација КПГ сака да го привлече уште повеќе македонското население во редовите на ДАГ за да го реши тешкиот проблем со резервниот кадар за единиците на ДАГ. За да го оствари тоа, почнува со мобилизација на малолетни деца (од 14-16 години) во редовите на ДАГ што предизвикува голем револт кај македонското население во Костурско, Леринско и Воденско.

По одлуката на КПГ во однос на македонското прашање, грчката држава ја засилува својата репресивна политика против цивилното македонско население, особено против заробените војници на ДАГ кои ја поддржуваат политиката на КПГ.

Граѓанската војна во Грција завршува со тешки економски, етнички и политички последици по македонското население. Македонците, како национална група, се подложени на специјален истребувачки терор. Затоа, покрај жртвите дадени во вооружените борби во редовите на ДАГ, големи се и другите маки, страдања и последиците од нив. Практично, во оваа војна не останува незасегнато ни едно македонско семејство. За да се избегнат жртвите од нападите на непријателската авијација, во периодот на 1948-1949 година од Егејска Македонија се евакуираат во соседните и во источно-европските земји 28.000 Македончиња и Грчиња. Некои од овие деца се и на едногодишна возраст и не ги познаваат своите родители. И денес сè уште има деца кои не се сретнале со своите родители. 20.000 Македонци ги дадоа своите животи за национално ослободување на македонскиот народ. Во текот и пред крајот на Граѓанската војна се случува масовно емигрирање на македонското население од егејскиот дел на Македонија. Над 20.000 Македонци и цели семејства спас бараат во соседните и источно-европските земји оставајќи го зад себе **сиот подвижен и неподвижен имот** на кој веднаш грчките власти почнуваат да спроведуваат една тиха политика на колонизација со грчки национални елементи. Истовремено на сите иселени Македонци им се одзема грчкото државјанство, а имотите им се конфискуваат. Многу македонски села се срамнуваат со земјата. Според една статистика од 1940 година во Грција не се споменуваат 46 македонски села со 20.913 жители. Целите за кои

македонскиот народ ги поднесе сите овие жртви не се остваруваат. Вооружената борба за победа на демократијата и едно поправедно општество во Грција не се остварува.

Раселените Македонци засекогаш го губат и своето **родно огниште** за далеку од него во некоја непозната земја или во слободниот самостоен дел на матичната таковина формираат **нов дом, ново огниште**. Но длабоко во нивните души засекогаш останува споменот за родното место, без можност да го видат повторно. Многумина од нив, со текот на времето, заминаа од овој свет со длабоки траги во душата.

**Напуштениот дом** со текот на времето станува **изгубен дом**. Тие во витлите на крвавите настани остануваат без своите домови. Некои од нив свој нов дом успеваат да најдат на некое друго место, но тој нов дом секогаш живее во сенката и споменот на загубениот. Овој труд има за задача да ги покаже сите модалитети на домовноста која на свој грб ја почувствуваа овие Македонци. Но, со оглед на фактот што **домот, загубата, бегалството** станаа особено важни места во постколонијалната критика, за потребите на овој труд е неопходно едно теориско согледување на постколонијалната критика.

## 3. ПОСТКОЛОНИЈАЛНА КРИТИКА

### 3.1. Поим и карактеристики

Во 90. години на 20 век во книжевно-теориската мисла се појавуваат многу трудови со балканска проблематика. Ракурсот на научниот интерес како наеднаш да зазема сосема друг правец. Сето тоа се совпаѓа со развиената свест за кризата на „големите“ умови, на „големите“ нарации, што во литературата резултира со нешто што е обележано со терминот постмодернизам, а критиката го добива епитетот на кој, по сè изгледа, долго се чекаше, постколонијална. Сето тоа станува квалификатив на постмодерното време, кое, судејќи според фреквентноста на новововедените термини, станува сериозен предизвик за научната мисла и едно ново читање на историјата, политиката, социологијата, па дури и филозофијата. Ова некако наведува на својството на постколонијалната критика да биде интердисциплинарна, т.е. да стане критика која во себе ќе интегрира повеќе области. Таа претставува функционален дел на постколонијалните студии заедно со теоријата на постколонијализмот. На нив заедно (постколонијалната критика и теоријата на постколонијализмот) им се приоѓа од различни теориски перспективи како што се: теоријата на феминизмот, теорија на деконструкцијата, теорија на психоанализата, теорија на малцинскиот дискурс и теорија на културните студии. Таа поширока област претпоставува континуитет меѓу колонијалниот и постколонијалниот период и се занимава со сите аспекти на односите меѓу колонијалниот и постколонијалниот центар или метропола и колонијалната и постколонијална периферија.

Во таа насока, слично и на терминот постмодернизам, и во овој случај како проблематичен се јавува префиксот, кој може да упати на некаква последователност, линеарност, зависност или негација на некаков базичен термин. Тука особено се нагласува „слабоста“ на оваа теорија која ја брише разликата меѓу колонизаторите и колонизираните, т.е. разликата меѓу добрите/лошите, меѓу своите/туѓите. На таков начин се јавува опасност од преголема еластичност на терминот и неговата способност да ги покрие европските и неевропските подрачја и целиот глобален свет.

Постколонијалната критика ја чита колонизацијата како ефект на транскултурниот и трансглобалниот процес создавајќи децентрализирано читање на претходната состојба. Така, негацискиот префикс во поимот одеднаш се трансформира како нешто ново и иновативно бидејќи тој не ја означува точката на некаков историски пресврт, туку ја нагласува подготвеноста и, во исто време, желбата на критичарот, како и во другите постмодерни случаи, да открие што се крие зад таа претходна состојба. Тој префикс директно се однесува на теориската ориентација која односите меѓу Запад и Другите ги вклучува во други „постуми“, пред сè, во постмодернизмот и постструктурализмот. Оттука, како логично се наметнува прашањето: Каква е врската меѓу постколонијализмот и постмодернизмот? Постколонијалните студии нудат различни тези кои се движат од линијата дека тие меѓусебно се поврзани со причинско-последичен однос до ставот дека меѓу нив треба да се прави остра разлика со нагласок дека постмодернизмот претставува трансценденција на различни облици на модернизмот, а постколонијализмот, пак, е во потрага за еден етички универзум и транснационална култура.

Според Армандо Њиши т.н. Постколонијални студии (Post-colonial Studies) формираат едно хетерогено поле (heterogeneous field), толку многу хетерогено „(Ш)то никаква колекција на книги не би можела целосно да ја опфати теориската позиција која себеси се има наречено постколонијална/пост-колонијална“.<sup>22</sup> Разликата меѓу едниот и другиот термин Њиши ја гледа во неразрешената расправа меѓу оние кои го гледаат постколонијализмот како означувачка и аморфна целина од дискурзивни практики, налик на пост-модернизмот и оние кои на него гледаат, пред сè, како означувачка и тесно историска целина од културни стратегии. Во рамките на второто толкување ставот на Њиши е дека „(П)ост-колонијалното означува множество од најразлични практики коишто ги карактеризираат општествата од моментот на колонизацијата па сè до денешнината“.  
(Њиши, *Мираж* бр.27: 1)

Постколонијалната критика подразбира анализа и ревизија на идеолошкиот дискурс, критика на модернизмот, фокусираност на сублатералните субјекти, повикување на постмодернистичките и постструктуралистичките теории и методот на деконструкција на бинарните опозиции. И не само тоа. Таа критика во себе носи и еден одреден политички

---

<sup>22</sup>Њиши, Армандо: *Постколонијализам, деколонизација и бунт*, во: *Мираж* бр.27, <http://mirage.com.mk/index.php/mk/spisanie-mirage/351-27/teoriski-diskursi/90-2013-04-23-07-29-51>. (преземено на 25. 9. 2014)

ангажман бидејќи ги третира политичките ефекти на деколонизацијата како во однос на доминација на новонастанатите културни модели и отфрлувањето на истите кај „колонизаторите“, така и во однос на амбивалентниот однос на општеството кон самото себе. За разлика од колонијалната критика, која е насочена против идеолошките деформации и разоткривање на механизмите на манипулација и експлоатација со цел создавање на доминантни и недоминантни култури, постколонијалната критика го крева својот глас против стигматизацијата од страна на западните култури кои семантиката на Балканот ја градат врз основа на сопствената перцепција на светот. Постепено се прифаќа ставот и мислењето дека постколонијалната критика претставува најплодотворно поле на современите културолошки студии поради фактот што таа ги дала методолошките средства не само за разбирање на односите меѓу Запад и бившите колонии, туку и на неоколонијализмот како еден од аспектите на глобализацискиот процес.

Во продолжение ќе наведеме три карактеристики по кои може да се одреди суштината на постколонијалната критика. Првата се однесува на фактот дека таа претставува *критика на модерноста*. Токму затоа, оваа критика ги напушта класичните дисциплинарни пристапи кои подразбираат можност за воспоставување на објективни судови чија референца за вистинитост ја прават западните модели врз основа на кои се разбираат средините со посебни културни, општествени и економски прилики. Основата за ваквите интерпретации лежи во критиката на системот за репрезентација заснована врз бинарна опозиција. Бинарната опозиција подразбира дека мерилата на Запад и неговиот став за развиеност или цивилизираност стануваат мерила за сè она што е различно од него. Во една таква бинарна поделба едниот пол секогаш е определен како позитивен, а другиот како негативен. Тоа е причината поради која постколонијалните студии се занимаваат со деконструкција на европската традиција која има воспоставено таков систем на вреднување. Со други зборови, тоа значи дека односот меѓу земјите од „првиот“ и „третиот“ свет не може да се набљудува како однос на спротивставеност, а тоа значи дека некогаш колонизираниот свет е исто толку хетероген и поделен по различни основи како и западниот свет кој го има освоено.

Тоа е основа за втората карактеристика која може да се именува како *радикален културализам*. Надминувајќи го интересирањето за општествено-економските прашања, постколонијалната теорија се свртува кон општествените и хуманистичките науки. Такво свртување во рамките на јазикот го создава терминот „анализа на дискурсот“ термин со кој

се обележува дискурсот на теоретичарите на постколонијализмот за да се означат политичките, лингвистичките и културните искуства во општествата кои некогаш биле колонии. Автори кои се сметаат за посебно значајни во оваа област се: Едвард Саид, Хоми Баба и Гајтари Спивак. Тие се она што Робер Јанг своевременно ги нарече „Светото Тројство“ во теоријата на постколонијализмот. Своите постколонијални анализи тие ги засновуваат на претпоставките на постструктурализмот: Саид на концептот на дискурсот на Фуко; Хоми Баба на психоаналитичкиот концепт на Лакан; Спивак на теоријата на деконструкција на Дерида. Примената на овие теории диктира избор на теми и начини на толкување, но и имплицитен идеолошки став кој е антимарксистички, против социологијата на неразвиеноста, против теорија на зависноста и против секоја ригидна концептуализација на односите меѓу Запад и бившиот колонизиран свет.

Тука можеме да ја бараме причината за третата карактеристика на постколонијалната критика, а таа е склоност кон *релативизација на антиколонијалистичкиот дискурс*. Тоа значи дека се наметнува потреба од еден специфичен однос меѓу Запад и Другите како однос на меѓусебна зависност и влијание, односно однос на интеркултуралност. Се подразбира дека тој однос е нерамномерен и нерамноправен, но тоа треба да се сфати исклучиво како однос кој го пишува политиката и нејзините институции и движења. Се наметнува императивот историјата конечно да почне да се пишува „одоздола“.

Од првите постколонијалистички перцепции на „новиот“ свет па до денес, оваа теорија наидува на многубројни критики и негирања. Нејзината современа рецепција се движи од нејзино целосно разбирање и прифаќање до критика и дури и целосна негација. Позитивниот однос кон неа се должи на разбирањето на постколонијалната теорија како извор на отпорот кон дискриминаторските практики независно од времето и просторот. Негаторски настроените критики на оваа теорија како аргумент го земаат фактот дека граничната позиција на подредените култури, т.е. граничната позиција на Балканот не е резултат само на западните стереотипи и претстави, туку и на сопствената слика за себеси на неговите жители. Ентони Апиа овие теоретичари ги нарекува релативно мала група на писатели и мислители образовани во западен стил кои посредуваат во трговијата на културните добра меѓу светскиот капитализам и периферијата, а класичната левица во американскиот мултикултурализам и академски постструктурализам препознаваат продолжена рака на глобалниот капитализам како облик на т.н. неоколонијализам. Според



Њиши „(К)олонијализмот премина од фазата на уништување на интерконтиненталниот империјализам во неоколонијализам“ кој создава една нова ресистематизација на светот: Северен свет (над): Јужен свет (под). **Опозицијата Исток : Запад се трансформира во опозиција Север : Југ.** (Њиши, Мираж бр. 27: 2)

### 3.2. Балканскиот хронотоп во постколонијалната критика

Со оглед на специфичноста на Балканот, неговата историја и географија, во поново време тој сè повеќе се наметнува како топос кој е исклучително интересен за постколонијалната критика. Причини за тоа има многу. Во прв ред тука е неговата специфична географска положба. Таа положба му овозможува да биде крстосница меѓу Истокот и Западот, да биде место каде што се вкрстуваат, се испреплетуваат различни култури, се создаваат различни идентитети. Каков таков тој е место на постојани конфликти, на постојани прекројувања на мапите поради константните интереси на Големите сили за овој дел од Европа. Во таа смисла овде ќе ја цитираме познатата и, за жал, многу вистинита забелешка на Горан Стефановски кога вели дека само на Балканот човек може да се роди во една држава, да живее во друга, а да умре во трета. Токму затоа и интересот за неговите состојби, неговата реалност, неговата историја, неговата сегашност и, секако, неговата иднина. Тој во постколонијалната критика се наметнува како еден посебно интересен хронотоп вреден за секакво внимание.

Што е тоа хронотоп? Бахтин вели дека тоа е: „(С)уштинската заемна врска на временските и просторните односи во книжевноста“.<sup>23</sup> Терминот хронотоп се употребува во математиката, а Ајнштајн со помош на него ја постави теоријата на релативитетот. Во него книжевноста ја препознава нераскинливата врска на времето и просторот во една целина. „Времето се згуснува, се стега, станува уметнички видливо; просторот се напнува и се вовлекува во движењето на времето, на сужеата, на историјата“ (Бахтин, 1989: 193) Времето се разоткрива во просторот, а просторот се осмислува и се мери со времето. Кога мислиме за Балканот како за специфичен хронотоп, значи, треба да ги имаме во предвид неговите просторни и временски координати.

---

<sup>23</sup>Bahtin, Mihail: *O romanu*, Beograd, Nolit, 1989, 193.

Определувањето на просторните координати на Балканскиот Полуостров претставува склоп на географски, политички, историски, културни, етнички религиозни и економски критериуми. Физичко-географската дефиниција ги прифаќа како неоспорни источните, јужните и западните граници утврдени со Црното, Мраморното, Егејското, Средоземното, Јонското и Јадранското Море. Северната граница ја зема во предвид линијата од сливот на реката Идна во Трстјанскиот Залив, југоисточните подножја на Јулиските Алпи до реките Сава и Дунав. На мнозина историчари им е омилен политичкиот пристап, па на географските координати им ги додаваат своите историски и културни размисли земајќи ги во предвид историите на Грција, Бугарија, Албанија, поранешна Југославија и Романија. Некои историчари како балкански земји не ги сметаат Романија, Словенија и Турција, а Албанија подоцна е додадена на балканската мапа. Во првите постколонијални видувања ова подрачје еопределено како гранично од географски аспект, како подрачје кое е и не е Европа.

Временската приказна за Балканот почнува некаде многу порано. Името Балкан може да се сретне во многу стари текстови кои најчесто се со патеписна или дипломатска содржина. Анализата на потеклото на зборот и неговото етимолошко значење кажува дека зборот е од турско потекло и значи *ланец пошумени шуми*. И покрај тоа што обиди за негово мапирање има уште во 17 век, сепак, првото негово откривање и обид тој симболички да се мапира се случува во почетокот на 19 век.

Во рамките на балканскиот дискурс во постколонијалната критика неодминлива е книгата на Марија Тодорова *Замислувајќи го Балканот*. Таа книга уште со самото нејзино објавување (1997 година во САД) го свртува вниманието на читателската публика. Во однос на тој факт Елизабета Шелева прашува: „Дали, доколку се појавеше на Балканот, оваа книга ќе ја доживееше истата судбина...?“<sup>24</sup> Понатаму Шелева се запрашува и прашува: „Дали околу нејзиното дело ќе се крене ваков бум, доколку Тодорова, како Бугарка, дојдена да живее и работи во САД, не се вброеше во растечката и респектирана група „маскоти“, овојпат, не од Третиот свет, туку, од Балканот?“ (Шелева, 2005: 78) Луцидните прашања на Шелева сугерираат една реалност дека целокупното знаење за Балканот доаѓа од некаде однадвор и дека само тој факт ја обезбедува легитимноста на тоа знаење. Во оваа книга Тодорова ја анализира сликата која Европа ја има за Балканот, сликата која Балканот ја има

---

<sup>24</sup>Шелева, Елизабета: *Дом и идентитет*, Магор, Скопје, 2005, 77.

за Европа и, конечно, сликата која Балканот ја има за себе. Она што е, можеби, најинтересно и што Тодорова ѝ го остававо наследство на постколонијалната критика е тоа што таа го инсталира, анализира и објаснува новиот поим *балканизам*. Неодамнешните војни во некогашна Југославија одново го тематизираат поимот *Балкан* во симболичната географија на Европа и овозможуваатна површина повторно да испливаат историските трауми и потиснатите фрустрации.

Конструирањето на европската слика за Балканот е нешто на што Тодорова му пристапува мошне внимателно и комплексно. Таа слика таа ја гради имајќи во предвид новинарски текстови, академски студии, дипломатски документи, патеписи и делови од европската белетристика. Резултатот од таа постапка е еден текст кој најмалку е сувопарно академски и во кој можеме да ја почувствуваме остроумната иронија на авторката и нејзината раскажувачка спретност. Тажна е нејзината констатација на самиот почеток на книгата. „Еден баук кружи над Западната култура – баукот на Балканот“.<sup>25</sup> Во оваа реченица непосредно до зборот Балкан е употребен зборот со изразито негативна конотација – баук. Самото тоа уште на почетокот сугерира дека западните перцепции за овој дел од Европа се со пејоративно значење. Во борбата за расветлувањето и истерувањето на тој баук се имаат мобилизирано сите: политичари и новинари, конзервативни академци и радикални интелектуалци. Во сите текстови кои се објавени и напишани за него, Балканот е опишан како нешто Друго во однос на Европа, како нешто што не води сметка за стандардите коишто цивилизираниот свет ги има поставено како нормативи. Балканот е варварски, примитивен, насилен, нестабилен, непредвидлив, регресивен, со еден збор тој е сè она што Европа ниту била, ниту, пак, ќе биде. Причината за тоа Златко Крамариќ ја гледа во тоа што народите кои живеат на тој простор недоволно партиципираат во европските вредности и традиции, поточно дека мошне бавно се ослободуваат од своите митови и заблуди. „Таквата склоност нив (луѓето што живеат на Балканот) не само што ги оддалечува од идентитетот на модерната нација, туку го доведува во прашање и нивното елементарно преживување – политичко, културно дури и биолошко“.<sup>26</sup> Тоа придонесува за постоење разлика меѓу географска и политичка Европа, разлика на која може да ѝ се припише спротивставеноста на бинарни опозиции. Од перспектива на Балканецот „ние“ сме Друго од „тие“. И тоа Друго нас нè прави да се чувствуваме инфериорни, да се доживуваме како сублатерни, т.е.

---

<sup>25</sup>Тодорова, Марија: *Замислувајќи го Балканот*, Скопје, Магор, 2001, 3.

<sup>26</sup>Крамариќ, Златко: *Идентитет, текст, нација*, Скопје, Табернакул, 2010, 58.

подредени субјекти. Постколонијалната критика го воведува моделот центар-периферија. Според империјалната оптика центарот е место на ред и стабилност, а периферијата на неред, нестабилност и закана. Резигнираниот заклучок на Тодорова е дека Балканот, и покрај својата географска положба на центар на Европа, во менталната географија на Европејците е периферија со сите негативни и пејоративни стереотипи поврзани со него.

Во контекст на терминот Балкан се конструира и терминот *балканизација* што означува не само ситнење на големите држави, туку и регресија кон племенско, назадно и примитивно. Терминот за првпат е употребен по Првата светска војна за да се означи стравувањето од апокалиптичното уништување на Западната цивилизација од страна на Источната. Малку подоцна, во 1921 година Пол Скот Моурер вака ја дефинира *балканизацијата*: „Во регион на безнадежно измешани раси, создавањето на спој од мали држави со повеќе или помалку назадно население, економски и финансиски слаби, завидливи, заговорнички настроени, исплашени, постојани жртви на манипулациите на големите сили, како и на насилните изблици на своите сопствени страсти“. (цитирано според: Тодорова, 2001: 49) Втората етапа од употребата на овој термин се совпаѓа со деколонизацијата по Втората светска војна и е користен за да предизвика чувство на понижаност и обесчестеност кај несреќните луѓе на земјата паралелно со тенденцијата на западаните сили да ги задржат помалите во своите сфери на интерес. Референцата *балканизација* во САД е потполно одвоена од нејзината географска одредница исеупотребува како парадигма за мноштвото проблеми во американското општество.

Друг термин кој произлегува од поимот Балкан и кој го инсталира Тодорова е *балканизам*. Терминот е создаен по аналогија на веќе востановниот термин ориентализам внесен од Едвард Саид со цел да укаже на постоењето на уште еден имаголошки феномен настанат под влијание на европоцентричните стратегии на перцепцијата на еден дел од Европа. При анализата на тој термин, а особено ако се има предвид Саидовата книга, се поставува прашањето: Дали балканизмот е подвид на ориентализмот со оглед на неговата источна позиција во однос на западниот свет? Книгата *Замислувајќи го Балканот* во однос на ова прашање поставува две тези. Првата теза е дека балканизмот не е подвид на ориентализмот. Втората теза е во исто време и заклучок во однос на првата и вели дека ориентализмот ја проучува разликата помеѓу повеќе импутирани типови, а балканизмот ги проучува разликите во рамките на еден тип.

Ориентализмот како поим го поставува и расветлува Едвард Саид во книгата која, исто така, е неодминлива референца во постколонијалната критика, *Ориентализам* со поднаслов *Западни концепции за Ориентот* и реферира кон земјите од Третиот свет. Токму Саид со својата книга го поттикнува создавањето на балканистичкиот постколонијален дискурс од аспект кој денес се нарекува ориенталистички. Тодорова во Воведот на *Замислувајќи го Балканот* ги разгледува и спротивставува концепциите на ориентализмот и балканизмот со цел да ги оправда своите тези. Токму затоа, таа во сеопфатната анализа на поимот балканизам и неговата разлика со ориентализмот констатира:

<b>БАЛКАНИЗАМ</b>	<b>ОРИЕНТАЛИЗАМ</b>
<p><b>Историски конкретен ентитет</b>  <b>Машки, примитивен, груб валкан</b>  <b>Балканот е крстосница, мост меѓу</b>  <b>Европа и Азија, меѓу Исток и Запад</b>  <b>Луѓето се доживуваат себеси</b>  <b>колонијално</b>  <b>Христијанство</b>  <b>Ги анализира односите внате во ист</b>  <b>расен тип</b></p>	<p><b>Неодреден и магловит</b>  <b>Женски, сензуален, сексуален</b>  <b>Непремостлив расцеп меѓу Истокот и</b>  <b>Западот</b>  <b>Луѓето не се доживуваат себеси</b>  <b>колонијално</b>  <b>Ислам</b>  <b>Ги анализира односите меѓу повеќе</b>  <b>расни типови</b></p>

Заклучокот на Тодорова во однос на разликите меѓу балканизмот и ориентализмот е во тоа што, според неа, Балканот својот сопствен идентитет го има конструирано токму низ антагонизмот во однос спрема поимот Ориент.

### 3.2.1. Концептите- лимиалност, хибридноста и мимикрија

Концептите на лимиалност, хибридноста и мимикрија се концепти кои постколонијалната критика ги промовира со оглед на нејзината сфера на проучување. Овие концепти се од посебна важност за Балканот и претставуваат важен аспект во неговото проучување со оглед на неговата географска положба и историските околности кои секогаш се своевидна „балканска судбина“.

Лимиалноста и хибридноста се користат како херуистички модели во анализата на културата и многу често се среќаваат со синонимна употреба. Под херуистички модели тука

треба да ги препознаеме сите методолошки алатки кои помагаат кон откривање на нови сознанија или вистини. И покрај тоа што рековме дека овие термини можат да се употребуваат синонимно, сепак, постои разлика меѓу нив. Лиминалноста е термин кој има подолга употреба и најпрво се врзува за светот на физичкото. Потеклото на лиминалноста може да се бара уште во грчката филозофија во врска со означување на крај на една област или простор. Во таа смисла, таа има чисто физичка конотација бидејќи укажува на граничноста или раб на една одредена територија. Меѓутоа, значењето на лиминалноста уште на самиот почеток е комплексно бидејќи границата може да постои исклучиво во однос на она што е пред и во однос на она што е зад неа. Но кога говориме за граница, не мислиме секогаш на физичка категорија бидејќи таа може да биде присутна на ниво на општеството, на културата, на идентитетот. За граница говориме секогаш кога се случува напуштање на некаков општествен облик, а новиот сè уште не е оформен. Антрополошкиот пристап на поимот граница подразбира истражување на когнитивни и значенски компоненти на поимот не како на поим, туку во насока на откривање на суптилните и многу комплексни односи меѓу луѓето, заедниците, етникумите на Балканот. Лиминалноста на Балканот, онака како што е претставена во постколонијалниот дискурс, е втемелена во идејата за физичка граничност, но истовремено има и симболични аспекти и особини на маргинализиран простор на кој се разнишани цврстите структури. Последица од тоа е континуираната политичка нестабилност, војни, револуции, сиромаштија и нестабилност на државните апарати кои управуваат со тие држави. Во таа смисла станува збор на т.н. „ничија земја“ како некаква недефинирана зона во која сè се спојува и меша како некаков неодреден материјал, кој, пак, од своја страна, „мимикриски“ се вклопува во средината до степен на непрепознавање. Дискурсот за Балканот како мешавина на различни култури, јазици, обичаи е присутен од самото негово откривање, а сведоци сме дека постои и ден-денес. Неговата поставеност меѓу Ориентот и Окцидентот му обезбедуваат сличност и со едниот и со другиот. Со оглед на неговата неусогласеност и способност во секој момент да биде „буре барут“, тој секогаш претставува потенцијална опасност и закана за европските традиции и норми.

За полето на хибридноста најзначајно теориско исчитување во рамките на постколонијализмот нуди Хоми Баба преку критиката за имплементација на бинарните опозиции и ставот дека културите постојано се трансформираат бидејќи се во постојана интеракција. Тој ја отфрла идејата за културна, историска и национална хомогеност и ја

заменува со хетерогеноста и хибридноста на Третиот свет. Неговиот постколонијален дискурс, хибридноста ја дефинира како метафора која укажува на еден вид на културна мешавина – расна, политичка, географска – на едно општество кое истовремено може да припаѓа и на цивилизираниот Запад и на колонизираните простори. Поточно, хибридноста, според Баба, не е само спој на два простора, туку збрка и хаос кој настанува со нивното спојување. Хибридноста претставува место на отпор кон доминантната култура која настојува да го уреди поредокот според своите хегемонистички визии.<sup>27</sup> Таа на таков начин доведува во трансфер на моќта, ја доведува во прашање нестабилноста на власта и покажува дека колонијалниот дискурс никогаш не е под потполна контрола на колонизаторот. Неговата, можеби, најважна идеја е идејата за „меѓупростор“ (in-between). Концепцијата за меѓупросторот тој ја извлекува од Саид и неговото размислување за колебањето на Ориентот меѓу западниот презир кон она што е познато и грозничаво одушевување или страв од непознатото, а што Саид го нарекува како нова средна категорија. Концептот на Хоми Баба за меѓупростор е, всушност, метафора за границите или за други слични простори кои создаваат асоцијации на една симболична интеракција која создава разлики, но и ги поврзува. Тој меѓупростор е местото каде се формираат идентитетите при допир на културите и ја дава можноста за бегство од политиката на бинарноста, место каде „самите себеси да си се покажеме како други“. (Баба, 2004: 80). Таков простор треба да биде „мостот“, преминот, кој ќе ја надмине дихотомијата меѓу чисто/нечисто и изворно/стекнато. Меѓупросторот дозволува слободен протек на општествените и културните потенцијали на постколонијалниот свет. Концептот на „трет простор“ е културен. Хибридноста ја тематизира реалноста на масовните светски миграции, движењата на расите, нациите и културите во глобалниот мултикултурен свет. Масовните миграции, меѓунационалните и меѓурасните односи создадоа еден хибриден постколонијален свет на хибридизирани идентитети. Постколонијалните критичари се согласуваат околу едно, а тоа е дека концептот на хибридноста и неговиот продукт „меѓупросторот“ во многу нешто ја загрозуваат позицијата на колонијалната моќ на доминантните култури бидејќи таа во суштина треба да претставува интеракција на доминантната и доминираната култура. Запад не може да биде само Запад, како што ни Исток не може да биде само Исток. Тие се мешаат заемно и секој поединечен симболички дел на светот на другиот му остава од своите

---

<sup>27</sup>Bhabha, Homi: Smeštanje kulture, Beogradski krug, 2004, 209.

делчиња и елементи. Таквите мешања се највидливи најпрво во подрачјата какво што е Балканот.

Освен за концептот на хибридноста, Баба е заслужен за воведување на уште еден концепт постколонијалната критика – мимикрија. Неа Баба ја дефинира како ерозија на ѕидот меѓу колонизаторот и колонизируваниот и претставува закана по целиот империјалистички свет. Станува збор за двојна амбиваленција на колонијалниот дискурс која го доведува во прашање авторитетот на колонизаторот и е резултат на делумната репрезентација и препознавање на колонијалниот објект во форма која е поблиска на колонизаторот, а различна од автентичната култура на колонизируваниот. (Баба, 2004: 160). Присуството на колонизируваниот Друг во текстот е доволно за да се евидентира амбивалентноста. Таквата амбивалентност го дестабилизира барањето за апсолутен идентитет на едниот или другиот, колонизаторот и колонизируваниот. Мимикријата е најизразена кај половично конструирани идентитети. Тоа се случува во општества каде секогаш се поставува прашање за припадноста кон Запад/Исток, т.е. на домородните/освојувачките култури. Идентитетот е амбивалентен и во неговото манифестирање може да се препознае силна одбивност кон западните култури или, пак, склоност за напуштање на сè што е традиционално. Тогаш тој се определува како „западен“ и „европски“. Општествата подложени на мимикрија ги напуштаат обичаите за кои имаат оценето дека се помалку цивилизирани за да се асимилираат во некои пошироки идентитети. На граничните подрачја овие процеси најлесно се изведуваат токму заради дејството на хибридноста поради која е тешко да се разликува што е култура на колонизаторот, а што е на колонизируваниот. За Баба колонијалната мимикрија е желба на колонизаторот за реформирано, на себе слично, препознатливо Друго како субјект на разлика кое е „скоро исто, но не сосема“. (Баба, 2004: 161) Како што забележува Тодорова, токму ликот на Бај Гањо Балкански, создаден од Алеко Константинов е лик преку кој е дадена критиката на површната мимикрија на цивилизираното однесување без вистинско прифаќање на вредностите. Онака како што е замислен овој лик, тој е типичен *Homobalkanicus* поим што ќе го воведо Светлозар Игов поставувајќи го во контекст на Балканот. Овој поим беше воведен после голем број на дебати и поставени прашања за тоа дали Бај Гањо треба да биде анализиран како биолошки, расен, национален, културен, цивилизациски тип или, пак, како карактеристичен општествено-историски тип без суштинска/национална одреденост. (Тодорова, 2001: 56) Бај Гањо, којшто тргнува на Запад



во својата селанска носија, се враќа облечен како Европјанин, но неусогласеноста меѓу неговиот изглед и неговото однесување е комична. Тодорова го цитира славниот почеток на книгата: „Му помогнаа на Бај Гањо да ја соблече турската наметка, тој се вовлече во белгискиот мантил и сите се согласија дека Бај Гањо станал вистински Европјанин“. (Тодорова, 2001: 56) Заклучокот на Тодорова дека оваа критика не произлегува од европска гледна точка, туку одвнатре од гледна точка на бугарскиот Европјанин со нагласок „бугарски Европјанин“, а не европски Бугарин“. Разликата меѓу едното и другото за Тодорова е повеќе од очигледна: „(Е)вропејството на Алеко не се јавило како резултат на директно престојување во која и да било земја од Западна Европа (се стекнал со образование само во бугарски и руски школи), туку било резултат на припадност кон заедничката европска култура којашто немала национални етикети и била заедничка придобивка на секоја образована и култивирана личност на континентот“. (Тодорова, 2001: 57)

### 3.2.2. Постколонијалната критика за/во Македонија

Македонија е земја која се наоѓа во срцето на Балканот. Нејзините географски координати ѝ овозможуваат во текот на историјата да биде постојано на мета на завојувачите и жртва на соседните пропаганди. Ако за Балканот е актуелна стигмата „буре барут“, за Македонија тоа е дека таа константно е „јаболко на раздорот“. Токму таа метафора најдобро ја опишува нејзината историја, но и, за жал, нејзината сегашност. Македонската историја е историја на трауми. Почнувајќи од Отоманско владеење, преку Балканските војни, Првата и Втората светска војна, Граѓанската војна во Грција, па сè до денешен ден кога Македонија се соочува, можеби, со најголемата траума – името и идентитетот. Едно само кратко на навраќање на тие историски потреси покажува дека Македонија е секогаш една невралгична точка не само во балканската и европската перцепција, туку и во сопствената автоперцепција. Меѓутоа, ваквата состојба не се однесува само на историските збиднувања, таа се однесува и на местото на Македонија во рамките на идеолошкиот дискурс за Македонија.

За нашето истражување мошне е интересна токму таа тема – како и колку Македонија и „македонските работи“ се теми во рамките на европскиот и балканскиот постколонијален дискурс? Го поставуваме прашањето истовремено потсетувајќи дека Македонија во својата далечна, помалку далечна и сегашна историја има многу теми и

дилеми кои можат да бидат интересна тема за еден таков постколонијален дискурс, да потсетиме: срамната поделба на Македонија меѓу соседите, поделба која е на сила и ден-денес; егзодусот на Македонците од Северна Грција (Егејска Македонија) по завршувањето на Втората светска војна; современите случувања околу барањата на Грција за промена на името. Во претходните поглавја спомнавме повеќе референци кои ја обработуваат балканската проблематика. Една од нив, за која рековме дека е неодмилива, е *Замислувајќи го Балканот* од бугарската историчарка Марија Тодорова. И покрај тоа што Македонија е дел, дури и централен дел на Европа, Тодорова во својата студија не ѝ дозволува на Македонија да излезе од имаголошките заблуди во која не по своја волја е вовлечена. Дури Македонија, освен на две или три места, речиси и да не се спомнува. Во тие малку места таа е само една географска одредница, како една од бившите ју-републики и толку. Колку и Тодорова да сака и настојува да даде една дистанцирана слика за Балканот, примерот со Македонија и нејзиното споменување, покажува дека таа не може, дури и да сака, да се ослободи од длабоко вкоренетите предрасуди, кои таа, веројатно, лично ги има за Македонија, а кои се должат на нејзиното идеолошко воспитување во нејзината родна Бугарија.

И не само кај неа, внимателната анализа на балканскиот постколонијален дискурс укажува на една интересна позиција на Македонија во однос на нејзиното присуството или отсуството. За неа Александар Божовиќ вели дека таа спаѓа во „(X)иперреалното во однос на гледната точка, т.е. конкретната позиција (пред сè националната припадност) на говорникот, Македонија – или постои или, пак, интенционално се оспорува, односно се негира во однос на нејзините одделни аспекти: јазичниот, националниот, државниот, па дури и ономастичниот – во нејзиниот 'проблем' кој таа го 'има' со Грција“.<sup>28</sup> Како таква таа ги има сите карактеристики на т.н. критички простор, онака како што го има дефинирано Пол Вирилио: доминација на временската, хронополитичка поделба над просторната, геополитичка. Како преовладувачки во тој дискурс се јавуваат темите на граничноста, разликата и загрозиениот национален идентитет.

Златко Крамариќ, актуелниот амбасадор на Република Хрватска во Македонија, веќе долги години се занимава со македонската историја и литература, како што вели самиот во поднасловот на книгата *Идентитет, текст, нација* (2010) со интерпретација на

---

<sup>28</sup>според Шелева, Елизабета: *Од дијалогизмот до интертекстуалноста*, Скопје, Магор, 2000, 48.

црнитата во македонската историја. Имајќи ги во предвид актуелните постколонијалистички, деконструктивистички и родови аспекти, тој отворено зборува за сите македонски теми и дилеми, пред сè, како книжевник, а не како политичар. Материјал за афирмација на своите ставови бара и наоѓа во богатата македонска книжевност, која како што вели самиот, така грижливо ѝ ја предава на студентите на Педагошко-Филозофскиот факултет во Осиек, сè додека „(Н)а факултетите не се сменија плановите и програмите на предавањата, па ми го укинаа предметот *Македонска книжевност* затоа што некои луѓе со повишена патриотска температура, решија студиумот по славистика да го сведат исклучиво на студиум по кroatистика“. (Крамариќ, 2010: 8) Неговата книга *Идентитет, текст, нација* (2010) е обид и предизвик да се одговори на некои, за него, нови прашања поврзани со Македонија – прашањето за името, за идентитетот, хибридноста, нацијата, прашања кои бараат брзи и точни одговори. Можеме слободно да констатираме дека Крамариќ е единствен автор од не-македонска провиниенција кој со толку љубов, посветеност, одговорност, сериозно ѝ пристапува, како што вели тој, на „македонските теми и дилеми“.

Неговиот интерес во проучувањето на македонската литература низ еден постколонијален дискурс продолжува во книгата *Политика, култура и идентитет* (2012) како заеднички проект со Ангелина Бановиќ-Марковска со поднаслов *интеркултурен дијалог*. Во оваа книга тие го разгледуваат прашањето за перспективата на културните идентитети во рамките на процесите на глобализација и, во поново време, европеизација. Како ефикасни во моментов тие ги определуваат процесите на постојаните прекомпонирања на националните култури преку прифаќање и репродукција на сите новитети кои доаѓаат однадвор. И двајцата автори тоа го прават низ примерот на конституирањето на македонскиот етнички и културен идентитет во сферата на политиката и книжевноста.

Македонската критичка и интелектуална мисла настојува со сите сили да ја компензира претходната состојба. Се наметнува како референтен автоимаголошкиот пристап на македонските интелектуалци преку промоција на еден нов културен дискурс кој има задача прво да ги проблематизира прашањата и проблемите со цел изнаоѓање начини на нивно решавање. Тоа не е само случај со постколонијалниот дискурс, туку се наметнува и како императив во книжевно-уметничкиот, а во поново време и во публицистичкиот преку популаризација на колумната како место каде интелектуалците ги искажуваат своите ставови во однос на некои важни прашања од општествениот или политичкиот живот.

Овде нема да вршиме анализа и вреднување на ставовите на македонските интелектуалци и критичари по однос на проблемите. Во продолжение само ќе ги наведеме авторите кои се значајни за постколонијалната критика во Македонија. Нивната заслуга е повеќекратна. Од една страна, ја промовираат постколонијалната критика во Македонија, а, од друга страна, со своите размислувања успеваат да ја наметнат Македонија, не само како географска одредница на Балканот, туку како земја со посебен национален идентитет, со свој посебен јазик и култура и покрај тоа што носи траги од културите кои поминале низ нејзините простори во текот на нејзината долга, богата и трауматична историја.

Елизабета Шелева, Ангелина Бановиќ-Марковска, Анастасија Ѓурчинова, Лорета Георгиевска-Јаковлева, и Весна Мојсова-Чепишевска се автори кои со своето критичко перо ја збогатија критичко-теориската мисла во македонската критика во рамките на постколонијалниот дискурс. Нивните критички ставови се насочени кон постколонијалната перцепција на македонската книжевност. Посебно интересни во нивните критички текстови се темите поврзани со егзилот како една посебно актуелна тема, проблемите со бегалството и конструирање на идентитетите во услови на обездоменост. Токму домот, како еден од идентификаторите на идентитетот, е посебно интересна тема со сите негови модалитети: експатријација, потрагата по домот, репатријацијата, но и едно ново космополитско сфаќање за домот и домувањето. Богатата ризница на книжевни дела кои ја третираат оваа тематика, заедно со трауматичната историја на македонскиот народ која генерира такви теми се корпусот врз кој овие наши теоретичарки ги аплицираат своите теориски ставови. На таков начин тие македонската литература ја издигнуваат на едно поинакво рамниште сопоставувајќи ја на европската. Македонските културни вредности стануваат, на таков начин, дел од европските, па и светските.

## 4. ИМАГОЛОГИЈА / ХЕТЕРОЛОГИЈА

„Како човек ја проценува својата околина?“ е прашањето кое германскиот невролог Волф Цингер (си) го поставува на 43. Конгрес на германските историчари. Процесот на когниција Цингер го дава од невробиолошко гледиште објаснувајќи дека од мноштвото впечатоци и дразби на кои е изложен човекот во секојдневниот живот, ги одбира и селектира само оние кои му се неопходни за да преживее во комплицираните услови на битисувањето. Од тие перципирани елементи создава сопствена кохерентна слика на светот врз основа на која создава една сопствена имагинарна карта слична на географската. На таа карта, на која подоцна ѝ беше дадено името „ментална“, се внесуваат сите податоци на перципираната околина во просторен, временски и други контексти. Менталната карта му овозможува на човекот да ја разбере околината во која живее, временски и просторно да се ориентира, да го најде својот идентитет и своето место во општеството и да ги класифицира Другиот и Другите врз основа на сликите и претставите кои ќе ги изгради за нив и нивната етничка, национална, верска и друга припадност.

Таа ментална карта станува слика за светот, слика за Другиот/Другите, слика за себеси. Степенот на сличност на таа ментална карта со реалноста може да биде различен. Сличноста може да биде делумна, но не мора ни да постои. Нејзиното создавање е плод на личните симпатии, желби, наклонетости, но и плод на антипатија, омраза, индивидуални и колективни предрасуди и стереотипи. Како таква таа повеќе зборува за личноста која оценува, отколку за оценуваната. А кога зборуваме и мислиме на книжевноста како за специфична дејност на човекот, мислиме, пред сè, на нижењето на буквите како знаци и нивната улога во презентацијата на одредена култура и затоа Даниел-Анри Пажо за книжевноста зборува како за место во кое постојано се произведуваат слики на културата.<sup>29</sup>

Заради тоа науката за литературата и компаратистиката ја развија имагологијата како посебна дисциплина или интердисциплина која ги проучува сликите за Другите. Нејзината актуелност упатува на погрешен заклучок дека таа е нова дисциплина. Можеби тоа е и

---

<sup>29</sup>Пажо, Даниел-Анри: *Опита и компаративна книжевност*, Скопје, Македонска книга, 2002.

оправдано ако се земат во предвид сите трансформации кои ваквите проучувања ги доживеаја под влијание на развитокот на науката за литературата и другите науки: социологија, етнологија и историја. Имагологијата, како посебна компаративистичка дисциплина која ги проучува интеркултуралните односи во смисла на заемно набљудување, слика на самиот себе (auto-image) и сликата на Другиот (hetero-image), настанува во Франција во 50. години на 20 век под името „проучување на слики и привиди“, а врз основа на идеите кои се развија неколку децении порано. Терминот не е книжевен, туку него првпат го имаат употребено психолозите. Во психоанализата терминот *imago* (лат. слика, лик) прв го воведува Јунг и со него означува слика на некоја значајна личност, мајка или татко, која постои во колективното несвесно. Од него терминот го презема Фројд и го проширува со тоа што со него се означува секоја важна личност, а не само личности од кругот на семејството. Потоа, зборот *имагологија* е изведен од психологијата на народите за да на крајот го добие значењето слика на колективниот идентитет. Кон крајот на 60. год. на 20 век овој термин е преземен од француските проучувачи на книжевноста и со него се означува туѓото во анализата на книжевните дела.

Или како што ќе заклучи Катица Ќулавкова: (Е)дна од најстарите компаративистички дисциплини која ги проучува сликите за Другиот“ (Ќулавкова, 2007: 199). Во неа Даниел-Анри Пажо препознава еден интердисциплинарен концепт бидејќи е резултат на „(И)стражувањата направени од етнологи, антрополози, социолози, историчари на менталитетите и сензибилитетите, коишто се зафаќаат со прашањата што се однесуваат на културите на 'другите', за другата природа, идентитетот, културната асимилација, губењето на културниот идентитет, културната отуѓеност“. (Пажо, 2002: 102) Една најопшта дефиниција за имагологијата е дека таа претпоставува проучување на слики и мислења за други народи и култури претставени низ најразлични облици во литературата.

#### 4.1. Сликата на Другиот

Клучниот збор во терминот е, секако, зборот *image* или сликата за Другиот. Тука, во прв ред, не се мисли и не се очекува дека тоа се вистинските, реалните слики за народите и културите, туку за сликите кои тие едни за други ги имаат оформено и претставено во уметничките дела. Значи, станува збор за конструкции кои навлегуваат во сферата на имагинарното. Послободно протолкувана, имагологјата претставува замислување на другите култури и народи, формирање на судови за нив и споредување на себеси со нив. Затоа поимот *imago* е заменет со поимот *mirage* – привид, фатаморгана затоа што, во крајна линија, сликата за Другите никогаш не е вистинската. „(С)екоја слика задолжително е лажна“ заклучува Пажо затоа што таа е превод на стварности со помош на зборови. Таа не е аналогна на стварноста. Но имагологијата нема да се занимава со утврдување на степенот на искривеноста на сликата, туку ќе се обиде да ја открие причината за создавање на такви искривени, деформирани слики за Другите оптоварени со многу предрасуди, клишеа и стереотипи. А компаративистот/имаголог има многу сложена и одговорна задача. Тој треба да ги земе предвид истражувањата на соседните истражувачи, не со цел да го занемари книжевното проучување или непотребно да го прошири доменот на своето проучување, туку да ги спореди своите методи со методите на другите и, пред сè, „(С)о сликата наречена `книжевна` за паралелните и современи сведоштва, за претставувањата пренесени преку печатот, паракнижевноста, филмот, уметностите“. (Пажо, 2002: 102) Поточно, тој треба да нотира книжевно размислување во една општа анализа која се однесува на една или на повеќе култури. Како таква, книжевната слика станува целост од размислувања и претставувања на Другото во постапка на книжевно приспособување и социјализација.

Пажо вака ја дефинира сликата: „(С)екоја слика произлегува од некое сознание, колку и незначително да е, на некое *јас* во однос на некој *друг*, на некое *овде* во однос на некое *таму*“. (Пажо, 2002: 103) Едно вакво толкување на поимот нужно имплицира некакво растојание, некаков простор (општествен, културен, идеолошки, национален, родов). Тој простор е местото каде што на еден сликовит начин се дадени сите начини според кои некое општество се гледа себеси, размислува за себеси, мислејќи, сонувајќи за Другото. Во извесна смисла сликата е јазик, второстепен јазик, паралелен со „јас“ јазикот кој го гледа Другиот, пишувајќи и зборувајќи за него. Уште повеќе сликата е и симболичен говор бидејќи „(О)ва *јас* сака да каже *другиот*, ама велејќи *другиот*, *јас* се труди да го одрече и да се претстави самото себе“. (Пажо, 2002: 105) Сликата има лингвистичка природа во

смисла на Емил Бенвенист – таа преставува изложување и составување на одделни единици од кои секоја е знак и нивно етаблирање во рамките на една иста заедница. Гледајќи на сликата како симболичен говор, задачата на имагологијата станува покомплексна бидејќи таа треба да разбере и протолкува зошто и како сликата станала симболичен јазик, да ја разложи структурата на книжевниот систем и општествената вообразба како збир на такви слики.

Сликата за Другиот се гради со помош на одредена лексика составена од т.н. клучни и сенишни зборови. Клучните зборови, според Пажо, се зборовите кои потекнуваат од земјата/културата која се набљудува и кои служат да се дефинира земјата/културата која се набљудува. Наспроти нив се т.н. сенишни зборови директно преземени од земјата/културата која се набљудува, но кои без превод се прелеваат во текстовите на земјата која набљудува. Тие зборови го градат писмото на Другоста кое особено треба да води сметка за различностите и претопувањата. Во првиот случај Другиот го препознаваме како спротивен на Јас, а во вториот како сличен. Како и да е, едно е сигурно, а тоа е дека сликата е превод на Другиот, но во исто време и автопревод. Таа со изборот на писмото има задача да воспостави врска, однос или да развие став кон определена култура. Според Пажо постојат најмалку три суштински става или модели кои можат да се изградат во однос на другата култура.

Првиот суштински став е **манијата**. Тоа е состојбата кога туѓата стварност се смета за апсолутно надмоќна во однос на изворната култура. Изворната култура се смета за пониска, инфериорна во однос на туѓата. Последица од таквото гледање е негативната перцепција на изворната култура. Вториот суштински став е **фобијата**. Овој став е обратен од првиот бидејќи сега туѓата стварност се смета за подредена, инфериорна, вредносно негативна во однос на изворната култура. Единствен став кој е во состојба да воспостави рамноправен однос меѓу нас и Другите е третиот став – **филијата**. Тоа е ставот кога туѓата стварност е видена, позитивно оценета и рамноправно учествува во изворната култура, која, позитивно оценета, е комплементарна со набљудувачката култура. Таа е заемно познавање и признавање, критичка размена и дијалог меѓу еднаквите. Ако манијата е, симболички кажано, претпоставена смрт на Јас, фобијата симболичка смрт, отстранување на Другиот, филијата го трасира патот на признавање на Другиот жив покрај Јас. Пажо размислува за постоење на уште еден, нов четврт став кој би се состоел во укинување на дијалогот за да им отстапи место на новите цели во една постапка на обединување или обновување на



единството кое исчезнало со текот на времето. Такви целости тој препознава кај сите културни идентитети со префиксот *пан-* панлатинство, пангерманизам, пансалвизам, но и **космополитизам**, интернационализам. Но, ваквиот став носи скриена опасност бидејќи во тие *пан-*целости тешко можат да се издвојат позитивните или негативните ставови на едни *пан* – наспрема други. Тука можат да се препознаат фобиите реинкарнирани, со последици кои далеку ќе ги надминат границите на една култура.

#### 4.2. Стереотипи

Најчест облик на сликата на Другиот е стереотипот. Кога во 1922 година го сковува овој термин, Волтер Липман немаше намера да му даде пејоративно значење какво што тој со текот на времето и употребата полека, но сигурно добива. „Образецот на стереотипот не е неутрален. Не е тоа само еден од начините во големата, блескотна и заглушувачка збрка на реалноста да се воспостави ред. Не е само пократкиот пат. Тој е сето тоа и многу повеќе. Тој е проекција во светот на нашите претстави за нашата вредност, нашата положба и нашите права. Стереотипите заради тоа се силно исполнети со чувствата коишто постојано ги следат. Тие се тврдините на нашата традиција, а зад нивните сидини ние и понатаму можеме да се чувствуваме сигурни на позициите кои ги заземаме“ – ќе истакне Липман. Во вака стокмената дефиниција, Липман истовремено ја истакнува нужноста и корисноста на стереотипите, но и сите ограничувања и идеолошки импликации кои тие ги произведуваат.<sup>30</sup> За Даниел-Анри Пажо стереотипот е моќна форма на сликата, тој е знак кој несвесно упатува на едно единствено можно толкување, показател на еднозначното поврзување на културата на патот на одвојувањето од другите култури. Меѓутоа, факт е дека кога говориме за стереотип, говориме за еден релативно нов и нестабилен термин во последните децении многу присутен и користен во сите општествени теории. Но, од друга страна, пак, честата употреба придонесува за губењето на неговото значење првостепено поради немање на прецизен референт, поради брзата замена на еден стереотип со друг и недоследноста во неговото користење. Кога неговата употреба е доведена до степен на еден вид „помодарска навика“, тој ја доживува судбината на сите

---

<sup>30</sup>според: Ричард Драјер: *Улога стереотипа*, [http://web.fmk.edu.rs/files/blogs/2009-10/MI/Medijska\\_kul/Ricard\\_Dajer.pdf](http://web.fmk.edu.rs/files/blogs/2009-10/MI/Medijska_kul/Ricard_Dajer.pdf). (преземено на 22. 10. 2013)

актуелни термини: што повеќе искуства покриваат, толку повеќе ја губат прецизноста и јасноста.

И покрај кривката во значењето на терминот, сепак, најголем број на истражувачи се сложуваат околу едно, а тоа е дека стереотипите претставуваат поедноставено прикажување, типизирање, шаблонизирање, генерализирање на појавите, групите, колективите. Неговото настанување, според Пажо, е последица на измешаноста на атрибутот и суштината кога атрибутот доаѓа на местото на суштината. Формата на стереотипот, значи, е придавска. Квалификативот, епитетот, придавката стануваат суштина. Оттаму и формулациите од типот: „таквиот народ е...“, „таквиот народ не е...“ претставуваат формулации во сегашно време на вонвременските суштини, формулации на едно блокирано време, знак на една блокирана култура, која, со оглед на неговата стандардизација, станува тавтолошка, постојано повторлива.

Стереотипот е сложен мисловен процес кој е во тесна врска со комуникативниот. Тој предава најмал вид информација за најширока можна комуникација која се стреми кон обопштување. Всушност, како таков стереотипот е согласност меѓу едно општество и еден упростен културен израз, резултат на една мисловна и јазична економија, „пократкиот пат“, како што забележува Липман. Во создавањето на стереотипот се гледа единството на човековата потреба да генерализира, шаблонизира, обопштува и човековата склоност кон стегнат израз, кон економичност во изразувањето.

Со едно такво значење, со една таква функција и форма, стереотипот станува средство за препознавање, етикетирање, ориентирање, потврдување и вреднување. И уште повеќе: тој е средство во процесот на формирање на ставовите и нивното востановување, незаобиколен елемент во секој колективен или индивидуален ангажман, но и најважно средство во воспоставувањето, распределбата и оспорувањето на моќта. Тој е средство со кое посилените си обезбедуваат културна супериорност, воспоставуваат културен империјализам, како замена или продолжение на економскиот империјализам. Ексклузивното право да се создаде, одржи или промени некаква генерална претстава за Другите, секогаш го имаат оние кои поседуваат воена, економска, политичка или симболична моќ. Токму затоа, посебно внимание се посветува на политичките (или идеолошки), културните и етничките стереотипи.

Политичките (идеолошки) стереотипи се директно зависни од политичките состојби и идеологијата на владејачките гарнитуре. Со оглед на нивната политичка моќ и политичко влијание, овие стереотипи се цврсто инфилтрирани во обичноста на официјалните јазици и стилски така што ретко кој и ги препознава како стереотипи. Промената на идеологиите ја менува и коректноста на стереотипите. Некои од нив, оценети како пожелни, неопходни, потребни, академско легитимни се форсираат како корисни стереотипи, а сите други, кои се надминати, се цензурираат. Сведоци сме дека имиња на поедини региони и народи кои долго време се сметани за вредносно негативни се бришат или се заменуваат со други. Но, се поставуваат прашањата: Дали простата замена на имињата ќе влијае врз промена на претставите за нив? Дали оваа коректна реторика со која „црнец“ се заменува со „афроамериканец“, ќе ја смени претставата за нив? Дали со преименувањето на Балкан со Југоисточна Европа или со Западен Балкан ја менува претставата за овој регион и неговиот статус? Со други зборови, ваквата „коректна“ реторика ризикува да се претвори во реторичка маска со чија задолжителна употреба се легитимизира постоењето на стигмата и уште повеќе се потенцираат местата кои се чувствителни.

Во историјата на изучувањето на стереотипите најмногу внимание е посветено на етничките и културните стереотипи. Во последните децении на нив им се пристапува од перспектива на т.н. културна интимност, термин кој го воведо Херцфелд.<sup>31</sup> Таа културна интимност ја сочинуваат тие т.н. сврзувачки особини на еден народ кои се повод за надворешна непријатност, од една страна, и внатрешна сигурност, од друга. Тие најчесто се однесуваат на замислените народни, односно национални вредности и суштини, специфични својства, на особености и разлики во однос на Другите, во главно соседите. И тука, со тој нов јазик повторно се тематизира приказната за националниот карактер и доследното истражување на неговите својства што е мотивирано од потребите на контекстот, „но сликите во главата“ како што првобитно се именувани стереотипите, всушност, никогаш не исчезнуваат. Во фактот за нивната трајност и постојаната потенцијална присутност се содржани агенсите за можна манипулација и ескалација во кризни периоди. Токму заради тоа реafirмирањето на првобитното значење на стереотипот е од пресудно значење за неговото разбирање и тоа ја спречува неговата редуктивна примена како нешто што исклучиво се однесува на јазикот на примитивецот.

---

<sup>31</sup>Hercfeld, Majkl: *Kulturna intimnost*, Beograd, Krug Commerce, 2004.

Постојат и претстави, слики во главата за кои не се зборува. Тоа се тие невербални претстави, кои не се изречени, но се дел од оној општ идиом кој го формира идентитетот. Нашата претстава за светот се состои и од низа на премолчени претпоставки независно од официјалниот дискурс. Тоа се вредности, мислења и претстави за светот кои поради својата природност и базичност не се артикулираат, тоа се тие подразбирливи вистини кои не се преиспитуваат, толку општи што од својата раширеност и прифатеност и не се чувствуваат. Од друга страна, пак, можат да бидат и свесно премолчувани и прикривани бидејќи се во спротивност со политичкиот, правниот или идеолошкиот кодекс на одреден период. Ваквото толкување на стереотипите допушта нивна поделба на **вербални стереотипи и невербални стереотипи**. Пандан на ваквата поделба е поделбата на неми и гласни стереотипи. На една страна се претставите кои можат и не мораат да бидат препознати како стереотипи и кои се манифестираат како општи реторички места на одреден контекст, а од друга, доследност во невербалното означување и премолчување кое е, исто така, општо место на тој ист контекст. Виталноста на врската меѓу нив е очигледна: она што се премолчува напредува зад површината на реторичките кулиси. Под молчење не се подразбира не-говорење во буквална смисла, туку она што останува зад говорењето како неартикулирано, но присутно, како толку гласен остаток од говорењето што не може поинаку да се манифестира освен со молчење. Гласното (изговореното) од друга страна секогаш го поддржува оној востановен шаблон во мислењето и постапувањето. Дијакхрониски гледано **немите стереотипи** имаат поголема тежина од **гласните**. Агресивноста на гласните стереотипи е резултат на кумулативноста на немите. И додека коректноста и актуелноста на гласните стереотипи се менува, немите стереотипи никогаш не се трошат.

#### 4.3. Стереотипите за Македонците од егејскиот дел на Македонија

Македонците од Егејска Македонија поминаа една своевидна голгота во своите животи што за последица има еден нарушен животен континуитет, едни прекинати животни биографии. Во едни изменети животни околности во кои репресијата станува секојдневие, тие се приморани да ги напуштат своите домови и да се населат во други места кои понатаму ќе мораат да ги именуваат со зборот **Дом**. Својата позната и сакана средина мораат да ја заменат со нова, своите сакани и познати од својата околина ќе треба да ги

надоместат со други. Нивните рути на движење се исти за сите, а секоја индивидуална и посебна за себе. Од Браилово, каде што е местото за запишување и идентификација, тие своите патишта ги продолжуваат понатаму во напуштените села, во напуштените куќи чии жители изумреле, во посебни делови од градовите, покрај пругите, покрај земјоделските комбинати, во своевидни **егејски гета**, во прифатилиштата за бегалци во Југославија, во напуштените села во Војводина, во детските домови во Романија, Полска, Чехословачка, во Ташкент и Узбекистан. Секоја приказна е посебна, секоја болка има поинаква боја, а сите се вклопуваат со заедничката – **траумата поради губењето на домот**. Луѓето физички изморени, душевно осакатени очекуваат да најдат на разбирање, на сочувство од страна на Другите од онаа страна на границата, од *горе* како што тие милуваат да речат, од оние кои ги нарекуваат и чувствуваат како *свои*. Пристигнуваат со отворени срца и уште на самиот почеток се судираат со обратното: недоверба, сомнение, отпор, па дури и отворено одбивање. Доаѓаат во средина во која се наречени **Егејци**, збор што разделува, а не збор што сплотува. Никој од оваа страна на границата не сака да ја слушне нивната приказна. „Треба да се замине далеку за да се најдат вистинските слушатели“ – резигнирано заклучува Колбе размислувајќи за тоа на колкумина им ја има раскажано приказната за Егејците и приказната за нејзиниот татко Ташо Барџиев.<sup>32</sup> Целото доживување и целата претстава за нив од тукашните таа најдобро ја илустрира со една анегдота од нејзиното детство која постојано се прераскажувала со шеговитост на самоутехата, но не без горчлива иронија. На прашањето на некој селанец кои се луѓето собрани покрај чешмата, селанецот лаконски одговорил: „Не се луѓе, Егејци се“. Ваквиот одговор најдобро го илустрира целокупното доживување на тукашните во однос на дојденците. Тоа се претставите кои остануваат живи и актуелни долги години потоа, тоа се стереотипите кои се мачат да ги разбијат и припадниците на третата, па и веќе четвртата генерација бегалци кои живеат во Република Македонија. Самиот одговор на селанецот говори дека тоа се луѓе различни од Нас. Одговорот ја потенцира разликата која е направена со самото нивно доаѓање. Таа разлика најсуштински се гледа во самото име **Егејци** – име кое не треба да прифаќа, туку да разликува. Стигмата се прави тука на местото кое треба да биде утеха и надомест за сето она што тие го изгубиле.

А тие, Егејците, постепено почнуваат да се навикнуваат на новото име. Тоа го прават во очекување и надеж дека ќе се вратат *дома*. Тоа го прават со горчлива меланхолија на

---

<sup>32</sup>Колбе, Кица: *Егејци*, Скопје, Култура, 1999, 27.

секавањето за *дома*. Секавањето е местото на нивниот вистински живот. Тоа е нивното безбедно место на утеха. Се навикнуваат на новото име кога гладни просат по околните села, а *дома* ги оставиле полните амбари со жито и шталите со добиток. Се одзиваат на тоа име и кога селаните, тукашните им ги пуштаат своите кучиња за да ги изгонат:

„Од Пелагија и од Дора слушал дека стопанот Никола ги насаскувал кучињата сосила да лајат и да завиваат откако слушал дека неговата Дора се плаши од тоа. Додека тие лаеле тој излегувал ноќе и се смеел триејќи ги рацете“.<sup>33</sup>

Го прифаќаат тоа име како свое и кога радоста на синот на Борис што научил да напише „мама“ на македонски јазик грубо ќе биде прекината од лошиот домаќин Никола кога тој ќе види дека детето пишува на неговите штици:

„Што правиш ти малечок?“

Геле ја крена главата, му се насмевна и рече:

„Учам да пишувам букви чичко Никола“, ама чичко Никола продолжи:

„Имаш ли ти тетратка?“

„Имам, рече Геле, само прво пишувам на штиците, а после во тетратката“.

Чичко Никола не издржа повеќе, цикна колку што го држи глас:

„На мајчината ти прво да пишуваш!“ и му го грабна моливот, го искрши на парчиња, па потоа откако ги пресретна со своите очи Пелагија и Добра, излезе низ вртата пцуејќи“.  
(Георгиевски, 1969: 79)

Длабоко во себе чувствуваат и учат дека има некаква разлика меѓу нив и тукашните кога селанчињата се бесат по плетовите и гледаат во играта на дечињата во дворот размислувајќи:

„Всушност нив ги чудеше дека овие деца се дојдени од зад границата, а тие зад границата си замислувале само пусти планини преполни со мечки и волци“.  
(Георгиевски, 1969: 16)

---

<sup>33</sup>Георгиевски, Ташко: *Змиски ветер*, Македонска книга, 1969, 72.

Името **Егејци** за нив станува вообичаено кога се молат за работа, кога не ја добиваат и кога се истерувани, кога работат на туѓите имоти, а нивните сопствени ги напуштиле. Се навикнуваат на тоа име и на сето она што тукашните го врзуват за нив: бездомници, голтари, искоренети, без потекло, без традиција, несигурни, сомнителни, неподобни, мрзеливи, луѓе со лоши карактери. На ваквите стереотипи за нив може да им се пријде од перспективата на културната интимност на Херфелд. Според него, сврзувачките особини на еден народ кои се повод за надворешна непријатност, од една страна, генерираат внатрешна сигурност, од друга. Тоа значи дека токму во стигмата која им се наметнува од тукашните, тие го наоѓаат својот бедем, своето упориште во сочувувањето на својот идентитет. Токму во неа ја препознаваат и од неа ја црпат надежта дека ќе се вратат *дома*, таму ја препознаваат својата заедничка траума, таму го конзервираат сеќавањето. За разлика од тукашните, Егејците го носат товарот на сеќавањето за *дома* од онаа страна на границата. Тие овде меѓу своите се чувствуваат туѓи, се чувствуваат странци. И затоа доколку го отфрлат „егејството“ би се откажале од единствениот можен начин да го сочуваат споменот за својот идентитет, споменот за сите оние кои останале *дома*, на сите оние кои се расеале низ светот затоа што нивната моментална егзистенција никако не може да се сведе само на сегашноста, а да не се вклучат и другите делови од нивните семејства кои се далеку од нив.

Со текот на времето и низ времето Егејците и „егејството“ воопшто добиваат одредени идеолошки содржини така што тие прераснуваат во еден своевиден мит кој може да има позитивна или негативна употреба во зависност од одреден актуелен контекст. Позитивната употреба на тој мит се гледа во фактот што тие се користат како додаток во целокупноста на македонскиот културен идентитет преку протежирање на т.н. *егејски теми* од реномирани уметници кои потекнуваат од тој дел на Македонија. Негативната употреба се гледа во фактот на последиците од негативните стереотипи за Егејците, за нивната неподобност за вршење на јавни општествени дејности, за нивната сомнителност во одреден политички контекст. Да се биде Егеец е пожелно или непожелно зависно од политичката клима.

Таа стигма ја носат и денес. Која е причината за тоа? Зошто тие, тукашните, така ги примаат своите браќа кога им е најтешко? Одговорот веројатно го знаат Другите. Меѓутоа факт е дека на историската траума на Егејците се чита целата противречност на македонската историја бидејќи тие се остаток од еден дел од ткивото на народот. Тие се сведоштво за еден дел од заедничката историја на народот, која не би требало понатаму да

биде заедничка историја и која би требало да биде предадена на заборавот. Стануваат непријатно сведоштво за нарушениот континуитет во постоењето на македонската нација. Со своето постоење тие, Егејците, се знак дека македонскиот идентитет во Грција сè уште постои, дека тој не може да биде сведен на списите во историските архиви. Сè додека има Егејци од оваа страна на границата значи дека ги има и од онаа страна. Таму се нивните браќа, родители, семејни куќи, гробишта, соседи. Таму е она што Егејците внимателно го чуваат од заборавот, ги оживуваат забравените имиња на луѓето, градовите, селата, реките, езерата, планините, полињата:

„Даутица. Едно од волшебните зборови од моето детство. Една од многуте длабоко врежани слики во моето сеќавање што ги оставија во мене раскажувањата на татко ми“.  
(Колбе, 1999: 48)

Врз **егзистенцијата на Егејците** се темели **егзистенцијата на еден дел на македонскиот идентитет**. Залог за постоењето на тој идентитет е токму стигмата содржана во зборот **Егејци** дури и од онаа страна на границата. Ако ги има нив, значи дека има Егејска Македонија. И колку и да звучи парадоксално, токму таа стигма ги одржа и ги спаси од заборавот бидејќи ако беа интегрирани како Македонци без никакви знаци на нивната различност, тогаш, можеби, не ќе постоеја никакви белези во идентификацијата на Македонците од егејскиот дел на Македонија, денешна северна Грција.

#### 4.4. Друг/Другост

Имагологијата, како посебна компаративистичка дисциплина со оглед на интересот да ја даде сликата на Другиот, искривена, лажна или привидна, посебно го нагласува интересот за Другиот што условува појава на една нова категорија која посебно го оптоварува филозофскиот дискурс посебно во 20 век – категоријата Друг/Другост. Таа категорија станува предмет на проучување на една посебна академска дисциплина позната под името хетерологија или ксенологија, или наука за Другиот. „Другоста – во моментот клучен поим на културолошките студии (...) е апстрактен поим, но тој станува реален само низ индивидуалните манифестации“ ќе заклучи Војфганг Изер.<sup>34</sup> Хетерологијата има многу важни допирни точки со имагологјата, но не е идентична со неа бидејќи развила нови

---

<sup>34</sup>цитирано според: Цепаровски, Иван, во: *Аспекти на другоста*, Скопје, Евро-Балкан прес, Менора, 2007, 7.



теориски постулати и аналитички цели. За да се навлезе во тие нови теориски постулати и за да се разберат целите, прво и основно мора да се одговори на базичното прашање: Кој е Другиот?

Одговорот на ова прашање е различен во зависност од контекстот. Доколку го земеме во предвид социо-политичкиот аспект, тој може да биде дефиниран како „етничкиот Друг“, „религиозниот Друг“, „расниот Друг“, „културниот Друг“, или ако аспектот е полов, „жената“, „мажот“, „хомосексуалецот“, „транссексуалецот“. Другиот може да добие и политички тон како „колонизаторот“, „колонизираниот“, „политичкиот противник“. Многу често, како што беа претходните примери, сликата на Другиот е пејоративно обоена, така што Другиот најчесто имплицира „маргиналност“, „недостаток“, „назадност“. Меѓутоа концептите за Другиот можат да имаат и позитивни конотации, во смисла на манијата како суштински став кон Другите, кои би можеле да означуваат „привилигираност“ или „преферираност“.

Сите овие прашања и импликација им се повод на Роже и Андре Парино кои во својот текст *Толеранција* (1997) заклучуваат дека „(А)ко постојат Другото и Другоста, тогаш мора, логично, да постои и Првото (Јас, односно Сепството/ Self/ или Истото (theSame), или некаква Првост или Истост. И кое е тоа Прво и која е таа Првичност, зашто да се говори за Другото или за Другоста не е можно, а притоа да не се говори и за нивните спротивности, односно за Првото или за Истото? Ваквите прашања укажуваат на фактот дека категоријата Друг/Другост воспоставува систем на бинарна опозиција со категоријата Јас/Истост. Мартин Бубер во својата прочуена книга „Јас и Ти“ ја утврди истоста на Јас и Ти како субјекти и го утврди приматот на Ти во однос на Јас. Според него, Јас се открива себеси врз основа на одделувањето од Ти, „Јас се создавам во допирот со Ти; станувајќи Јас, јас говорам Ти. Сиот вистински живот е средба“. (Бубер, цитирано според: Цепаровски, 2007: 8)

Таа средба во логиката на Бубер е она што Валденфелс го промовира како концепт Помеѓу.<sup>35</sup> Тој концепт сите видови на односи помеѓу луѓето кои во основа го имаат сопството – егоцентризмот и етноцентризмот ги заменува со логоцентризам кај кој логосот е заедничкото, т.е. она што ја опфаќа и надминува разликата меѓу сопственото и другото. Зад Едното и Другото, сопственото и туѓото, се назира Третото што поврзува и овозможува

---

<sup>35</sup>Valdenfels, Bernhard: *Topografija stranog*, Beograd, Stylos, 2005: 97.

поврзување. Тоа Трето може да има две различни форми: како еден целокупен поредок во кој треба да се интегрираат сите поединечни форми, или како рамковен поредок чии правила на однесување се координирани од поединечното. Меѓутоа, тоа Едно и Друго, сопственото и туѓото се наоѓаат во еден постојан контраст. Тоа Помеѓу постојано е во улога на делење на Јас и Другиот. Јас се конституира во контраст на Ти. И тоа Ти, според Хусерл, е примарниот чин на идентификација: „Другиот е првиот, а не Јас“ (Валденфелс, 2005: 101)

Тоа Фројд го нарекува идентификација – Јас станувам Јас врз основа на тоа што го имам во предвид Другиот. Јас станувам тоа што сум ако се идентификува со родителите, предците или одредена група. Тој процес, според Фројд, може да се искачува сè до надидентификација во која јас не претставувам ништо, а општественото сопство е, речиси, сè. Или, сфатено малку пошироко, секоја култура започнува со тоа што го разлучува светот на неговиот сопствен, внатрешен простор и надворешниот простор на Другите.<sup>36</sup>

За *средбата* во смисла на Бубер и Валденфелс, всушност, зборува и Бахтин кога ја инсталира филозофијата на дијалогизмот, која, пак, се остварува токму низ признавањето на Другоста и Другиот. Во врска со тоа Бахтин ќе забележи: „Една смисла ја открива сета длабина во средбата и со допирот со некоја друга, туѓа смисла; меѓу нив како да почнува дијалог кој ја надминува затвореноста и едностраноста на тие две смисли, две култури“. (цитирано според Крамарик, 2010: 67) Со оглед на првичноста во споменувањето на Другоста, Бахтин се смета за еден од неговите основоположници. Покрај Бахтин, филозоф кој даде голем придонес во втемелувањето на хетерологијата има и Жак Дерида. Во рамките на својот радикален мисловен корпус ја пресвртува Декартовата аксиома која во интерпретација на Дерида гласи: „Мислам, значи го мислам Другиот“. За разлика од модерната филозофија која Другиот го третира како апостериорен субјект, т.е. гостин, кај Дерида Другиот има улога на домаќин, односно на априорен субјект. Тој Другиот станува јунак на деконструктивистичката филозофија и негова базична метафора станува концептот на **гостипримството и дислокацијата (радикално бездомништво)**.

Другиот постои од дамнини како елемент на **одбивност** и **зазор**. Тоа е абјектот од кој се згрозуваме. Уште од антички времиња сите оние кои имаат поинаква етничка припадност и зборуваат поинаков јазик од грчкиот се именувани како „варвари“, а припадниците надвор од урбаните заедници како „туѓинци“. Другите во рамките на тоа

---

<sup>36</sup>Lotman, Juri M.: *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*, Indiana university Press, 1990.

општество стекнуваат статус на неполитички суштества. Во Средниот век припадниците на другите вери дури и визуелно се претставуваат како чудовишта за да се потенцира и нагласи нивното безбожништво и се сметаат за суштества обземени од некакви темни сили. Тоа се Другите квалификувани како опасни и заканувачки по поредокот. Доцната ренесанса и Новиот век зборуваат за други култури и цивилизации, за неверниците кои треба да се преобратат, но и за други кои се надвор од државите, градовите, заедниците и сојузите. Современиот свет на почетокот на новиот милениум сè уште говори за Другите, но сега тие Други не се варварите и неверниците, туку „илегални емигранти“, „азиланти“, „политички бегалци“, „муслимански терористи“, „балкански завојувачи“. Видлива е фобичната претстава за Другиот како инфериорен и подреден. Другоста, значи, подразбира односи на исклучување. Шелева препознава најмалку две основи на исклучување: исклучување по линија на интракултурални поделби и исклучување по линија на интеркултурални поделби. Првите преовладуваат некаде до 17 век, а се однесуваат на ентитетите како: робови, варвари, жени, а вторите по 17 век кога Другиот симболички се поместува отаде културните граници, а се совпаѓа со етничките дискурси кои стануваат особено популарни во 80-тите години на 20 век со напливот на десничарските идеологии засновани исклучиво врз принципот на потеклото. Другоста се сведува на етничката Другост како единствен аспект на Другоста. Другиот се афирмира како Туѓинец. Тој како фантазматски Друг има значајна улога во себеидентификацијата на секоја културна заедница. Во него Шелева препознава една посебна категорија која ја нарекува концептуален туѓинец. (Шелева, 2005: 114) Секоја култура нужно воспоставува граници околу себе. Како најистурени фигури на Другоста, можат да се издвојат:

1. граничните фигури на странецот и соседот и
2. инклузивниот Друг, Другиот во сопственото јатство, оној кој живее во самите нас.

Зигмунд Бауман соседот го пронаоѓа на полот на интимноста. Тоа е Другиот кој е близу до нас, или како што вели Мартин Хајдегер во *zuhanden* модусот. Тоа е Другиот за кој јас имам акумулирано знаење секојдневно набљудувајќи го во сите ситуации и состојби на умот. Така тој на моето Јас му се открива како интимниот Друг. Странецот, пак, се идентификува на полот на анонимноста. Анонимниот Друг е надвор од социјалниот простор кој нè поврзува. Тој Друг не е објект на нашето познание, освен во случај на „(П)отсознајната свесност дека, потенцијално, постои човек кој би можел да биде објект на

познание“.<sup>37</sup> За сè друго тој/таа воопшто не е човек бидејќи луѓето што ги знаеме секогаш се класификувани луѓе, луѓе надарени со категоријални атрибути преку кои можат да бидат идентификувани. Токму просторот меѓу интимноста и анонимноста е населен со такви класи и категории. Тие немаат свој идентитет, а го носат идентитетот на класите на коишто им припаѓаат, или на кои им биле придадени. Придавањето е процесот на стекнување на знаење за анонимниот Друг. За нив стекнуваме заобиколено знаење преку собраните информации за категориите и видовите на кои тие им припаѓаат, преку (стерео)типизирање.

Колку повеќе се оддалечуваме од полот на интимноста, толку повеќе Другите стануваат туѓинци. За нив ние знаеме премалку. Тие го засилуваат нашето чувство на загубеност, незнаење како да дејствуваме и што да очекуваме. Бернард Валденфелс разликува три аспекта со кои туѓото се разликува од сопственото: место, посед и вид. „Туѓото е сè она што се случува надвор од подрачјето на сопственото (...)“, и она што е персонифицирано во формата „дојденец“. (Валденфелс, 2005: 22) Во туѓото тој го препознава и она што му припаѓа на Другиот и она што е од поинаков вид и важи како чудно. Овие модификации на туѓото една од друга се независни, меѓутоа предност има аспектот место. Тоа е затоа што туѓото едноставно се наоѓа некаде на друго место, тоа од сопственото е одвоено со еден праг слично како што спиењето е одвоено од бдеењето, здравјето од болеста. Никој од нас не е истовремено на двете страни. Тоа важи за разликата во половите, но и за културните разлики. Не постои едноставно неутрален „трет човек“.

Еден туѓинец би можел да влезе во радиусот на физичката блискост единствено преку следниве три својства:

1. како непријател кој треба да биде победен и истеран,
2. како привремен гостин кој треба да се ограничи на посебни квартави и да се направи безопасен преку почитување на ритуалот на изолација и
3. како иден сосед, да се натера да се однесува онака како што се однесуваат соседите.

Во врска со ова, Роси Брайдоти укажува на тоа дека „(О)д конструкцијата на соседот како туѓинец, до конструкцијата на соседот како непријател постои само мал, но

---

<sup>37</sup>Бауман, Зигмунд: *Постмодерна етика*, Скопје, Темплум, 2005, 259.

одлучувачки чекор, кој многупати досега го покажал својот разорен ефект“. (цитирано според Шелева, 2005: 114). Тоа го покажуваат настаните кои доведоа до распадот на Југославија.

Тоа особено се покажува за време на Граѓанската војна во Грција во која се случува еден од најголемите повоени егзодуси во Европа – егзодусот со протерувањето на Македонците од Северна Грција. Тие на територијата на Македонија, на оној нејзин ослободен дел на кој тие пристигнуваат барајќи утеха од преживеаните трауми, а се дочекуваани со одбивност од другите, т.е. „тукашните“. За нив тие, бегалците, се непријатели кои треба да се истераат, а во подобриот случај на нив гледаат како на привремени гости кои во своето движење треба да бидат ограничени. Тукашните во нив гледаат закана по својот идентитет и интегритет. Животната биографија на овие луѓе за нив е нешто далечно, нешто толку непознато и нешто за што тие и не сакаат да знаат. Нивните приказни и нивните болки до нив не допираат. Напротив, тие за да ја покажат својата различност, својата доминантност, својата повластена позиција, им го даваат името **Егејци**, и така ја создаваат стигмата која е жива и ден-денеска. Со тоа постигнаа овие напатени луѓе да го почувствуваат бремето на туѓоста, себеси да се доживуваат како туѓинци меѓу своите, без никаква можност некогаш да им се доближат или да станат дел од нив. Затоа тие привремено се населуваат во напуштени живеалишта, во хали, во училишта кои личат на гета, на логори. Со таа изолација сакаат да ги изолираат од себе, да ги тргнат од својот видокруг, да ги направат безопасни. Така тие добиваат живеалишта, а не домови. Живеалиштето е времено, променливо, а домот е нешто друго. Тој значи вкоренување, вдомување со кое треба да се продолжат насила прекинатите животни биографии.

Спомнатите три својства погоре, всушност, го откриваат трајниот и постојан напор на секое општество да се справи со туѓоста, да се справи со туѓинците. Тоа справување, како што можеме да заклучиме, може да биде физичко, преку ограничување, изолација, па и протерување. Но, може да биде и психолошко преку разминување, невнимание или притисок кон туѓинците да ги прифатат востановените норми на поредокот. Ова второто е посилено од првото бидејќи нив, туѓинците, ги прави невидливи за Другите, за оние кои нивното присуство ги вознемирува.

Па затоа Зигмунд Бауман, инспириран од учењето на Клод Леви Строс, препознава две стратегии за справување со туѓинците: фагичка и емичка. Фагичката стратегија е

инклузивистичка и ги асимилира туѓинците во соседи, а емичката е ексклузивистичка и туѓинците ги претопува во странци. Заедно тие ги поларизираат туѓинците и се обидуваат да го расчистат најнепријатниот и највознемирувачки средишен терен помеѓу половите на соседството и туѓоста. На туѓинците им се остава изборот: или бидете како нас, или заминете! Врз примерот со егејските Македонци се гледа најсуровата варијанта на ексклузивистичката стратегија за справување со туѓинците.

Многу силна фигура на Другоста е онаа која живее во нас. Според теоретичарите, тоа е онаа фигура која заслужува најголемо аналитичко внимание. Тоа е Другиот во мене. Кажано традиционално, тоа е таа т.н. интрасубјективна Другост на која ѝ е спротивставена интерсубјективната Другост. Фројд и некои други психоаналитичари пред него расчистуваат со мислата дека Јас сум господар во сопствената куќа. Славната формулација на Рембо: Другиот, тоа сум Јас, во аграматичкото вкрстување на првото и третото лице укажува не само дека постои алтер его, туку и алтеритет на егото. Јас не може без потешкотии да се титулира како прво лице затоа што во него се вкрстени Јас и Мене. Тврдењето дека Јас е контаминирано со туѓоста, дека тоа Јас донекаде ми е туѓо создава низа проблеми бидејќи на таков начин моето битисување се обележува со туѓоста и на крајот доведува до некаков заклучок дека сè е туѓо и ништо не е туѓо. Тогаш нема ништо што би било контраст на туѓото. Затоа Јулија Кристева за странецот кој живее во нас ќе рече: „(Т)ој е скриеното лице на нашиот идентитет, простор што го разорува нашето живеалиште, време во кое разбивањето и наклонетоста исчезнуваат“.<sup>38</sup>

Расправите за имаголошките концепти на постколонијалните студии, како што се Другиот/Другоста, се предмет на многу академски расправи. Посебно затоа што постколонијалниот свет отвора многу теми и нуди многу аспекти за нивно пролабочување. Како и да е, расправите за Другиот/Другоста се полезни и од нив, според Елизабета Шелева има двојна придобивка:

„а) за моќните, доминантни култури – да ја искажат својата екуменска свест, широкоградност и подготвеност за безболна толеранција на Другиот и

---

<sup>38</sup>Кристева, Јулија: *Токати и фуги на другоста*, Скопје, Темплум, 2005, 235.

**б)** за помалку моќните, субалтерни, периферни култури – да ја експонираат (а зошто да не и афирмираат) својата историска болка и траума – како полноправен академски и творечки факт“. (Шелева, 2005: 121)

## 5. ИДЕНТИТЕТ

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.<sup>39</sup> 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.

Во овој труд, кој ги анализира модалитетите на домовноста проследувани низ примерот на егејскиот егзодус, на животот на Македонците во нејзиниот насила отцепен дел, нивниот прогон и животот во егзил, прашањето за идентитетот е посебно важно прашање. Тоа е затоа што историските настани, кои се историскиот фон на романите кои ќе бидат предмет на анализа, особено силно го отвораат прашањето за македонскиот идентитет, припадноста кон одреден етникум, кој во конкретниот случај особено силно е поврзан и приврзан со територијата, земјата, физичкиот сетинг кој тие на сила мораат да го напуштат, без да знаат, засекогаш.

Отворањето на прашањето за идентитетот, размислувањето за идентитетот воопшто, се случува кога доживувањето на единката на самата себе е загрозено. Во нормални околности доживувањето на идентитетот е некаде во позадината на свеста, тоа е нешто за

---

<sup>39</sup>Малуф, Амин: *Погубни идентитети*, Скопје, Матица Македонска, 2001, 13.



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 Крамарик.<sup>40</sup> Желбата на одделни народи за доминација врз други, стремежот 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 повоен 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, по прво треба да говориме за идентитет како концепт во кој се слеваат, 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

---

<sup>40</sup>Крамарик, Златко и Бановиќ-Марковска, Ангелина: *Политика, култура, идентитет*, Скопје, Магор, 2012, 239.

на други единки само долголку 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.

Според Ерик Фром една од основните човечки потреби е потребата од личен идентитет. Човекот е единствено суштество кое има свест, единствен кој има потреба да одговори на прашањето: Кој сум јас? Единствено нему му е својствен тој егзистенцијален проблем и за него тој мора да најде решение. Личниот идентитет е нешто што суштински го карактеризира човекот, нешто што суштински го разликува и одвојува од другите луѓе. Биолошката основа на личниот идентитет е дадена со самото раѓање, но психолошкиот, општествениот и духовниот идентитет е нешто што не е зададено, туку нешто што со мака се изградува. Потрагата по личниот идентитет е трнлив пат исполнет со сомнежи, залутувања, кризи и експериментирање со различни улоги.

Наспроти личниот идентитет кој е специфичен за единката, колективниот идентитет е оној дел од идентитетот на единката кој е типичен за сите поединци на одредена група или заедница која може да биде: професионална, верска, национална, класна итн.. Затоа, во рамките на колективниот идентитет можеме да препознаеме: национален, верски, класен и културен идентитет.

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 Крамарик 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“ (Крамарик, 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 востолување 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 Сувичанов. 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 пристодушна 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?“<sup>41</sup>

Неговите мачители се една група на офицери, подофицери и војници своевидни садисти и манијаци. Тие спроведуваат најсурови методи на мачење кои се во служба на крајната цел на грчката политика – асимилација на македонскиот народ и нивно принудно откажување од својот идентитет и прифаќање на нов.

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

---

<sup>41</sup>Георгиевски, Ташко: *Црно семе*, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982, 208, во понатамошниот текст: ГеоргиевскиБ.

меѓу различни, па дури и раскарани нации, вери и култури. Тоа значи дека културниот идентитет е граничен идентитет, тој е меѓу-идентитет, постојано вкештен 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 загрошена 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.

### **5.1. Културните идентификатори на идентитетот кај Македонците од егејскиот дел на Македонија**

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 хистерии 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 недостоен 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 пенцерето.“<sup>42</sup>

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)

---

<sup>42</sup>Стојановиќ-Лафазановска, Лидија и Лафазановски, Ермис: *Егзодусот на Македонците од Грција: женските студии за Втората светска војна и нивниот егзодус*, Скопје, Евро Балкан, 2002, 54.

По прогонот на децата во неколку европски земји продолжува наметнувањето на грчкиот јазик. Меѓутоа, не за долго бидејќи воспитувачките кои биле задолжени за чувањето на децата го знаеле значењето на јазикот во идентитетот на личноста и традицијата на тој македонски јазик. Затоа и покрај настојувањето на Гркот Фортуна кој во Чешка ќе рече:

„Сега ќе дојде еден персонал и тука треба да зборуваме грчки, да пееме песни грчки, оти да знаеш дека сме од Грција. Писмата што ќе ги пишувате на родителите ќе ги пишувате на грчки; треба да поминат низ цензура“. (цитирано според: Стојановиќ-Лафазановска и Лафазановски, 2002: 72)

Одговорот е: „Ние за тој јазик се бориме“. (цитирано според: Стојановиќ-Лафазановска и Лафазановски, 2002: 72) ... Толку крв туриле мајките, татковците, браќата и сестрите за тој јазик, а ти нè тераш да учиме грчки...“ (цитирано според: Стојановиќ-Лафазановска и Лафазановски, 2002: 76)

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 преплетуваат, 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 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!“<sup>43</sup>

На свој јазик го пишуваат името на селото Црноборје кога црноборјани пред налетот на репресијата градат дрвено Црноборје горе во планината како бедем на нивниот идентитет и нивниот опстанок. Тоа го прават и по цена на сопствените животи. Горд е претседателот на грчката власт во Црноборје Евросим Лагунски кога ја признава вината за стореното дело. Бесот на Сидерос, ревносниот поддржувач на Метакасовата диктатура, е огромен кога прашува:

„Кој јазик е ваш и од каде сте нашле јазик во шумата?!“

Образложението на Евросим е кратко, но во тоа образложение е присутна сета вистина која овие луѓе ја носат потисната длабоко во себе, вистина која еднаш мора да излезе на виделина:

„Така се вика местото и кога дојдовме овде го најдовме неговото име... Нашите оттука го зеле и го симнале во селото“.<sup>44</sup>

**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

---

<sup>43</sup>Чаповски, Иван: *Граница*, Скопје, Македонска книга, 1982, 92.

<sup>44</sup>Ширилов, Петар: *Плачат оние планини за мене*, Скопје, Мисла, 1972, 163.

кон сродството, културата и историјата, при што во секој чин на именување се воведува и етичко-политичка релација“ . (Крамариќ, 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 Крамариќ во споменатитот 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* застапа 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, „(P)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. Оттаму ќе ја пронајде силата и Костадин Мурциот од романот *Змиски ветер* па ќе му порача на селскиот поп:

„(A) јас еднаш му реков пред сето село Попе дај мени го лафот или брадата. Во црквата му го реков тоа“ (Георгиевски, 1969: 62)

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 „(P)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*.

Протерувањето на Македонците од егејскиот дел од Македонија по Граѓанската војна во Грција за последица има **трајна загуба на домот**. Во човековата природа е неговото врзување со домот физички лоциран на одреден простор. Токму затоа, како еден од идентификаторите на нивниот идентитет е токму домот. Заради потребите на овој труд, кој своето централно проучување го насочува токму кон **сите модалитети на домот и домовноста**: експатријацијата, енкултурацијата во еден нов културен и физички простор,



репатријацијата и енкултурацискиот конфликт за светот како дом, домот како идентификатор на идентитетот го разгледуваме подетално.

## 5.2. Домот како идентификатор на идентитетот

Еден од, можеби, најважните идентификатори на идентитетот на човекот, особено во новото постколонијално доживување и толкување е **Домот**. Според Ендрју Балантајн, тој е своевидна сигнатура на идентитетот или симбол на интимноста и себеизградбата како што ќе дополни Жилбер Диран. Како таков домот му овозможува на човекот не само да се доживее како изделен, изолиран, туку и како дел од светот. Домот му е потребен на планот на интимноста бидејќи тој му го дава она неопходно чувство на човекот дека припаѓа некаде или дека е дел од нешто. Тоа е, можеби, наследено анимално чувство од нашите предци за простор во кој ќе живее, за свој дел од светот. **Современата постколонијана критика на Домот му дава посебно место и значење**. Причината за тоа се актуелните и помалку актуелните политички состојби, како и оние кои временски се наоѓаат во некакво минато, но кои никако не се надминати. Последица на тие состојби се бегалците, внатрешно раселените лица, т.е. сите оние кои во конкретни услови под присила мораат да го напуштат својот дом и да живеат некаде на друго место. За сите нив домот станува своевидна парадигма, станува копнеж на нивниот интимен свет, станува приказна од која тие ја црпат својата енергија, но и место од кое тие нема да се откажат. „Зборот *дома* за моите родители, како и за сите Егејци, означува и денес по педесет години, длабока траума“. *Дома* за нив асоцира болка, забрана, недофатност, бескрајна далечина“ констатира Кица Колбе. (Колбе, 1999: 20). Тоа е рана што не зацелува. Тоа забрането *дома* разбудува уште поголема енергија на копнежот. Тој копнеж почнува да го исполнува целиот човеков живот и егзистенцијално се сраснува со неговата смисла. Токму заради ваквото доживување и значење, на концептот дом може да му се пријде од неколку аспекти, но оние кои ние ќе ги спомнеме се психолошкиот и филозофскиот.

Помалку присутен и третиран е филозофскиот приод во толкувањето на домот и домовноста. Според него, Домот е онтолошка категорија, еквивалентна на животот. Тука би ја цитирале позната премиса на Матрин Хајдегер која е во контекст на филозофскиот приод: „Начинот на кој си ти и на кој сум јас, начинот на кој сме луѓе на замјата е домување“. (цитирано според: Шелева, 2005: 22)

Од психолошки аспект на Домот се гледа како на конкретен, фактички простор. Тој простор има витални функции бидејќи игра огромна улога во оформувањето на личниот идентитет. Поседувањето на тој простор на човекот му ја дава сигурноста на сопствената егзистенција, но и на нејзината смисла. Обратниот, пак, случај, т.е. немањето или губењето на домот, катастрофално се одразува врз психичкиот интегритет на човекот. Експатријацијата го нарушува основниот територијален принцип – принципот на огништето од кој во голема мера зависи чувството на идентитет. Домот обезбедува егзистенцијална заштита и сигурност преку модалитети кои варираат и се различни во секоја култура. Освен културниот, важен е и политичкиот контекст за дефинирање на модалитетите на домовноста. Во контекстот на постколонијалната критика Шелева (2005: 29) прави една **можна типологизација** која ги опфаќа **негативните (девијантни) модалитети на домовноста**:

а) неприпадност или невдоменост – премолчана експатријација, односно невклучување и/или протерување на родовата другост во патријархалниот дом, нација, култура;

б) напуштање на домот – доброволно заминување и нужна замена на својот јазик со некој друг;

в) загуба на домот – обездомување – етничко чистење, т.е. насилно протерување.

Овој труд има задача да ги опише и покаже модалитетите на домовноста поврзани со оној трауматичен миг за егејските Македонци – насилниот прогон и губење на домовите за време на Граѓанската војна во Грција. Во случајот се наметнува политичкиот контекст како основа за дефинирање и препознавање на модалитетите на домовноста.

Кога зборуваме за егзодусот на егејските Македонци, во предвид ги имаме историските околности под кои се случи најмасовниот прогон во поновата историја. Под закана за етничко чистење и асимилација, Македонците масовно ги напуштаат своите домови и заминуваат во потрага на посигурно место за живеење. Напуштањето на домовите во тој миг има времен карактер. Луѓето сакаат само за кратко да се спасат од воениот виор и да се вратат назад кога сè ќе заврши. **Губењето на Домот е еднакво на губењето на животот.** Таа загуба е последица на малтретирања, тортура, репресија и закана по животот. Тоа проектира повеќе видови обездомувања: **физичко, културално и лично.**

**Физичкото обездомување** значи фактичка, физичка разделба со саканиот, познатиот простор што се нарекува дом. Тоа е земјата, огништето, куќата, алатите за работа, покуќнината, т.е. сè она што човекот го чувствува за свое.

**Културалното обездомување** е прекин на културните традиции кои по вертикала се примаат од претходниците: јазикот, верата, обичаите, верувањата и суеверијата.

**Личното обездомување** значи распаѓање на личниот идентитет кое егзистенцијално се одразува на животот на човекот, неговата интима, неговото себеизградување. Освен распаѓањето на личниот, се редат слики и за распаѓањето на семејниот идентитет преку уривање/палење на куќите и огништата, слики на границата што станува препрека и симбол на раздвојувањето на најблиските, симбол на прекината комуникација. Се распаѓа и колективниот идентитет преку воведување на слики и симболи за хаотични, неизвесни состојби, загрозеност и опасност.

И покрај верувањето дека кога ќе стивне воениот виор луѓето ќе се вратат во своите домови и на својата земја, историските настани кои следуваа покажаа дека нивното иселување беше трајно, без можност кога било да се вратат. Тие своите животи ги продолжија и сè уште ги продолжуваат на сите страни од светот. Дел од нив продолжуваат во, во тоа време, единствено слободниот дел на Македонија во состав на СФРЈ, дел се населени во Војводина, децата се однесени во источноевропските социјалистички земји, а некои, пак, својата животна приказна продолжуваат да ја ткаат во прекуморските – САД, Канада, Австралија, Нов Зеланд. Тука може да се препознае уште еден модалитет на домовноста – вдумувањето во нова земја, всидрувањето во една нова култура. Новиот физички дом е стекнат, но само фактички. Тие и понатаму во својата длабока интима, во својата болка живеат во својот Дом кој сега станува идеален. Домот како простор се трансформира во дом-копнеж. Затоа кај нив се јавува еден т.н. номадски немир, како дисонантност меѓу дом како фактички простор и дом-копнеж.

**Репатријацијата е обратен процес од експатријацијата.** Тоа е оној посакуван крај на воените премрежја. Тоа е **враќањето – ДОМА**. Но колку и чинот да е посакуван, сонуван, очекуван, толку е болен. Распаднатото треба да се собере во една целина. Загубеното треба да се надомести. Со еден збор, животот треба да продолжи таму каде што запрел. Но дали може? Траумата живее и покрај враќањето. Траумата од сликите на прогонството, палежите, убиствата, силувањата и предавствата. Затоа треба да се побараат

симболите кои ќе бидат потврда за повратениот личен, семеен и колективен идентитет: земјата, куќата, огништето. Ако е потребно да е направи и нова куќа, да се сосида ново огниште. Но сето тоа на темелот на старото како завет и потврда за новото.

Но домот не мора да биде исклучиво поврзан со некое место. Станува збор за еден посебен вид на домовност кој не произлегува од фактичкото, туку од духовното и виртуелното, а произлегува од повеќекратно преселничко искуство. **Домот не се врзува со местото, туку со емоциите.** Тоа е случај кога кај единката се јавува тој т.н. енкултурациски конфликт, кога единката никаде не е дома, а, всушност, секаде е дома. **Светот станува Дом.** Така домот од територија станува субјективно чувство на вдоменост во кој било простор.

Меѓутоа во случајот со егејските Македонци домот е место, територија. За загубата на домот како место палестинскиот писател во егзил Махмуд Дарвиш ќе рече: „Доколку не ми беше одземено моето место и не бев присилен на отстапување, оваа тема немаше да биде толку важна. Борбата за место, грабежот на моето место, на примарната матрица – од ова место направија есенцијална состојка на мојот идентитет“.<sup>45</sup> Тоа место, таа територија се претвораат во своевиден мит за еден идеален простор кој, од различни причини, останува недостижен. И затоа нивниот егзодус е егзодус што трае. Денес животот го живеат припадниците на третата и четвртата генерација на бегалци на кои траумата им станува шифра во нивниот генетски код. Сите тие ја живеат траумата на своите баби и дедовци, мајки и татковци кои не успеаја никогаш повеќе да се вратат назад, макар за кратко, макар само да си ги залечат раните за да може, барем малку, траумата да се фрли во заборавот.

Од сето претходно кажано во контекст на прогонот на егејските Македонци можат да се издвојат четири модалитета на домовноста:

- 1. Обездомување (експатријација) преку насилно протерување;**
- 2. Вдомување во нова средина и култура;**
- 3. Репатријација – враќање во домот;**
- 4. Светот како дом.**

---

<sup>45</sup>цитирано според Шелева: *Махмуд Дарвиш - Креативна херменевтика на прогонството*, во: *Мираж* бр.17, <http://mirage.com.mk/index.php/mk?catid=0&id=216>. (преземено на 10.7.2013)

Овој труд ќе се обиде да ги покаже овие модалитети на домовноста врз примери од романи од современата македонска проза кои ја третираат егејската тема.

## 6. ОБЕЗДОМУВАЊЕ

„Сите ние сме туѓинци во сопствениот свет. Да се избере живот во туѓина – тоа можеби значи изострување на својата основна позиција: да се изгубиш себеси, за повторно да се најдеш“.<sup>46</sup>

Позајмениот цитат најдобро ја илустрира целокупната смисла на прогонството – а тоа потрагата по сопствениот идентитет. Тоа е неговиот креативен потенцијал – да се изгуби нешто за повторно да се најде. Токму затоа мотивот на прогонството, егзодусот секогаш е придружен и поставен паралелно со мотивот на враќањето. Тргнувањето на пат има значење само ако има враќање назад. Само ако кругот се затвори. Во приказната за прогонството на Македонците недостасува вториот елемент. Тие својот пат за назад не го пронајдоа.

Етимолошкото значење на глаголот *заминува* во повеќе европски јазици, и покрај тоа што има различна форма, сепак, во себе содржи слична или идентична конотација. Италијанскиот глагол, на пример, *заминува* (*partire*) постои во слична форма во францускиот и шпанскиот (*partir*) и ги има своите корени во латинската именка *paris* што значи: дел, одделување. Оттаму овој глагол во себе го содржи дејството на разделба, на одвојување. Така тој во себе интегрира повеќе значење со конотација смрт, отколку со раѓањето од каде што произлегува и именката *dipartita* (смрт). Но од истиот корен влече потекло и латинскиот глагол *parere* што се поврзува со раѓањето. Така во глаголот *заминува* може да се нотира семантичка двосмисленост со двојна конотација: почеток/крај, раѓање/смрт.

Заминување значи напуштање на една состојба за да се премине до друга. Заминување значи оставање зад себе еден дел од себе за да се тргне во потрага по нов идентитет. Ако се земе во предвид и англиската форма на глаголот *заминува* „*toleave*“ кој во исто време значи

---

<sup>46</sup>цитирано според Елизабета Шелева, *Махмуд Дарвиш - Креативна херменевтика на прогонството*, во: *Мираж* бр.17, <http://mirage.com.mk/index.php/mk?catid=0&id=216>. (преземено на 10.7.2013)

оставање, значењето на „заминувањето од домот“ станува синоним за „напуштањето на домот“. За Шелева егзодусот има онтолошки карактер. „(С)поред религиските преданија, егзилот, всушност, претпоставува губиток на бесмртноста за човечките суштества и нивна дислокација/екс-територијалност во однос на нивниот првобитен Дом, небесниот рај“. (Шелева, Мираж бр.17)

Оттаму и целиот трагизам на прогонството – напуштање на саканото, познатото и заминување во непознатото. Тоа е состојба во која стабилноста, сигурноста и љубовта насила се заменуваат со страв, неизвесност, омраза и отпор. Својата позната средина се заменува со нова во која се станува туѓинец за сите, па дури и за самиот себе. Тоа е карактеристично и за земскиот егзил, на принудните преселби на поединци или цели народи, поради крвожедната битка за место, за алчно освојување на нови територии и стекнување со материјални богатства. Токму затоа, поимот егзил во себе ја асимилира институционализираната моќ која се афирмира во некоја наредба, принуда, закон.

Сликите на прогонството доминираат во романите кои ја третираат т.н. егејска тема. Тоа за последица го има губењето на домот што креира една состојба на обездоменост, на губење на сите симболи кои го ситуираат човековиот живот, симболи кои се материјален показател и доказ дека човекот навистина постои. Така гледајќи, загубата на домот е егзистенцијална закана бидејќи губењето на домот значи губење на животот или барем она што човекот го перципира како живот. Понатамошниот живот со еден прекинат биографски континуитет се сведува на потрагата по Домот, оној загубениот и негово пронаоѓање во некое друго место и време. Така прогонетиот човек останува да живее во спомените, го конзервира сеќавањето до толку за да може повторно да го оживее. Идентитетот е во криза и тој мора одново да се пронаоѓа или потврдува. Распаѓањето на идентитетот може да се согледува на повеќе нивоа:

а) распаѓање на личниот идентитет преку сликите на казни, понижувања, малтретирања, силувања, уривања и палења на куќите и

б) распаѓање на колективниот идентитет преку присуството на сликите на масовни прогонства, транспорти, патишта кои генерираат страв, неизвесност од идниот живот, кој очигледно е диригиран од некаков невидлив центар.

Токму затоа, кога говориме за обездомувањето како еден од модалитетите на домовноста кои ги разгледуваме, можеме да говориме за обездомување кое се случува низ повеќе варијанти:

**1. Физичко обездомување**

**2. Ментално обездомување**

**3. Бегство**

Така се доаѓа до констатацијата дека **самиот Дом** претставува нераскинлив дел од **секоја лична приказна**, односно домот е предуслов за оформување на нечиј личен идентитет преку впишување на свои лични траги во просторот кој го населува. Оттука станува јасно дека секој Дом претставува една експресивна приказна, дека секој дом е куќа-приказна која е различна од семејство до семејство. Таквата приказна за прогонството и обездомувањето нужно креира повеќе симболи кои сликовито ја доловуваат таа состојба: маглата, огништето, наездите од птици, скакулци, глупци, земјата, огништето, границата/границите.

**6.1. Физичко обездомување**

Физичкото обездомување, кажано во најелементарен облик, е физичкиот прекин со домот. Тоа е состојбата кога луѓето физички треба и мораат да се одвојат од просторот којшто тие го доживуваат како свој и познат. Тоа прекинување никогаш не треба и не се доживува како нешто конечно затоа што, како што кажавме на почетокот, заминувањето како еден од елементите на патувањето задолжително вклучува и враќање. После секое заминување, нужно мора да има и враќање. Токму затоа егејските Македонци самиот чин на заминување никако не го разбираа како некоја конечна разделба со својот дом, туку како нешто привремено, како некоја моментална состојба, која, под некои други околности, би била надмината. Сосема друго е прашањето дали тие би ја прифатиле таквата состојба доколку, на пример, знаеле однапред дека тоа нивно заминување ќе биде конечно, дека тие до крајот на својот живот нема да можат под никакви околности да се вратат таму, макар само во посета. Одговорот на тоа прашање го знаат само тие.



Заминувањето значи одделување од земјата. Значи одделување од **огништето**. Значи одделување од сите физички докази кои се неми сведоци и нема потврда дека еден човеков живот навистина постоел. Земјата и огништето се материјалните докази кои го исполнуваат саканиот простор. Во својата *Плоча на животот* Ташко Георгиевски ја сугерира идејата дека кога човекот се одделува од огништето му се губи трагата. Земјата за овие луѓе значи сè. Таа е мајка хранителка, таа е завет од прадедовците. Таа ќе биде аманет за поколенијата. Нејзиниот мирис е толку познат и тоа е мирис што опива.

Тоа го чувствуваат сите бегалци од романот *Змиски ветер* од Ташко Георгиевски. Земјата е повод и причина сите тие да се соберат внатре во новиот *дом* на баба Петра и дедо Костадин Мурџови. Тие се најстарите членови од бегалската група, која патува во ново и непознато заедно со своите внуциња, коишто ги земаат без знаење на нивните родители за да ги спасат од злото кое владее во нивните простори. Бабата е единствената која на заминување зема грст родна земја, ја врзува во крпче и ја носи со себе. Таа земја во крпче треба да биде утехата во неизвесните дни, но и вербата и сигурноста дека ќе се вратат назад. Сите бегалци се опијанети од нејзиниот мирис, тој врз нив дејствува како некаква магија. Дури и нејзиниот сопруг во тој момент не може да ја препознае:

„Толку пати ја слушал како зборува со жените, како ги поучува, како се жали на својата судбина што се вика Костадин, но дека и поинаква не можела да има – кога господ одредил така, така и си остана. А сега е некоја друга жена. Очите ѝ светнале чиниш кој знае што гледа преку тоа крпче и преку таа земја и преку сите нив, а после и преку сидовите и планињето“ . (Георгиевски, 1969: 46)

Таа со мирисот на земјата ги собира сите бегалци на едно место, ги враќа со мислата назад по истите патишта по кои дојдоа. Затоа што таа, земјата, е и споменот и за оние кои останаа да се борат. Сите имаат подеднакво право за неа бидејќи сите подеднакво страдаат за неа. И затоа ќе се побунат кога баба Петра ќе го врзе повторно и нема да им даде повеќе да го мирисат:

„Е доста, ќе ми ја раздуваш со тоа твое носиште“ . (Георгиевски, 1969: 47)

Земјата значи коренот, значи огниште во секоја куќа. Земјата и огништето се метафора на опстојувањето, на врската меѓу мажот и жената, метафора на семејството. А тоа, семејството, е најважниот сегмент којшто ветува опстанок бидејќи неговата главна цел

е продолжување на потомството и како такво продолжување на животот. Оттука и големото значење на овие метафори и начинот на кој луѓето се врзуваат за нив. Не може да се изгуби огништето, а да се сочува животот. Затоа Ацигого од романот *Сидови* на Ташко Георгиевски кога се враќа, прво нешто што обновува заедно со својата старичка е огништето. Тоа е местото на кое има право секој човек, местото кое ги чува коските на сите предци. Врската со огништето, така, станува врска на човекот со себе, со својот идентитет, со смислата на своето битисување.

Тој **мирис на дома** го губи дедо Васил кога го губи аловото веленце. Аловото веленце во романот *Време на молчење* од Ташко Георгиевски е симбол кој има голема цена. Тоа му припаѓа на Васил Кокалов. Кога тој заедно со Доне Совичанов бега од селото, веленцето му останува дома. Огромна е неговата болка поради тоа сознание:

„Туф, ми остана веленцето, што ќе правам без него?“<sup>47</sup>

Колку е голема неговата симболична вредност сведочи и неговата решеност, и покрај тоа што селото е бомбардирано и има опасност да загине, да се врати назад за да си го земе веленцето:

„Ќе се вратам по веленцето!“

а тој тоа и ќе го направеше ако не го зграпчеше Доне за полата од палтото“.  
(Георгиевски, 1981: 28)

Не допираат до него зборовите на Доне дека е важно што во тие моменти е спасен голиот човечки живот. Таквата намера на дедо Васил дава јасна слика за тоа на што сè е подготвен човекот кога му се копа по минатото. Едно обично веленце, еден навидум безначаен предмет, на одредено ниво на текстот стекнува огромна вредност. Што е толку вредно во тоа веленце? Каква е неговата моќ? Каква може да биде ползата од него? Огромна, барем така мисли дедо Васил. Кога бегалците ја поминуваат ноќта на отворено, кога студот навлегува во нивните коски, тој верува дека да беше веленцето сите ќе се стоплеа. Тоа ќе ги покриеше сите. Тоа е неговата моќ. Во него дедо Васил гледа сè: своето минато, својот живот, својот идентитет. Тоа во себе го носи мирисот на земјата, на

---

<sup>47</sup>Георгиевски, Ташко: *Време на молчење*, Скопје, Мисла, 1981, 28.

огништето, на предците. Тоа останува во селото и гори заедно со сето друго. Кога дедо Васил тоа го сфаќа, веднаш наоѓа симболична замена за него – тоа е небото:

„Избега во небото!“

пак прошепоти дедо Васил. Неговото веленце избегало во небото. Луѓето се напрегаа во пламенот да го видат веленцето на дедо Васил, само ништо не можеа да видат во дивите пламења преку кои исчезнуваше цело едно село. Сигурно не било вакво црвено, мислеше Доне за неговото веленце“. (Георгиевски, 1981: 30)

Тоа веленце сега од единствениот материјален доказ за неговото опстојување наеднаш се претвора во еден симбол, сличен на некоја нова религија во која треба да се колнат сите Егејци – симболот за коренот со *дома* и враќањето *дома*. Така, тоа веленце прави еден значаен емотивен трансфер: идеалниот имагинарен простор, просторот по кој се копнее и сонува се пренесува во една реалност која ја загрозува егзистенцијата. Затоа и очајот на дедо Васил кога новата „куверта“ со својот деструктурирачко силен мирис ќе почне да го покрива мирисот на аловото веленце. Симболички таа нова „куверта“ значи кинење на коренот, прекинување на врската со *дома*. Тоа е нешто што дедо Васил нема да го издржи.

Од *дома* не сакаат да се одвојат и родителите и роднините на Димитар од романот *Граница*. Таа врска со *дома* кај нив ја сочинуваат сите предмети коишто се дел од нивниот дом: котлите, грнињата, алатите, ралото, добитокот. Сите тие ќе бидат потребни кога тие повторно ќе се вратат. И затоа пред самиот чин на заминување нив ги сокриваат на безбедно место за да бидат овде и подготвени за нивното враќање:

„(И) во неа ги закопа котлињата стомните чиниите ѓумчињата. Кога ќе се вратат да има со што да јадат му рече баба му Петра. Во таа есенска ноќ Димитар мораше да копа уште една дупка за да го скрие во неа алатот на дедо му Иван“. (Граница, 1982: 100)

Дедо му Иван од него бара да ископа и трета дупка за во неа да го скрие ралото, но на тоа се спротивставува баба му Петра и тоа завршува во испреплетените грмушки, кои, секако, ќе останат такви додека тие да се вратат. Со парите коиги добиваат за козите, си купуваат магаре бидејќи тоа им е потребно за *горе*, како што тие ја нарекуваат границата.

Во каталогот на болни места од физичкото обездомување е **разделбата со најблиските**. Дел од нивните најблиски нема да тргнат на патот кон неизвесноста, нема да тргнат кон *горе*. Тие остануваат *дома* за да ги дочекаат и подобрите дни и своите најблиски кои заминале. Димитар не може да ја заборава сликата на својата тетка Тодора, нејзиниот липот пред нивната порта на разделбата и тешката задача да собере од нивната куќа сè што останало и е доказ за постоењето на едно семејство.

Всушност, почнува рушењето на физиономијата на еден Дом, неговото обезличување преку поместувањето на предметите кои ја сочинуваат душата на домот. Во споменатиот пример тоа се: котлите, грнињата, алатите, добитокот, ралото, сè она што во свеста и потсвеста на човекот го сочинува домот. Со самото нивно криење, се уништува експресивната функција на Домот како лична приказна или куќа-приказна во која свој печат и место имаат сите нејзини членови. Затоа што археологијата на еден дом се сите предмети во неа и секој со своја посебна приказна. Нивното отфрлање, поместување или, пак, бришење значи уништување на препознатливите белези на домот, на неговиот мирис. Така почнува процесот на неосетно умирање на еден дом и постепено заборавање на неговата приказна. Затоа физичкото напуштање на домот наеднаш навлегува во сферата на личното, менталното доживување на домот како место на семејна среќа и спокој, како место на градење на семејната археологија, наследена и потоа пренесена на идните генерации.

## **6.2. Ментално (лично) обездомување**

Менталното (лично) обездомување е вториот облик на обездомувањето како еден од модалитетите на домовноста кој ние имаме намера да го разгледаме. Физичкото обездомување значи физички прекин со коренот. Физичките перцепции од надворешниот свет се врежуваат во менталните мапи на Егејците и тие со нив продолжуваат да живеат понатаму и во услови на стекување на некој нов дом. Менталното или личното обездомување има сосема поинакво значење и облик. Тоа, пред сè, се однесува на самата личност, на самиот човек кој наеднаш ќе се најде во некои околности кои имаат намера и цел кршење на личното достоинство, на личното самоперципирање како човечко суштество. Тогаш, па и денеска, сè уште лебди прашањето: Зошто побегнавте? Тогаш, па и сега, „тукашните“, како што милува да ги нарече Кица Колбе, во својот отпор и нетрпеливост кон нив имаат намера да им забележат дека ако тоа нивно родно огниште,

ако таа нивна земја, ако тој нивен Дом биле толку идеални како во нивните приказни, тогаш зошто ги напуштиле. Одговорот го имаат, секако, тие: обесправените, понижените, малтретираните и угнетуваните. Нивната животна приказна наеднаш се менува под влијание на новите околности. Теророт, убиствата, палежите, силувањата стануваат сетинг на нивниот секојдневен амбиент. Сите тие имаат само една цел – а таа е бришење на сè што е македонско, бришење на постоењето на македонскиот национален и културен идентитет на тие простори. Методите на репресија се неисцрпни. Секојдневно грчката фашистичка власт измислува нови и нови методи, но секогаш посурови од претходните. Се крши личното достоинство на секој поединец без разлика дали се работи за маж, жена, дете или старец.

Вистинскиот пекол за Егејците почнува со воведувањето на диктатурата на Метаксас. Животот на овие простори престанува да биде убав уште во 1913 година, но воведувањето на диктатурата на Метаксас го отвора најцрното поглавје во нивниот живот. Во *Црноборје* нараторот вака ја опишува таа состојба:

„Пред да го затворат Флорин Ембровски зборуваше дека постојат луѓе што го делат лебот и кошулите, за кои војската и полицијата на Метаксас и на кралот сидале нови затвори без прозорци и оцаи. Метаксас од крајезерската земја и од Црноборје ги собираще Македонците кои му мирисаа на мајчиното млеко. Ги носеше на места каде што на човекот можеа да му никнат крилја само ако успееше да ги издржи сите пречки и замки – вештината на мачењето преземена од пеколот. Метаксас им даваше рџинус за да им ја отруе крвта и јазикот“. (Ширилов, 1986: 137)

А дека вештините за мачење се преземни директно од пеколот на своја кожа го чувствуваат Македонците. Децата растат со сликите на загрозен семеен опстанок, со слики во кои татковците ги влечат по земјата:

„Од куќата излегуваше чад и викотници. Од скокање почна да ги крши ќерамидите, ама не престана да мавта со кошулата и да вика Бајче Динкааа! Огнот излегувајќи низ ќерамидите му ги зафати нозете. Мајка му качувајќи се откај плевната, го повлекува кон себе и тој свртувајќи се го виде татка си во дворот влечен од бурандарите. Се отргна од рацете на мајка си и почна да паѓа удолу“. (Чаповски, 1982: 13)

Тоа се случува во тоа мрачно септемвриско попладне кога десетгодишниот Димитар првпат во својот живот гледа оружје, го доживува првото затреперување на детската снага од страв, првпат е сведок на воена пресметка, првпат се соочува со смртта. Последица од тоа прво искуство е одземената моќ на говор:

„И почна да вика за помош, се обидуваше да викне зашто сети дека некој му го зел јазикот од устата“. (Чаповски, 1982: 130)

Грчките офицери стануваат страв и трепет. Секаде каде што се појавуваат, оставаат пустош зад себе. Не застануваат пред никого и пред ништо. За нив нема ништо свето. Не е тоа ниту семејството, ниту, пак, семејните вредности кои тоа ги носи со себе. Во паметењето на возрасниот Димитар силно се врежани сликите на копањето и риешето на офицерот во невестинскиот ковчег на мајка му, на шлаканицата која ја добива баба му Петра во обидот да се спаси достоинството на мајка му и со тоа на целото семејство:

„(И) тогаш од некаде пласнува во куќата баба му Петра и оставајќи го сестричето во дворот сето во солзи се загнува горе да го спречи офицерот да не рие по ковчегот и да не го валка сјајот на снаата ама се ничкосува тресната по лице“. (Чаповски, 1982: 20)

Секојдневие во животот на Македонците се сцените на масовно заплашување или поединечните закани по животите на луѓето и членовите на нивните семејства. Но тие такви сцени можат добиваат поинаква содржина предизвикувајќи спротивен ефект. Наместо да бидат средство за заплашување, тие претставуваат поттик, стануваат надеж дека треба, може и мора да се издржи, оддаваат впечаток за колективноста на страдањето. Тоа е случајот со наредбата целиот народ да го следи приведувањето на Мирка Гинова и уште неколку мажи кои со неа се фатени во планината:

„Мирка се вртеше кон толпата додека војниците со острите штикови ја туркаа, се вртеше и викаше кон луѓето, кон толпата, кон очите што скришум сиркаа од прозорците, викаше луѓе, браќа, сега и сами гледате дека нас нè има, полна е планината од нас, кренете ги главите, за нас шест фатени шестотини излезете, слушајте браќа излезете да се бориме за слободата“. (Георгиевски, 1869: 8)

Селата горат, а заедно со нив и душите на луѓето. Горат нивните желби, нивното достоинство. Силувањата се општ декор во целото опстојување. Се силуваат јавно девојките и младите невести пред целото село, пред очите на нивните татковци, браќа,

мажи, соседи. На сам ден Богородица, на еден од најубавите христијански празници целото село се осрамотува од војските на Крсте Циков. Така нивната болка е посилна – најголемиот срам да го доживеат од свој човек, барем за таков го сметаат Крсте Циков. Не помогнуваат ни преколнувањата на мајките, ни викањата на татковците и браќата, војниците ја слушаат наредбата на Крсте да ги оплодат девојките со „чисто елинско семе“:

„Една група војници се стурја кон оддалечените девојки и почнаа да ги соблекуваат.....ги соблекуваа полека, но сигурно, парталче по парталче, како што ќе фатеа од облеката, и најспосле сите моми беа голи како од мајка родени и некои веќе беа кутнати во правта на средсело, а врз нив се препелкаа војници и им ја земаа честа пред Богородица, пред татковците и пред мајките, леле!“ (Георгиевски, 1969: 28)

Освен силувањето на девојките, земањето, т.е. лачењето на младите момчиња и нивно регрутирање во редовите на грчката војска е секојдневна појава. Нивното пристигнување во селото е знак дека некое семејство ќе се завие во црно. Токму затоа нивното доаѓање во *Црноборје* се најавува со кобно гракање на јата црни птици кои летаат сè пониско и пониско над селото. Тие се предвестување на злото кое надоаѓа, на злото персонифицирано во грчкиот офицер со кралска наредба пет појаси машки глави и коњи со здрави копита да се дадат за борбата против Мусолини. Залудни се кукањата на мајките и гневот на татковците – најхрабрите, најспособите и најздравите се собрани.

Злото коешто е присутно и коешто е причина за обездомувањето симболички се предава во романот *Време на молчење*. Кога Доне се враќа од островите каде што ги доживува и преживува најсуровите малтретирања и искушенија, во неговото родно село наидува на наезда од мачки. Всушност, во селото нема никој, само мачките коишто го имаат освоено просторот и господарат со него. Разбеснети, здивени и изгладнети, тие дури напаѓаат и луѓе. Кога доаѓа старецот Васил Коколанов, тие се нафрлаат врз неговото магаре и го раскинуваат. Доне сега се соочува со едно ново лице на злото. Ако причините и коренот на тоа зло на островите беше човекот и сите негови манифестации, тука сега извор на злото, или негова персонификација се природата и животинските околности. На самото зло му се дава една космичка димензија. Доне бега пред тоа ново зло бидејќи е немоќен. Тој успева да се спротивстави и да издржи таму на островите, а тука, пред таа космичка манифестација на злото не успева. Неговиот човечки идентитет тука, во неговото родно село, е загрозен повеќе од кога било. Наеднаш му се причинува дека голготата од островот

продолжува, дека Маки и Скалумбакис земале анимален облик и резигнирано заклучува дека злото е жилаво и неуништво, дека тоа умее да се метаморфозира, да зема различни облици и секој обид на човекот да му се спротивстави однапред е осуден на пропаст. Доне бега од мачките и од нивната агресивност со која уништуваа сè пред себе.

Но, бегалците во прилепското село од *Змиски ветер* им објавуваат војна на скакулците. Тука злото добива ново лице – скакулци со огромна уништувачка моќ. Доаѓаат со огромна врева како „илјадници војски бодињаат наваму“. (Георгиевски, 1969: 94) Се креваат сите: мажи, жени, деца, старци и со лопата во рацете тргнуваат да го уништат новото зло кое им се заканува. Тоа ново зло се заканува да им го уништи родот, да го донесе гладот меѓу нив. Постепено доаѓаат до горчливото сознание дека злото е неуништво, дека тоа може да се мултиплицира до бесконечност и дека човекот е немоќен. Но, дали? Тука, во романите кои ја третираат егејската тема, тоа зло произведува насилство кое е закана по човековото достоинство. И затоа сите тие романи го поставуваат суштинското прашање, кое, можеби, е и централна тема на модерната литература: Каков треба да биде односот на човекот кон насилството? Дали треба да се помири со него, да ја наведне главата и да трпи или, пак, да му се спротивстави со сите свои духовни и физички сили?

Најпарадигмичен пример како одговор на поставеното прашање е ликот на Доне Совичанов, централен лик во *Црно семе*, *Време за молчење* и *Рамна земја*. Трите романи претставуваат своевидна сага за патилата на бегалците, патешествијата на бегалците од нивното прогонство па сè до нивното ново вдомување во „рамната земја“. Доне Совичанов како сомнителен заедно со други негови соселани е спасен и заточен некаде на егејските острови. Неговиот престој на тие острови е централната тема во романот *Црно семе*. Тој роман претставува една „(М)орничава феноменологија на насилството како закана и како реализација во неговите најмонструозни видови.“<sup>48</sup> Но, истовремено тој претставува и апотеоза на човекот и заклучокот дека ниту едно насилство не може да биде посилено од човекот и неговото достоинство како човек. Пасивната реченица на почетокот на романот: „Доне се сретна со својата судбина....“ само навидум треба да биде некаква подготовка за пасивноста на главниот лик. Но, само навидум. Затоа што зад таа привидна пасивност, зад тоа привидно препуштање на судбината се крие најголемиот револт и бунт кај Доне против насилството. Доне наоѓа свои механизми на одбрана, кои немаат никаква врска со некаков

---

<sup>48</sup>Старделов, Георги: *Портрети и профили*, Скопје, Мисла, 1987, 250.



физички отпор. Го одбира молкот и сила црпи од својата Ангелина. Неговото спротивставување да го потпише документот нема идеолошка причина. Причината е чисто човечка, да се сочува човекот под капата, да не го посрамоти.

Молчи Доне и во *Време на молчење* додека патуваат, додека дедото Васил тагува по аловото веленце, додека повторно без причина одлежува неколку дена во затвор заборавен од сите. Молчи Доне и кога се среќава со Ангелина во Војводина и се убедува во приказните за неа и молчи сè до моментот кога по третпат е затворен, овојпат од своите, како сомнителен. Но тогаш, кога е пуштен од затвор онака како што беше и затворен без објаснување и без вина, тој се чувствува навреден, но не од другите, туку од самиот себе. Таквата навреда кај него ја создава одлуката дека мора нешто да промени во својот однос кон сопствената судбина и животот. Дали треба и понатаму да се помирува со сите удари што му ги носи судбината? Дали и понатаму треба да стои ничкум пред неа како нешто дадено однапред без можност да се промени?

„Ако постои каков и да е однос меѓу човекот и животот и ако, на крајот на краиштата, тоа се нарекува судбина во која основно нешто е токму самиот тој, тогаш сигурно работите можат да се менуваат според неговата волја. Само гледам, молчам и трпам! Си рече гласно. Тоа ли е вистинскиот пат за да се одбрани човекот?“<sup>49</sup>

Доне си го поставува клучното егзистенцијално прашање: Дали човекот е играчка во рацете на судбината, или е творецот, тој што ќе го насочи нејзиниот пат. Доне повеќе од кога било е сигурен во одговорот и сега, во таа нова слика на животот, чинот на Марко и Христос, препознава поголем бунт, отколку во неговото пасивно поднесување на ударите на судбината.

Сите ликови во романите кои ја третираат егејската тема во македонската современа проза покажуваат **активен однос кон насилството**. Дури и кога се подложени на најмонструозни облици на репресија, дури и кога се обесчестувани јавно, дури и кога се затворани и малтретирани без некоја посебна вина, тие покажуваат отпор против силите на моќта кои создаваат и произведуваат неповолна и нехумана егзистенција. Отпорот се создава како резултат на поврзаноста на човекот со родното тло, со огништето и предците. Оттаму тие ги црпат силите за тој отпор.

---

<sup>49</sup>Георгиевски, Ташко: *Рамна земја*, Скопје, Мисла, 1988, 156.

Такви ликови кои дејствуваат на родното тло се Доне Совичанов, Ацигого и Борис Тушев. Нивниот отпор и нивното преживување се парадигмичен пример за неможноста насилиството да го „превоспита“ човекот, дека ниту едно насилство не може да биде посилено од човекот кога е исправен пред егзистенцијалната потреба да се сочува себеси и својот идентитет и интегритет. Или како што заклучува Крамарик: „Сите оние мачења и тепања и другите бесмислени казни, на кои истражителите систематски го изложувале, јунакот на романот успева стоички да ги издржи. Тој храбар чин треба да се интерпретира како свесен „отпор“ на јунакот против одредени хегемонистички визии и пракси“. (Крамарик, 2009: 114)

Родното тло, значи, е силата која ја црпат ликовите во нивното давање отпор. Отпорот кон насилството, како што видовме од понапред, може да добие најразлични облици. Врз примерот со Доне Совичанов ги препознаваме тие различни облици на отпорот – од молкот и рамнодушноста до бунтот и побуната против пасивната положба која човекот понекогаш свесно ја одбира. Но тој молк на Доне е неговата неможност да ја раскаже сопствената приказна. Молкот е местото на бегство од стварноста, тајната оаза на духовното спокојство, креирање на сопствен свет во кој никој нема пристап. Таквото однесување на Доне покажува дека е возможно бегство дури и кога не се поместуваш од местото. Наеднаш станува странец за сите и почнува внатрешно самиот да ја доживува и преживува својата голгота. Тој станува прогонет човек. Тоа е состојба во која Бановиќ-Марковска препознава состојба на психолошки егзил затоа што „(Е)гзилот не е само историја на нештата што ги оставаме зад себе, туку и недоразбирање со средината, постојано недоразбирање со себеси, една специфична состојба, едно постојано преиспитување на настаните од реалноста, вреднување и превреднување на сопствените и туѓите перспективи“.<sup>50</sup> Просторот на психолошкиот егзил на Доне е љубовта и приврзаноста кон својата Ангелина. Таа е неговата сила, неговиот отпор и неговата смисла. Таа станува и израснува во своевиден мит на опстојувањето и издржувањето: „Ќе издржи ако има своја Ангелина“ е неговата утеха во суровите услови во кои насилството постојано го менува своето лице и својот интензитет. Таа „Ангелина“ за дедото Васил Коколанов е аловото веленце. Тоа е просторот во кој се сместува тој. Јунакот својот мир го наоѓа во својот микрокосмос. Тагата по напуштениот Дом тој ја манифестира со постојаното

---

<sup>50</sup>Бановиќ-Марковска, Ангелина: *Групен портрет*, Скопје, Магор, 2007, 43.

повлекување во себе, во својот внатрешен свет каде што се обидува да го зачува мирисот на напуштениот Дом:

„Кога почнаа да се качуваат и тајфи во возот и кога разбра дека возот ги префрла преку планината, тој не сакаше да го чуе своето име. Зар уште потаму ќе ме фрлат кога и оттука не можам да го насетам мирисот на моето огниште? Сега сè уште му се привидува веленцето, ама ако наредат уште некоја планина меѓу нив ќе може ли да види дали сè уште е црвено?“ (Георгиевски, 1981: 109)

### **6.3. Бегство**

Суровите услови на битисување, загрозениот живот, кршење на човековото достоинство на еден најсуров начин се причина за бегството. Почнува приказната за прогонството кое трае и денеска. Луѓето немаат друг избор. Шелева тоа го опишува како „(С)остојба на немање (или, отсуство) на избор, а потоа исостојба, која не е временски ограничена, еднократна, туку е – трајна, доживотна“. (Шелева, 2005: 56) Исправени пред егзистенцијалните закани, тие се принудени да го напушат својот дом и да заминат. Заминувањето значи напуштање. Топлиот дом, неговиот мирис, близината со познатите, земјата која е извор на нивната егзистенција тие треба да ги заменат со непознатото и неизвесното. Тие, бегалците, во себе таат двојна болка и двојна разделба. Од една страна, напуштањето на домот, а од друга, напуштањето на блиските кои се борат во планината. Затоа нивните очи се вперени кон планината. Заминувањето длабоко интимно го доживуваат како еден вид предавство кон нив, кон нивниот идеал и верба дека подобрата иднина, секако, еден ден ќе дојде. Таму, на планината, е и границата зад која, како што слушнале, се нашите, таму е слободата и спасот.

И тргнува реката бегалци кон неа. Мажи, жени, деца, старци сите со по некоја бовча во рацете, онолку колку што можеле да понесат со себе. Целиот живот собран во бовча – тоа е сликата на човекот кој тргнува во егзил. Егзилот е бајка за напуштање на домот, потрага по дом и враќање дома. Го оставаат својот дом за да пронајдат нов кој ќе им помогне повторно да го пронајдат напуштениот. Во меѓувреме осудени се на постојани преселувања, на градови и села кои стануваат само записки во нивното патешествие, патот, железницата и камионот се претвораат во супститут за нивниот дом. А над нивните глави

постојано виси неспокојството, неизвесноста и стравот. Затоа бегството, физичкиот егзил како еден од облиците на обездомувањето, креира неколку крупни симболи: **границата, маглата и патот**. Обездомувањето со себе повлекува повеќе резони како што се: губење на јазикот, на континуитетот, прекин на семејниот идентитет. Таквите состојби за последица имаат и чувство на абјектност по однос на сопствената траума и неволја. Тоа не е состојба која се одвива еднократно, туку една доживотна приказна засекогаш распослана и располовена од двете страни на границата, поделеност меѓу двата света: оној таму и овој тука.

Во современата постколонијална критика **границата** има посебно место. Во, речиси, сите културолошки анализи топиката на границата има привилегирано место. Притоа, зборот граница може да добие различни значења. Таа прво може да биде сфатена со денотативно значење како место, линија со која се исцртува одредена и нечија територијална сувереност. Тоа, по правило, е местото каде што завршува една, а започнува друга држава. Но кога зборуваме за морални граници, естетски граници, граници на однесување и дејствување, тогаш зборот граница има конотативно значење, стекнува вредност на тропа. За потребите на овој труд ние зборот граница ќе го толкуваме со неговото денотативно, буквално значење. Токму затоа како што заклучува Колбе: „Границата во егејскиот живот има посебно значење, свој самостоен живот... Зборот граница значеше најнапред секогаш: границата со Грција. Тоа го содржеше волшебното и чудесното, но истовремено застрашувачко значење и добиваше размери на големо чудовиште, стихија, страотен и непрегледен ѕид“. (Колбе, 1999: 95)

Во ваквото поимање на границата ние ја препознаваме таа т.н. негативна херменевтика на границата која подразбира и содржи страв, закана, ограничување и спречување.

Културолошките анализи препознаваат и позитивна вредност на границата кога таа е сфатена како место на средба, на размена, на дијалог, на прифаќање и признавање на Другиот и неговата различност. Егејските Македонци не можат никогаш да ја запознаат таа вредност на границата. Таа за нив секогаш е нешто заканувачко, чудовиште како што ја гледа Колбе, таа е местото кое за нив останува непристапно и зад кое останува светот по кој тие ќе копнеат целиот свој живот. А таа, границата, како реален простор им е секогаш на дофат. Меѓутоа, во тоа е и на апсурдноста состојба во која тие живеат, а тоа е дека

„(Н)ајдалечните граници не беа непристапни за Егејците. Недостапна за нив е само онаа граница, која им е најблиска, до која можеше да се стигне пеш“. (Колбе, 1999: 114)

Во етимолошкото значење на зборот граница во италијанскиот јазик *frontier* се содржи именката фронт: „(Г)раницата е фронт кон, свртена кон нешто (против нешто), кон некој (против некој). Тој фронт е подвижен и може непрекинато да се менува – границата е вештачка творба, настанува од аспирациите и очекувањата на една заедница, значи од општествени, а не од географски причини“.<sup>51</sup> Таа е место кое, според Занини, може да биде место на недоразбирање, место на судир, но и место на помирување. Таа во различно време може да биде место на затворање и отворање, може да значи вклучување и исклучување на одредена средина. Границата за егејските Македонци значи место на судир, место коешто ги оддели од територијата која историски им припаѓа.

Егејското бегалство, експатријацијата, има две одлики. Едната, која е примарна, е таа што тие луѓе се фрлени во вителот на најсурови страдања, на доживотни страдања, без никаква лична вина која би можела макар малку да биде утеха во патилата. Тие со ништо не ја заслужуваат казната на која се осудени. Нивната судбина е скроена од некаков невидлив центар на управување. Единствена нивна „вина“ е нивното потекло, нивното родно место, географскиот простор од кој тие потекнуваат, а кој влегува во некакви територијални аспирации на моќните Други. Тие тој свој роден крај на својот грб го понесуваат како невидливо бreme и го носат сè до крајот на својот живот како неисполнет сон, како таен простор на душата, но и како причина за абјектност, одбивност, зазор, па дури и срам предизвикан од Другите кои безмилосно им ја наметнуваат стигмата.

Втората одлика, која веќе ја споменаваме, а тоа немањето избор:

„Топовите неклаваа само на кај Тресино, туку и кон Саракиново, Родиово и Тресино, и уште потаму, кон Кронцелово, целото место тотонеше, бучеше, се прецртуваше, и гореше. Дури сега сите сфатија дека не ќе можат назад да се вратат, единствен излез им останува границата.

„Нагоре луѓе!“

---

<sup>51</sup>Zanini, Pjero: *Značenje granice*, Beograd, Clio, 2002, 21.

викна некој рапав глас и кога Доне се сврте и го виде дека е висок и тенок како прат човекот продолжи

„Додека има видело да излеземе!“ (Георгиевски, 1981: 29)

Таа граница во тој миг на немање избор енивната надеж, нивниот спас и зачувување на голиот живот. Не беше закана, не создаваше страв и ограничувања, туку ветуваше слобода:

„Од тука натаму Македонија е слободна!“ (Георгиевски, 1981: 32)

Границата е горе на планината, поточно на работ на планината. И тој раб е границата меѓу слободата и ропството, меѓу спокојството и стравот. Затоа што тука, од оваа страна на границата се заканите по животот кои се однесуваат подеднакво и на децата и на возрасните. Трајан Сирков од романот *Граница* е исплашен за безбедноста на своите деца, исплашен е од колежите во селото и решава да си ги земе и да бега. Патот води низ планината. А од таму селото поради неговата глувотија не личи на село во кое има живот, туку на некаква бездна. И покрај тоа, последната помисла на Трајан е огништето кое сигурно не е изгаснато. И во таа трескавична потрага по границата, по спасот, по слободата и сигурноста, се јавува сомнежот дека можеби го згрешиле патот, дека можеби повторно се враќаат кај Грците. Трајан Сирков на самата таква извесност најде решение:

„Границата е близо рече тој, границата е близо Да одиме и кога тргнаа не крена ниедно дете, туку само ги фати за рачињата и ги повлече и им рече дека мора да одат и најмалите за да не се здрват и одејќи помисли Подобро ќе пукам во нив одошто умот да не слези долу“. (Чаповски, 1982: 52)

Самата помисла да се жртвува животот, да се одбере смртта пред опасноста повторно да се вратат назад станува парадигма за човековата трескавична желба да му се спротивстави на злото, на насилството, на репресијата и на сите можни тортури кои ја загрозуваат човековата егзистенција. Атмосферата на патувањето е **маглата**. Така во сите слики за бегството таа се јавува како надворешен амбиент, како само навидум обична слика за временските услови. Но таа е многу повеќе од тоа. Маглата надвор е, всушност, маглата во нивните души, маглата во нивната мисла и во нивното срце. Таа израснува како една голема метафора на патувањето во неизвесност. Таа е слика за душевната состојба на

бегалците. И во себе сублимира сè што тие чувствуваат во моментот на патувањето: и неизвесната иднина, и стравот пред таа неизвесност и болката поради загубата на домот:

„Додека стоеше надвор на Трајан Сирков му се пристори дека врз него паѓаат пластови магла и се исплаши за животите на своите малечки и за жена му Милка“. (Чаповски, 1982: 51)

Маглата во себе го носи и сомнежот за исправноста за одлуката за бегство и затоа Трајан Сирков се сомнева и плашејќи се за нивните животи во еден момент помислува:

„Ги зеде на душа, да останеа во Црнешево можеби никој немаше да ги допре или барем да ги префрлеше во Н’ти“. (Чаповски, 1982: 51)

Се движат како сенки низ маглата, влегуваат во неа исчезнуваат за пак да излезат. Тие навистина стануваат сенки од луѓе, од луѓето што беа на нивната родна земја. Затоа што бегалецот е човек раздробен на повеќе делови, тој е привид од човек. Од него останала само неговата сенка која е сведок дека некогаш постоел човек. Затоа нивното појавување на границата Димитар вака го доживува:

„Во маглата почна нешто да се црнее и тие се з’гзија назад и Ламја ја крена главата и ги начули ушите. Црнината сè повеќе излегуваше од белиот сид и доаѓаше кон нив и Димитар и Трифун, здрвени од страв, не можеа да бегаат назад, чувствуваа како нешто црно ги фаќа за гркланот...Кога црните сеништа почнаа да добиваат облици во маглата Димитар и Трифун видоа дека тие се луѓе. Тоа беа еден маж и една жена и со себе водеа пет малечки деца“. (Чаповски, 1982: 43)

Од тој момент, од моментот на напуштањето на домот започнува нивната голгота. Тоа е голгота за патувањето обвинено со превезот на непознатото, туѓото и неизвесното. Започнува нивниот живот покрај патиштата, на патиштата, на железничките станици, во камионите. Нивните погледи се свртени напред кон патот во очекување на некоја нова наредба, некоја нова заповед за тргнување. Откако ја минуваат границата, бегалците се сместуваат привремено во првите села во Македонија. Ги сместуваат во училишта, во напуштени бараки во простори кои наликуваат на своевидни гета. Гетото станува симболично место на сегрегација, простор на недоразбирање и граница со која тие се одделуваат од другите. Меѓутоа, како што забележуваи Занини: „Настанато како средство за нанесување навреда, гетото, за оние кои во него се затворени, добило функција на

одбранбен простор, успевајќи одвојувањето да го преобратат во зачувување“. (Занини, 2002: 90) Така живеат извесен период, одделени од другите, меѓутоа сплотени заедно во својата болка и траума. Таму се сите заедно и тоа заедништво е утеха дека не се сами во својата мака. Станува тесно во тие бараки бидејќи секој ден доаѓаат нови и нови семејства, нови и нови приказни и болки:

„Во бараките е како кошница од пчели – од секаде и секакви, мажи во зрели години, старчиња и оние што го прекршиле векот, женишта секакви сорти – завиени во црно, со камен на срце, со очи пред нозе ..... и дечиња дечиња како мравулчиња што се плеткаат во нозете на другите!“ (Георгиевски, 1981: 70)

Само мувите се повеќе од луѓето и тие се присутни насекаде. Како симбол за непостојаноста и некоренетоста, тие тука израснуваат и во метафора на распаѓањето и уништувањето на нивните домови и нивната осуденост на постојано преселување.

Меѓутоа, свесни се дека Браилово, дека тие први места каде се сместени, се само записка во нивното патување, само момент на издишка да се приберат, да се одморат, да се соочат со ситуацијата. А до точката е многу далеку. Таа точка зависи од Другите, од оној невидлив центар на управување, кој сите различно го толкуваат и му даваат различни имиња. Тие први места на сместување се средбата со горкото сознание за својата различност од другите, тоа е соочувањето со недовербата и отпорот од Другите, тукашните, кои тие ги доживуваат како свои браќа. Тука тие ќе се почувствуваат како туѓинци меѓу своите:

„Некои од нив гледаат со нескриено задоволство што си заминуваат овие зашто често им беше земено од уста за да им се даде на овие гладници...Ете, сега ќе ги натоварат на камиони и среќен им пат!“ (Георгиевски, 1969: 58)

**Камионите постепено стануваат нивниот Дом**, тие се некаква верба дека ќе го пронајдат својот дом повторно и затоа нивните очи се свртени кон патот и камионот кој треба да пристигне. Ама секое ново качување во камион е нова болка. Колку се оди подалеку, толку надежта дека ќе се вратат назад е сè помала. Постојано се слушаат писоци од жените и речења од постарите:

„(Г)и речеа синовите што им ги задржаа на границата, ги речеа роднините, ја речеа земјата, онаа земја што ја носи старичката Петра врзана во крпче“. (Георгиевски, 1969: 58)



Секоја нова заповед за повторно заминување ја дочекуваат и примаат сè потешко. Стравот од иднината станува посилен. Затоа ноќта кога ја добиваат веста дека утре треба да заминат, за Егејците е црна ноќ, ноќ во која тие ќе го почувствуваат змискиот ветер во своите срца. Ветер кој со себе го носи злото, вест од која се губи надежта дека тие воопшто ќе можат да пуштат корени на место кое можеби ќе можат да го наречат **свој Дом**. И кога се затресуваат вагоните, се затресуваат нивните души затоа што:

„(В)сушност, тој, возот, како да врвеше низ луѓето, зашто тие во душата носеа темнца и зима“. (Георгиевски, 198: 148)

Една од, можеби, најпотресните слики од бегството се сликите на одземањето на децата. Децата со наредба се одземени од своите родители и транспортирани во Романија, Чешка и Полска со цел да бидат спасени од траумата на прогонството за да бидат сити и измениени и да научат да пишуваат и читаат на кирилско писмо. Но колку намерите да се добри и во интерес на децата, чинот на нивното одземање предизвикува огромна болка кај нивните родители, отпор кај некои па дури и отворено одбивање на заповедта да ги предадат. Родителите не знаеја каде ги испраќаат, кога и дали ќе можат повторно да ги видат. Затоа сликите на разделбата се, можеби, најпотресните:

„Гласовите на мајките се креваа врз толпата и како жешки куршуми се зариваа во ушите на Доне. Златно на мајка, држ, земи! И тој виде како една рака подава парталово кошулче на кое ни бојата не се знае каква е, а друг Јано мори каде си мори кучко мајкино срцето ми го испопари дај ми го рачето прстето да ми ти го одгризам!“ (Георгиевски, 1981: 91)

Ваквиот чин на одземањето на децата значи и одземање на правото на Егејците да живеат сите заедно. Тие луѓе освен што ги загубија своите домови, ги губат и семејствата и ги расејуваат своите животни биографии низ повеќе земји. Долги години потоа тие поминуваат во трескавични обиди да си ги пронајдат децата, децата да си ги пронајдат своите родители за да можат повторно да се соберат во „купче“ и така да го продолжат својот прекинат животен континуитет. И кога во тоа успеваат, доаѓаат до поразителниот факт дека се истите, но не на полно „истите“. Тоа се истите, своите, но не оние истите што како мали беа насилно одземени од скутовите на своите мајки и испратени на неизвесниот пат на спасот во земјите за кои дотогаш никогаш не слушнале. Се враќаат, но со себе засекогаш го понесуваат духот на тие земји, говорењето на тој јазик и тоа придонесува

никогаш повторно да не можат да бидат истите во своето семејство и тоа семејство повторно никогаш да не може да биде истото.

## 7. ВДОМУВАЊЕ

Загубата на татковината, загубата на домот станува реалност за Егејците. Таа нова реалност сега станува нивен предизвик што им го наметнува судбината. Тие се во **потрага по нов дом** по ново место каде што ќе го запалат новото огниште и место каде што нивните насила прекинати биографии ќе бидат продолжени. Како што потврдуваат историските записи, насила протераните својот живот го продолжуваат распослани по целиот свет. Еден дел од нив, животот го продолжуваат во другиот, слободниот дел на Македонија, кој тогаш беше составен дел на СФРЈ. Други, пак, се однесени во Војводина, во селата од каде што по ослободувањето се иселени Германците. Започнува најмачниот, најдолгиот процес на нивно повторно вкоренување, процес на вселување на нова територија, усвојување на нова култура. Доволно е да се замисли долгата поворка од бегалци составени главно од жени, деца и старци, нивното чекање во ред за да ја добијат реалната адреса на нивното понатамошно битисување за да се доживее болката и неизвесноста, стравот и копнежот, сплотеноста и отуѓувањето. Затоа што да се биде Егеец во тој момент значи сето тоа одеднаш: болка, неизвесност, страв од непознатото, копнеж за дома, сплотеноста во заедничката судбина, но и отуѓувањето едни од други, но и најпарадоксалното отуѓување од самиот себеси. Сето ова е синоним за зборот Егеец. „Една тајна рана, честопати незнајна, го тера странецот да скита“ – вели Кристева. (Кристева, 2005: 239) Нивната рана е премногу длабока и силна, тоа е раната на загубата на татковината, што, можеби, е еднаква на раната добиена со загубата на мајката. Тоа е рана која човекот го претвора во странец. „Тој е посветеник на осаменоста, дури и кога се наоѓа среде толпа бидејќи е верен на сенка: тајна што маѓепсува, татковски идеал, недостапна амбиција“. (Кристева, 2005: 240) Верни на сенката, на загубениот дом, на загубената татковина, тие и самите се претвораат во сенки на луѓе, осакатени ментално и физички. И започнува нивниот живот на граница, нивниот живот некаде помеѓу, ни таму ни ваму, туку и таму и ваму истовремено креирајќи во сопствената свест две места на битисување. Започнува нивниот физички егзил. Во нивниот внатрешен свет татковината добива две лица: **физичка татковина** и **ментална татковина**. Така, менталната татковина станува нивниот „изгубен рај“, место по кое се копнее и тагува.

Затоа тагата, копнежот, осаменоста и рамнодушноста стануваат нивни доминантни духовни состојби и тие се обележје на целиот процес на повторно вкоренување и создавање нов дом. Тие, всушност, го обележуваат портретот на бегалецот како симболички мртовец. Тој добива такво лице затоа што смртта не настапува само со физички прекин на животот. Човек може да е мртов дури и кога е жив. Мртов е кога ќе ја загуби причината и смислата на своето живеење. Овој модалитет на домовноста ќе го разгледаме преку следниве аспекти:

1. Физичка татковина → Ментална татковина,
2. Туѓи меѓу своите,
3. Тага и
4. Машки : Женски приказни за вдомувањето.

Овие аспекти ќе ги проследиме преку примери од романите *Рамна земја* од Ташко Георгиевски, *Плачат оние планини за мене* од Петар Ширилов и *Егејци* од Кица Колбе.

### **7.1. Физичка татковина → Ментална татковина**

Загубата на татковината човек го претвора во странец. Секогаш битисувајќи на друго место, прави странецот да не припаѓа никаде. Загубената татковина во неговата ментална свест станува идеално место, место од соништата по кое постојано се копнее и тагува и место кое се претвора во посакуван модел на живеење. Според видот на приврзаност кон изгубениот простор, Крестева разликува два вида странци: ироничари и верници. Првите се оние кои се препуштаат на агонизирачката битка меѓу она што повеќе не е и никогаш нема да биде предавајќи се на празнотијата, неутралноста и дефетизмот. Другите, кои Крестева ги нарекува верници, „(С)е оние кои трансцедетираат: живеејќи ниту претходно, ниту сега, туку зад, тие се искривени од една страст која, иако упорна, никогаш нема да се задоволи. Тоа е страста за друга земја, секогаш ветената“ (Крестева, 2005: 246) Не е тешко да се препознае дека бегалците сместени во Војводина и во слободниот дел на Македонија се верниците кои, и покрај сè, се предаваат на соништата, живеејќи физички на едно место, а ментално на друго, па дури и обидувајќи се својата ментална татковина да ја транспонираат овде, на местото кое треба да стане нивниот нов дом. Таа нова татковина која го пречекува странецот и средбата со неа е, всушност, крстопатот на две другости,

сопствената и туѓата. Таа, туѓата, го отвора својот дом за него, но без да го смести внатре. Странецот се среќава со неа, ја запознава и таа средба е успешна благодарение на нејзината привремена природа.

Романите *Рамна земја* на Ташко Георгиевски и *Плачат оние планини за мене* од Петар Ширилов се **приказни за вдомувањето**, приказни за стекнувањето на новиот дом и можноста во тој нов дом одново да се вкоренат. Низ една богата слика на ситуации и настани со длабока ментална слика за душевните состојби на бегалците романите ги следат нивните животни приказни и благодарејќи само на нивната уметничка сила доживеаното да го транспонираат на еден сугестивен начин, тие приказни се врежуваат во менталниот код на сите Македонци и нивната траума секој Македонец ја доживува како своја. Во *Рамна земја* продолжува приказната за судбините на ликовите почната во *Змиски ветер* и *Време на молчење* создавајќи своевидна **сага за прогонството**. Сликата од последната глава на *Змиски ветер* во која бегалците од Пелагонија тргнуваат на север е воедно прва глава во овој роман. Некаде кон средината на романот раскажувачот мајсторски ја вкомponира и последната глава на *Време на молчење*.

Средбата на бегалците со тоа **ново дома** почнува со истоварувањето од вагоните во едно утро во кое маглата е распослана како единствена реалност за нив. Таа бела магла, тој бел превез, е единственото нешто што тие можат да го видат. Маглата ги испрати од она другото *дома*, таа ги пречека и тука. Маглата во надворешниот свет е магла во нивниот ментален свет. Таа е стравот и неизвесноста од туѓото, од непознатото кое за нив дури сега станува реалност. Тој страв станува посилен кога во редицата го чекаат ливчето со своето име на кое ја пишува нивната реална адреса на живеење. Така тие стануваат луѓе со лажна адреса. Едната во нивната ментална свест, во нивното доживување и битисување, а другата реална, фактичка, таа на која ќе треба да го продолжат својот на половина прекинат животен континуитет. Влегуваат и излегуваат од маглата како исфрлени од некоја невидлива сила, со болка и тага поголеми од кога и да е порано. Таа, маглата, веруваат дека е спуштена овде по нечија желба само за да се намали стравот од местото каде што се растоварени. Во рацете имаат по едно бовчуле и грст премрзнати дечиња и многу илузии во душата дека Граѓанската војна ќе се заврши во нивна корист и тие ќе можат спокојно да се вратат на старите огништа. Тоа е единственото нешто што го имаат и чувствуваат кога се истоварени: Дине Бочароски со жена му Риса, дедо Костадин и баба Петра со внучињата, сестрите Пелагија и Добра, Тина Шиникова со ќерка си Ангелина. Новиот дом е новото место за

живот. Со порта, или беа неа, со двор или без него, тоа е местото со кое се запознаваат и се обидуваат да ја одгатнат неговата приказна. Секој дом си е своја посебна приказна. Сите негови предмети внатре се генеологија на едно семејство и на еден живот. Бегалците тоа го знаат, го носат длабоко во нивните души затоа што болката по својот Дом е премногу свежа и чувствителна. Затоа Дине кога чекори дел по дел низ новиот дом, длабоко во себе помислува:

„Длабоко во него стоеше една мисла дека никаде ништо нема да биде нивно освен страдањето“.<sup>52</sup>

Средбата со домот е средба со туѓото. Во него сè уште стојат предметите на претходните сопственици како знак и предупредување дека тука, под тие кровови, се одвивал нечиј животен тек, се ткаеле нечии животни биографии:

„Во аголот останале дрвени налани, калливи, излижани, фрлени рамки од слики, празни кутии од пудра и шишенца со изветреан мирис, нешто одбивно и мртво“ (Ширилов, 1986: 23)

Нижењето на реалистичните детали зборува за претходниот живот, за профилот на сопствениците кои, по сè изгледа, набрзина биле иселени од домовите. Таква е сликата на новиот дом на преспанката Трондафила во кој огнот во печката сè уште не е изгаснат, а врз него котле со незапржен грав, кој нејзините гладни деца веднаш без нејзино знаење ќе го изедат. Трондафила во куќата забележува многу знаци и заклучува:

„Значи постоеја знаци за вunedојално прекинување на животот во селото. Луѓето како да заминале во саатот кога возот се вкопа сонозете во станицата“ (Георгиевски, 1988: 44)

Тоа ново и туѓо или ќе влезе во радиусот на сопственото или нема никогаш да влезе. А за да влезе, мора прво да се пренесе на сопствениот код, да се доближи барем малку до познатото. Таква мисла го мачи Борис Бицов од романот *Рамна замја* кога, додека другите ги сместуваат во селото и им даваат нови адреси на живеење, него заедно со Марко Посков го испраќаат „на салашу“:

---

<sup>52</sup>Георгиевски, Ташко: *Рамна земја*, Скопје, Мисла, 1988, 18.

„Излезе дека салаш е исто како чифлик, група куќи забуцани во белото платно едни за живеење, а други за добиток, а од добиток имаше крави во шталата и бело и топло млеко од кравите“. (Георгиевски, 1988: 20)

Така размислува и Деспот Тишкин од романот *Плачат оние планини за мене* кога војводинската земја ја држи во своите раце:

„(С)еланецот никогаш не ќе може да ја понесе својата земја, како што може да си ја земе торбата, шапката, својот душек, или износените чевли со гума од автомобилски тркала. Кога би можел да ја донесе таа земја тука, да ја смести до оваа или до некоја друга река во рамницата, да ја насеет!“ (Ширилов, 1986: 8)

Слични мисли го мачат и Доне Совичанов кога длабоко во себе почнува да го чувствува копнежот, кога почнува новото да го споредува со старото.

„Веројатно каменот е секаде – камен, дрвјата – дрвја, миризбата на ланското исто така. (...) Останува мислата во срцето која каменот го прави поинаков, дрвото го врзува со некој предок, гнилежот со пресоздавањето, птиците со други песни и други гласови“. (Георгиевски, 1981: 71)

Само така може да започне процесот на нивното вдомување. А тој почнува бавно и тешко затоа што луѓето напатени и намачени од долгите патувања сè уште не можат да ја најдат вистинската причина за својата несреќа. Која е причината поради која тие сред зима се истерани од нивните топли постели и донесени овде, на ова место во кое очите заболуваат од недогледноста на рамницата која се простира пред нив, се вчудоневидуваат на необичноста на куќите и фасадите, на правилноста на улиците прави како пушка, каде не знаат од која страна изгрева, а од која заоѓа сонцето? Не го знаат одговорот на тоа прашање кога почнуваат да го запознаваат својот нов дом, да ги учат новите координати на она што треба да се нарече **нов Дом** и нивен нов живот. На Деспа Тишкина од романот *Плачат оние планини за мене* ѝ се допаѓа новиот дом, но нема да може лесно да заспие бидејќи не знае тука, во новиот дом, каде изгрева сонцето. И затоа бара Деспот да ѝ направи нов прозорец за да може наутро да го види. Дедото Костадин од романот *Рамна замја* не може да го изведе ни првото залаче леб без да го помине тоа ново село, без да ги побара неговите белези и да ги спореди со познатите од својот роден крај. Малку се потсмирува кога во таа рамнина ја здогледува црквата пред која за првпат се прекрстува, чешмата од каде ја испраќа баба

Петра да наполни вода и гробишта како знак за опстојувањето и континуитетот на животот кој тука постоел. Тие гробишта се утеха за Костадин дека:

„Ќе се вратат кога ти велам! Штом мртвите им лежат тука тие пак ќе се вратат, памети ми го лафот, коската прадедова не сака сама да скапува!“ (Георгиевски, 1988: 27)

Тоа е универзалната вистина во психологијата на дедо Костадин според која секој припаѓа таму каде што се родил и само тоа е местото што може да се нарече Дом. Затоа и средбата со новиот дом за бегалците е успешна зашто тие во својата свест имаат претстава за неговата привременост. Само таа привременост им дава утеха и надеж.

Тој нов дом, таа нова татковина ги пречекува со својата најсурова зима. Зимата како надворешен амбиент станува нивна внатрешна психолошка состојба. Студот надвор е само еден навидум метеоролошки детаљ со кој се дава една внатрешно богата и трауматична состојба на битисување, на прилагодување кон новото. Тоа е студот во нивните срца предизвикан од стравот и неизвесноста, но и од прашањето: Дали повторно ќе се вратат *дома*? Тој студ е најголемиот студ кој тие го доживеале во својот живот, кога почнуваат да ги горат дури и предметите од домовите за да се стоплат. Почнува симболично уништување на новото, одбивање тоа ново да стане Дом.

Така, таа рамна земја одбива да се насели во нивната психологија станувајќи нивен контраст во секој поглед. На белата магла ѝ се спротивставува црнилото на дојденците. Тоа црnilo станува нов знак на препознавање на една колективна судбинска драма. Првата слика на новодојденците во рамната земја, нивната иницијација во новиот простор во основа е проткаен со црnilo коешто содржи во себе наслутувачки кобни знаци слични на мувите и немилосрдното сонце на островот каде Доне го преживува невозможното, слични на црните птици врз главата на Пелагија некаде во Прилепско, слични на завивањето на кучето што на смртја преплашува бабата Дора Бицова. Застрасувачкиот пејзаж на рамната земја со студ, магла и црnilo како доминанти имаат статус на некакви кобни знаци кои проективно им се закануваат на дојденците. Но, животот мора да продолжи понатаму и да се соедини тоа што насила било прекинато. Тоа го заклучува Пелагија во *Рамна земја* гледајќи како снегот се топи и под него се појавува селото реално и вистинско:

„(З)начи животот е живот, нема каде и нема што, тие се тука и ќе мораат да живеат некој друг живот“. (Георгиевски, 1988: 52)



Затоа што:

„Нема живот надвор од нас!“ (Георгиевски, 1988: 52)

Кога зимата конечно се предава, доаѓа пролетта и донесува трошка надеж дека човекот е тој којшто е одговорен за својот живот и само тој може да си го направи поподнослив. Пролетта што се појавува, на Егејците им изгледа како празнична, како нешто „што наликува на она што го имаат донесено од зад граница“. Тоа постепено почнува да ги ослободува дојденците од грижи, психолошки ги поткрепува и разведрува. Нивната првобитна повлеченост, стравот од новото кое носи со себе студ, глад и магла, е бедем на нивниот отпор со кој тие настојуваат да го победат „мајкоубиствениот бол“. (Кристева, 2005: 244) Таа рамнодушност е нивен штит со чија помош се трудат да ги конзервираат спомените за да можат да живеат физички тука, а ментално таму.

И тука почнува нивниот физички живот. Првото лето ги полни амбарите, ги нахранува гладните усни. Се отвора првото училиште за бегалците во кое тие учат кирилско писмо. А до него и прогимназијата. Селото може да заличи на некаков дом бидејќи се појавија:

„(Ф)урната што печеше пченкарен леб, заедничката готвачница со десетина казани под еден трем, млекарницата каде се носеше млекото...( )... берберницата карши чешмата во која работеа неколкумина приучени стрижачи, до неа продавницата со секакви траби платно, бакалницата веднаш до одборот и малку подолу шивачката работилница...( ) Предвидена беше и кафеана со слаткарница. Требаше само да се најде ракија“. (Георгиевски, 1988: 83)

Се чини дека животот се нормализира кога луѓето почнуваат да живеат со сите придружни манифестации: ситните злоби и меѓусебните зближувања, љубовта и омразата. Се јавуваат и првите љубовни приказни кои се надеж за продолжување на животот и доказ дека тој, всушност, продолжил на местото каде насила бил прекинат. Тие љубовни приказни се движат од прикриени, тајни и платонско девствени до отворени, предизвикувачки и дури отворено еротски.

Пелагија и Ангелина се вљубени во еден ист човек – Димостен, лик со сите позитивни морални и човечки атрибути. Тој е лидер во колективот, човек кој се покажал и докажал со својата чесност, пожртвуваност за своите луѓе и способност да се соживее со

нивните трауми и болки. Тоа ја привлекува Пелагија кон него. Таа својот живот го живее како „црна билка“ со една трауматична случка зад себе и со една жива последица од таа случка пред себе. Димостен за неа станува надеж дека таа ќе може да си го продолжи животот понатаму, дека тој со својата чесност ќе ѝ помогне да продолжи да верува во луѓето и нивната добрина. И покрај сè, таа ја прифаќа Ленче, плодот на црното семе што го оставија елинските војници во утробата на сестра ѝ Добра и ја таи длабоко во себе љубовта кон Димостен како нејзин таен бедем на отпор, како едно катче во кое таа се повлекува. Таквата љубов неа ја прави среќна и во длабочината на душата таа се чувствува дека е негова. Тоа чувство ја тера да се пресели во неговиот дом кога него го затвораат за убиство на агрономот. А тој, Димостен, го убива агрономот затоа што тој на еден најсуров начин со помош на Ангелина и нејзината злоба, ја потсетува, ја враќа назад на ден Голема Богородица кога таа за малку не стана плен на еден грчки војник во масовното силување на девојките од селото од војската на Костас Цикос.

Плодовите од социјалистичката преобразба се сè повеќе видливи. Новата власт е организирана и функционира, се чини, беспрекорно и покрај тоа што во тоа нејзино функционирање се насетуваат извесни пукнатини. Луѓето се сити, а приносите се сè поголеми и поголеми. Се чини дека животот сигурно ќе продолжи тука кога:

„Попот ги закопа првите бегалци зад домородечките гробишта, во нивата што изгледаше како дупка и во која веќе постоеја некои заеднички гробници обележани само со подигнатата земја и камена плоча со многу имиња на неа“. (Георгиевски, 1988: 103)

Затоа тие почнуваат да си го организираат животот по свој терк. А тоа го прават кога симболично она *дома* го пренесуваат *тука*. Или барем така мислат. Почнуваат да се групираат по градови, села, региони и да се раселуваат внатре во селото. Така започнува процесот на симболичното враќање *дома*. Променувајќи ја улицата на живеење и доближувајќи се до своите од своето село, во нивната ментална претстава се враќаат *дома*. Така селото постепено заличува на Егејска Македонија во мало:

„Селото како да беше Егејска Македонија, во него почна одделување и групирање по региони, околии, градови, па дури и села. Не се обраќаа еден на друг по име и сој, туку сојот сега беше селото, селото околија, околијата западна, северна, источна или јужна Македонија и до средината на пролетта селото веќе беше изделено со невидливи граници“. (Георгиевски, 1988: 84)

Таква слика на **симболично пресликување на стариот во новиот Дом** има во *Црноборје* кога црноборјани гонети од теророт на грчките фашисти градат во планината едно ново дрвено Црноборје, кое станува симбол на нивниот отпор, на нивната неуништливост и на бескомпромисната решеност да се борат против злото и сите негови манифестации. Жените плачат од радост и страв кога на дрвената табла го читаат името на селото напишано на македонски, а Сидерос плука крв пред таа иста табла на која гледа име запишано на јазик „од кого сакаше да го исцеди мајчиното млеко“. (Ширилов, 1986: 161)

Залудни се напорите на Сидерос и неговите војници на најсверски начин да го убијат Евросим Лагунски врзувајќи го и распнувајќи на штица затоа што во исто време му се раѓа внукот како завет дека борбата за своето продолжува и понатаму и дека овој народ не можат да го уништат ни најстрашните измачувања.

Така рамната земја станува нивна физичка татковина. Таа станува место каде физички се одвива нивниот живот. Но тој живот сè повеќе и повеќе наликува на привид од живот. Нивниот вистински живот е во нивната вистинска, но сега само ментална татковина, идеалното место од соништата, нивниот напуштен рај по кој тагуваат постојано. Почнуваат да живеат живот на граница распослан меѓу две другости, меѓу себе непомирливо спротивставени. Во душата го носат споменот за *дома* отаде границата и тој е посилен од сè. Секоја педа од новото дома беше причина за споредба со она идеалното, напуштеното *дома*:

„Во едната рака, црна, излежана, богата војводинска земја. Во другата, споменот на северјанската, каменлива и згругчена, изморена од род и од војната што трае“. (Ширилов, 1986: 8)

Врската со *дома* и со своите што останаа да се борат зад границата се одржува преку радиостаницата *Слободна Грција*. Гласот на таа радиостаница е волшебен. Тој глас ги собира сите на едно место и со една иста мисла. За миг се дома, за миг се поблику до своите кои ги оставија таму. Со тој глас тие се врзуваат со својата земја по некои невидливи патишта. Влегува надежта во нивните срца, персонифицирана во ликот на генерал Маркос и ги грее илузиите дека војната ќе заврши, дека ќе се вратат дома. Во кафеаната влегува Егејска Македонија со својата длабоко потисната надеж дека повторно ќе го заздравува својот корен и со чувство дека не е искоренета:

„Влегуваат сите како во мананстир со лековита вода во присуство на добри духови, што од човековата душа можат да ги истераат лошотилаците, заврзатните, сторетините“. (Ширилов, 1986: 149)

Неретко се слушаат и писоци кога некој во списокот на загинатите ќе го чуе името на својот близок.

Земјата за дојденците од рамната земја е и повеќе од дарезлива. Житото секоја година раѓа повеќе и повеќе, а производите не личат на оние што растат во нивните ниви:

„(П)иперките беа по две педи, доматите колку три тупаници, компири имаше и од ока еден, а лубениците од далеку изгледаа како полегнат булук овци што се подуле од пасење“. (Георгиевски, 1988: 232)

Но, дарезливата земја наместо да ја смали, таа сè повеќе ја зголемува дистанцата и отуѓеноста на дојденците и рамната земја. Тие имаат сè: и домови, и леб, и мир. Имаат сè, но немаат ништо. Од ден на ден односот кон таа земја зема размер на апатија и рамнодушност. Токму таа дарезливост на земјата кај нив го раѓа првиот страв и во тие дарезливости тие, во склад со својот миросглед, ќе препознаат некои предупредувања. А за нив најстрашното е дека ќе останат овде, во рамната земја, и никогаш нема да се вратат назад. Таа ментална татковина во која тие досега го бараа својот спас им се наметнува како единствено нивно решение како некаков ветер:

„Почнува да дига глава некој ветар на дедовците и тоа полека и постепено се засилува, го опфаќа целото срце, ја потиснува душата, ги сопнува нозете, ги врзува рацете, и после што сака може да прави со тебе“. (Георгиевски, 1988: 214)

Апатијата и рамнодушноста се едни од аспектите на носталгијата. Така, според Кристева, странецот станува меланхоличен љубовник на исчезнатиот простор кој не може да се помири дека го напуштил на одредено време. „Изгубениот рај е фатаморгана на минатото што тој никогаш нема да може да го поврати“. (Кристева, 2005: 245) Токму во тоа се состои и **стравот на Егејците од рамната земја**, стравот дека никогаш нема да се вратат и стравот од смртта далеку од дома. Стануваат симболички мртовци затоа што животот тука, а не таму, е само негово физичко продолжување, кој патем и не е живот, туку привид на живот. Рамнодушноста е ментална смрт. Човекот живее само физички, а неговиот дух е мртов. Во таква состојба тие се ставени пред ново искушение: да се откажат од грчкото

државјанство и да земат ново, југословенско. Листот хартија кој на островите за Доне беше причина за најсурови измачувања се појавува повторно пред луѓето. Откажувањето од државјанството за нив значи откажување од родното огниште. Тоа уште повеќе им го засилува стравот, но и решеноста:

„Да бегаме оттука... ( )...Другари вистински Македонци можеме да бидеме само во Македонија! Прво да се вратиме таму, а после ќе видиме што ќе правиме! Тука какви Македонци можеме да бидеме? Ние не сме за оваа рамнина“. (Георгиевски, 1988: 234)

Пасивниот став за животот е заменет со активистичкиот затоа што на сите им станува јасно дека човечката издржливост нема граници, односно дека таа, кога човек се бори за себеси, се израмнува со самата смрт. „Да бегаме одовде“ станува реченица која влегува во сечија мисла и станува опсесија. Кај сите се јавува носталгијата по огништето, по предокот, по земјата која остана далеку зад нив. Тоа создава едно неспокојство кое влегува во секој дом, а се подзасилува со преименувањето на задругата од *Гоце Делчев* во *Пољопривредно добро граничар*. Стравот и недовербата стануваат второто име за секој жител на селото. Дедо Костадин почнува да шета по гробиштата и заклучува дека тука не е добро место за гроб, дека премногу е влажно и неговите коски побргу ќе се скапат. Тој ги чува и носи со себе **мирисите и звуците на родното огниште** на кои тој повеќе не им припаѓа и заради тоа го рануваат уште посилено и поостро и затоа оди секој ден на желеничката станица и потпирајќи го увото на шината го слуша „ветерот на дедовците“ и така е поблизу до нив. Тој е решен да се врати назад и се затвора во еден напуштен вагон. Неговата решеност ја прифаќаат сите и се собираат спонтано на железничката станица. Композицијата од Егејците тргнува кон Македонија, само без дедо Костадин, кој, кога го отвораат сосила вагонот, го наоѓаат со отворени очи и со такви останува закопан во рамната земја. **Во тие очи беше светот**. Своите коски во рамната земја ги остава и бабата Деспа од романот *Плачат оние планини за мене* со срце сторено решетото, со големи камења во грлото со црна боја кои секоја вечер се урнуваат. Нејзиниот завет до Деспот е:

„Варди ги внуцињата и Паскал, дувнувај ја правта од квадратата на синовите, не оставај таа да им ги покрива очите“. (Ширилов, 1986: 278)

Дури и покриена со земја, срцето не престанува да ја боли.

## 7.2. Туѓи меѓу своите

Дел од бегалските колони кои ја поминаа границата за време на Граѓанската војна во Грција остануваат во Југославија барајќи спас и заштита од воените трауми. За нив таа граница е една голема надеж затоа што од нејзината друга страна се своите, Македонците, кои ја имаа среќата да живеат во слободниот дел на Македонија. За разлика од другите кои патот ги однесе во Војводина, а некои уште подалеку во Узбекистан, Ташкент, Полска или Чешка, тие останаа во делот од Македонија кој физички се граничеше со нивното *дома*. Таа мала раздалеченост им влева надеж дека домот им е блиску и дека бргу ќе се вратат назад. Така, таа ситуација на постојано очекување станува нивен единствен начин на постоење и само тој начин е потврда за нивниот идентитет. Едно потресно сведоштво за животот и поминувањето на Егејците во слободниот дел на Македонија раскажува Кица Колбе во својата проза *Егејци*. Таа во овој свој текст гради споменик на своето семејство, гради со тоа споменик на сите егејски семејства и на животите во егзил на сите безбројни души во сите дијаспори на светот. „Протерани, прогонети, ранети, расеани, раселени, населени, доселени, откинати души“ (Колбе, 1999: 28) Тоа е приказна за нејзиниот татко, за нејзината мајка, за целото нејзино пошироко семејство кои и по неколку години проживеани во новата средина остануваат туѓинци, дојденци, доселеници меѓу тукашните, непрогонетите и оние кои никогаш не биле изложени на длабоката болка на протерувањето. Таа ја болува траумата на својот татко кој, и покрај големата желба, никогаш не се враќа во родното Овчарани во куќата бр.5, никогаш не го совладува копнежот за тоа *дома* кое се наоѓа многу близу до тој сид од воздух, што се вика граница. Заедно со неа и секој читател добронамерник ја чувствува болката по мајката која останува завеана во снегот ноќта на бегството на патот низ Леринското Поле. И затоа таа го поставува прашањето: „Се мери ли болката и меланхолијата на бегалецот според мерата, количеството на претрпената загуба, на преживеаниот страв, или таа рана на бегалецот се отвора во оној миг кога тој ќе го направи првиот чекор на патот на бегството – да го мине прагот на својот дом, со стравот во себе, дека можеби никогаш повеќе нема да го направи чекорот во обратната насока, чекорот при враќањето дома?“ (Колбе, 1999: 28) Неговиот живот, како и животите на сите Егејци, од тој момент се одвиваат во два света: едниот од спомените, а другиот од секојдневието.

Тоа нивно секојдневие се распостила пред нив со сета своја жестокост и поради тоа секојдневие тие никогаш нема да можат светот од спомените да го предадат на забораот.

Во тоа секојдневие тие се пречекани на еден најсуров начин со отворено одбивање, отпор, па дури и омраза. Во тоа секојдневие тие се пречекани како ЕГЕЈЦИ. И од тој момент почнува нивното егејство, нивниот живот во една средина во која меѓу своите се чувствуваат туѓинци. Тие се **бегалци**. Но, тоа нивно бегство има и една друга, позитивна страна, а тоа едека тие секогаш знаат, за разлика од другите, кои се и длабоко во себе ја носат свеста за своето потекло затоа што тоа е единствениот нивен идентитет. „Бегалецот не е само непознатото на изминатиот живот, егзотичното на далечниот свет, тој е и непознатото страдање и тага“. (Колбе, 1999: 30)

**Свеста за нивната туѓост** тукашните ја потенцираат со негативниот призвук на зборот Егеец, како нешто одбивно и различно, нешто што не може да влезе во радиусот на нивната блискост под никакви околности. Зигмунд Бауман, како што видовме понапред, препознава две стратегии за справување со странците. Тукашните ја применуваат едната, емичката, ексклузивистичката, според која туѓинците се претопуваат во странци. Тие не се ни обидуваат во нив да ја препознаат нивната посебност, драгоценост и ранливост. Во нив тие не успеваат да препознаат луѓе со своја посебна животна содржина. За нив бегалецот е човек без минато, човек кој избегал од својот минат живот, без корени, без темел и колку повеќе се зголемува неговиот очај, толку повеќе во него препознаваат сомнителен човек. Во таквиот нивен однос се крие длабокиот страв од неговото можно вкоренување овде. Затоа сите тукашни во прозата на Колбе треба да препознаат и еден обвинителен акт против нив самите, еден акт кој не само што обвинува, туку и потсетува на сите болки и трауми кои и ден денес, кога во Македонија го живее животот третата генерација на прогонети, им се нанесува.

Туѓинецот не живее вистински. Тој е човек здробен на делови. Располовен помеѓу она што било и она што е сега. Минатиот живот му наликува на сказна, на некаква нерална состојба затоа што во сегашниот живот не му обезбедува некаква цврста основа. Тој живот станува фикција која, освен на страдалник сличен на себеси, не може да се раскаже на друг. Тоа дотолку повеќе што тој, Другиот, него го доживува како различен, помалку вреден од себе. Тој, Другиот, во секоја прилика ја покажува својата надмоќност и ексклузивност во сите сфери на животот. Егејците во тој повоен период на нивно вдомување никогаш не можат да вршат некакви јавни функции. Тоа не им го дозволува нивното географско потекло, кое за Другите е неприфатливо и зазорно. А тие никогаш не успеваат да ја протолкуваат причината за таквото однесување на луѓето, кои пред да ги напуштат своите

домови, во својата претстава ги доживуваа како свои браќа по крв кои ќе им подадат рака во најтешките моменти. Името Егејци ја направи разликата меѓу нив и тие постепено го прифаќаат тоа име како нешто свое. Таа надворешна непријатност станува бедем на нивната внатрешна сигурност.

Тие во своите витрини во домовите кои ги добиваат, или оние кои самите ги градат, немаат семејни фотографии. Немаат никаков доказ со кој би можеле да го состават својот семеен родослов како што тоа можат да го направат тукашните. Нивните фотографии останаа длабоко закопани *дома* во подрумите, во ќералите за да ги дочекаат кога пак ќе се вратат назад. Зошто ги сокриле и зошто едноставно не ги понеле со себе? Веројатно затоа што биле сигурни дека ќе се вратат. И така без тие физички докази на нивниот континуитет своето минато можат единствено да го сочуваат низ сеќавањето. „Сеќавањето во егејските семејства добива сосема поинакво значење од она во семејствата кои воопшто немаат нарушен континуитет на местото на живеење“. (Колбе, 1999: 38) Така спомените и сеќавањето се конзервираат со бескрајните приказни кои постарите им ги раскажуваат на помладите со цел никогаш да не се заборави потеклото, местото, земјата. Тоа е единственото наследство кое бабите и дедовците можат да им го подарат на своите потомци.

Веднаш по преминувањето на границата бегалците се прибрани во првото прифатилиште во Браилово каде се заведувани со нова документација. Тоа е затоа што по Балканските војни грчките власти словенските имиња ги заменуваат со грчки. Затоа таму во Браилово тие се запишувани со нивните сопствени имиња и презимиња кои тие и онака си ги паметат и кажуваат како свои. По напуштањето на тие први прифатилишта, тие се сместувани во напуштени куќи по селата чии сопственици побегнале или умреле, во бараки и шупи, во магацини, во населби слични на гета. Трајно се сместувани во близина на места каде можат да добијат трајно вработување, во близина на некој комбинат или фабрика. Деновите ги поминуваат повеќе гладни отколку сити, молејќи за работа по околните села. „Можеа ли тие луѓе без болка да се сеќаваат на семејното достоинство на стабилноста на домот и домаќинството, кога водени од сиромаштијата и гладот на животот како бегалци во Башино Село, токму сите тие достоинствени стари жени – вдовици во црнина, поранешните ‘домаќинки и стопанки’ на големите камени куќи во Бапчор, се упатувале во соседните села да испросат парче леб, да молат да им биде дадена каква било работа, само



за да можат да добијат килограм брашно или зеленчук?“ – се прашува Колбе во оваа потресна и длабоко емотивна приказна за нејзиното семејство. (Колбе, 1999: 70)

Така започнува **приказната за вдумувањето на Егејците во Македонија**. Не помалку потресна од онаа на нивното вдумување во земји помалку блиски и свои од Македонија. Почнува приказната за еден нов живот на Егејците исполнет со сенката на чекањето и чекањето, постојаното чекање да се случи нешто што ќе ја промени состојбата и тие конечно ќе можат да се вратат назад. Тоа му дава на нивниот живот чувство на привременост. Тоа чувство е знакот под кој навистина се одвива нивниот живот овде. Привременоста и привидноста на нивниот живот се состои во фактот што „(Р)ечиси никој од нив немаше со себе документ за своето лично име, за раѓањето од онаа страна на границата“. (Колбе, 1999: 48) Нивната резигнација е дотолку поголема што тие овде, меѓу тукашните, смеат да постојат под општото обележје *Егејци* кое во секое време може идеолошки да се инструментализира. „Имаше времиња кога Егејците требаше да постојат, со славни и херојски спомени, и имаше времиња кога тие требаше да постојат како да ги нема, како призраци, да молчат, онакака како што мораат да молчат сведоците за нешто, што нема оправдување во сегашната претстава за стварноста.“ (Колбе, 1999: 48) Не им останува ништо друго, освен **очајот**. Тој очај кај нив се јавува веднаш по доселувањето, но постојано се интензивира поради сознанието дека сите тие години меѓу својот народ, во својата сопствена држава, не им дадоа ни најмала надеж или повод да веруваат дека тие се тука, забележани, рамноправни и некој мисли на нив. Дури и лажните ветувања се подобри од упорното игнорирање на нивното постоење. Меѓутоа, нивниот проблем не е само нивен, тоа е проблем на сите Македонци. Затоа Колбе прашува: „Можно ли е за секој од нив (преостанатите Македонци – заб. е моја) достоинството на граѓанин, сè додека луѓето како татко ми се понижувани на границата со Грција, додека тие мораат како деца, како бедни просјаци, да молат за милост, со пасошот на својата суверена земја в раце?“ (Колбе, 1999: 47)

### 7.3. Тага

**Тагата** претставува доминантно душевно расположение на Егејците. Таа потекнува од сознанието дека нивниот живот континуирано се одвива и ќе се одвива во **два света**. Тоа е нивната единствена можност. **Светот од кој беа прогонети и светот во кој беа**

**прогонети.** И во едниот и во другиот случај не по сопствен избор. Но на своите плеќи постојано ги носат сеќавањата кои упорно и трпеливо ги конзервираат за да ги зачуваат од забораваат. Тоа се сеќавањата на оној автентичниот живот изминат отаде границата раскажани во сеќавањата на постарите чиј живот е чекање и тага по напуштениот дом. Тагата е единственото нешто што го понесуваат со себе од зад границата. Тагуваат луѓето по загубените огништа, но и по синовите, браќата, мажите кои останаа да се борат на боиштата во Грција.

„Деспа плаче. Преку границата речиси ништо не донесе од Северјани. Само тагата, залепена за душата како испотена кошула, споменот за одвеаната младост, за загинатиот син, за оној што се бори да остане жив да ѝ се врати. Ги донесе писмата од Левена“.  
(Ширилов, 1986: 17)

Нивната тага има само една причина, а многу манифестации. Таа е очекувана реакција на луѓето за кои започнатото патување/заминување не може да го има својот логичен крај – враќањето. Тоа е оној екстреман случај на егзил, т.е. патување/заминување без можност за враќање. Казната на тој егзил е **носталгијата**, „(З)бор што го содржи враќањето (на грчки *nóstos*) и болка (-algia).“<sup>53</sup> Таа носталгија стигнува во вид на **звучи** (дедото Костадин од *Рамна земја*го „слуша“ гласот на дедовците), **мириси** (бабата Петра во *Змиски ветер* го мириса парчето земја врзано во крпчето), **слики** (аловото веленце на дедо Васил од *Време на молчење*). Таа се доживува душевно и тие душевни манифестации се чувствуваат и во вид на **тактилни дразби** (дувањето на ветерот на дедовците во *Рамна земја*).

Една од манифестациите на тагата е **црнината**. Речиси и да нема фотографија на Егејците во кои жените не се облечени во црнина. Црната боја доминира во нивната облека. Според обичаите црната боја на облеката симболизира жалост поради смрт на близок човек и се носи одредено време после смртта. Меѓутоа, црнината кај старите Егејки останува нивен препознатлив белег и станува своевиден стил на облекување. **Црното за нив станува врска со умрените, а преку нив и врска со коренот, со огништето** и, можеби, последна нишка која ги поврзува со нив. Затоа отфрлањето на црнината кај нив истовремено има најмалку две последици: кинење на врската и со умрените и со земјата

---

<sup>53</sup>Нучера, Доменико: *Патувањата и книжевноста*, во: *Компаративна книжевност*, Скопје, Магор, 2006, 163.

која насила ја напуштиле. Носењето, пак, на црнината е некаква надеж дека ништо нема да биде заборавено и фрлено на забот на времето затоа што добро знаат дека човекот навистина умира кога умираат и последните кои го сакале или познавале. Додека се тие живи е гаранција дека и нивните блиски ќе живеат, барем до нивната смрт. Егејските вдовици во нивната црнина останаа живи споменици на својата тага. (Колбе, 1999: 118) Во неа се содржи и личната забрана да се вклопат во обичниот живот преку носење на обична, секојдневна облека.

Кога Деспот Тишкин од романот *Плачат оние планини за мене* ја забележува европската облека кај дојденците, почувствува тага. За него тоа е предавство. Тоа е чин со кој тие, според него, го измија мирисот на земјата, силувањата на жените и девојките, пожарите и семнеењата по затворите:

„Деспот во тоа виде нешто нејасно и неправедно: селата оставени далеку во оваа рамнина, во носите можеа да го продолжат животот во една боја, во црнината.“ (Ширилов, 1986: 262)

И не само облеката. Во целиот амбиент кој е присутен во романите, кои ја третираат егејската тема, доминира црната боја. Во романите *Змиски ветер* и *Рамна земја*, во кои се дава сликата на прогонството и вдумувањето, црната боја е еден од главните декори. Во нив се раскажува сагата за неколку семејства кои ја преживуваат и доживуваат траумата на прогонството. Еден од тие ликови е Пелагија, црната мома, црната чупа, црната билка. Во случајот таа црнина не се однесува на нејзината облека. Таа **црнина** станува нејзина **животна биографија** во која не постои ниту еден светол момент. Силувањето на ден Голема Богородица пред целото село, смртта на нејзиниот татко, „црниот плод“ во утробата на сестрата Добра како последица на силувањето од грчките војници, трагедиите на семејствата кои се прогонети задно со нив, а кои таа ги доживува како свои лични, љубомората и зависта од Ангелина, силувањето на агрономот и затворањето на Димостен, се нишките на нејзиниот живот поради кои таа го доби епитетот „црна“. Дури и пејзажот пред нејзините очи не може да се ослободи од црната боја:

„Таа секогаш кога можеше да стои, стоеше овде и гледаше во овие голи гранки и во овие црни плодови. Во вакво мокро време птиците секаде се така претскажувачки црни, млитави и собрани во клопче. Во тие мигови Пелагија и Добра пак ги преживуваа своите црни денови што ги влечат од оној ден Богородица...“ (Георгиевски, 1969: 80)

Манифестација на тагата е **молкот**. Тој станува главно обележје на поведението на Доне Совичанов кога се наоѓа заточен на грчките острови. Тој со молчење решава да го сочува човекот под капата. Молчењето е единствен одговор на глуво време и во просторот и во човекот. А бегалците живеат во такво глуво време, кое го празни човекот и физички и душевно. Во молчењето се преживува минатото, се живее сегашноста и се стравува од иднината. Дедо Васил Кокалов молчејќи тагува по своето изгубено алово веленце. Со молчење се брани од прашањата на Доне за неговото семејство, за неговите деца кои му ги донесоа со црвени печати на челото токму во тоа веленце по кое сега тагува. Веленцето станува место за тага и место за молк. Тоа е местото на кое заедно секоја вечер ќе молчат Димостен и Доне. Во нивниот молк се крие разочарувањето од развитокот на настаните во Граѓанската војна, тоа молчење е отпор против власта која полека, но сигурно, почнува да ги изневерува луѓето и да крои политика на себеодржување, тоа молчење е воедно и стравот дека нема да се вратат назад. Тоа нивно молчење најдобро го разбира и протоклува Пелагија:

„Филозофираат за безнадежноста, мислеше Пелагија, сакајќи да се доближи до вистината и до траењето, тие залудно се трошат и еден ден не ќе остане ни ронка за нив“.  
(Георгиевски, 1988: 243)

Не помала е тагата на оние кои се вдомуваат, тука во слободниот дел на Македонија под стигмата Егејци. Таа стигма значи инфериорност, обезбедува сублатерен идентитет, во однос на идентитетот на тукашните, надмоќните, доминантните. Нивниот поглед е полн **копнеж** за изгубеното затоа што нивниот живот минува во чекање, тагување, копнење и сè помалку и помалку надеж. Надежта стивнува со текот на годините кога шансите за враќање постепено се намалуваат. Со изгорени срца во кои тлее пламенче тивко и копнежливо. Копнеат по изгубениот дом, копнеат по блиските кои се наоѓаат далеку од нив, копнеат по семејство собрано „на купче“. „Далечината, барем во моето детство, разбудуваше копнеж по непознатото... ( ) Кога далечното, отсутното разбудува копнеж со сета сигурност на интуицијата на ова најсилно чувство кај човекот, дека таму е остварувањето на среќата“. (Колбе, 1999: 56-57) Срцевината на тој копнеж е потрагата по среќата која единствено може да се најде во повторното освојување на далечното кое единствено му е блиску на срцето. Токму во таа опозитна поставеност на нештата се раѓа копнежот и тој станува единствена содржина на нивниот живот. Тој копнеж ги држи со

невидливи сили во нивниот живот во два света: сон и стварност. Но само во сонот копнежот ја наоѓа својата смисла и реализација.

**Копнежот по домот** има своја материјална реализација во крпчето со грутка земја внатре и аловото веленце кои го носат мирисот на дома, мирис кој смирува и ветува. А сето она по што се копнее останало таму, *дома* и до него не може да се дојде и затоа копнежот го чува во сеќавањето, го конзервира за да му одолее на забот на времето. Тој копнеж овие луѓе ги формира во вечни талкачи по светот, дури и кога не го менуваа местото на живеење. Нивните мисли талкаат насекаде низ светот каде се наоѓаат нивните блиски и тие ги чекаат без да се откажат. Стануваат духовни талкачи, талкачи во своите мисли, талкачи по изгубените луѓе и изгубениот простор.

#### **7.4. Женски : Машки приказни за вдомувањето**

**Вдомувањето како чин на повторно стекнување на дом** е голема промена во животот на бегалците. Тргнати по патот на неизвесноста со страв ја очекуваат промената која се стреми судбински да им го промени животот. Една семејна ситуација е нарушена и таа треба да биде повторно обновена во некои нови и за нив непознати околности. Секој од нив додека патува е окупиран со свои сопствени мисли и трауми во склад со својот миросглед и својата семејна положба. Секој е измачуван од посебна лична болка, а сите заедно со колективната – **траумата на прогонството**. На нив им е сосема јасно дека секој на својот сопствен грб си ја носи само својата животна приказна и таа, секако, е најболна и најпотресна од сите други. Семејствата се разбиени, некои од нивните членови останале да се борат по планините, други загинале, а на трети не им се знае трагата. Нивните надежи и копнежи се дека повторно еден ден ќе се соберат сите заедно на едно место и да го продолжат животот таму каде што не по нивна вина бил насилно прекинат. Приказните на вдомувањето се различни. Секој поинаку ја доживува средбата со новото, секој различно го преболува старото, а сите се исти во едно – вербата дека тој нов е само привремен дом затоа што нивниот е оној вистинскиот дом каде ќе го продолжат својот живот.

Читајќи ги една по една различните судбини на ликовите во романите, кои се предмет на разгледувањето на аспектите на вдомувањето, не можеме, а да не констатираме дека сите тие приказни се посебни и еднакво трауматични. Меѓутоа, останува впечатокот

дека вдомувањето различно се одразува врз животите на женските и машките ликови. Како да се насира едно женско и машко вдомување. Причината за тоа е, секако, различната положба на жената во рамките на патријархалната заедница, односно различните светови во кои пулсираат нивните животи. Тоа допушта на вдомувањето да му се даде и една родова димензија.

#### 7.4.1. Женски приказни

Местото на жената во рамките на патријархалната заедница е да биде чувар на автентичните културни вредности. Таа својата сила ја црпи од сознанието дека нејзе ѝ е предодредена улогата да биде продолжувач на родот преку неговото биолошко продолжување и грижата за потомството. Дури и во егзистенцијално загрозени животни околности таа го носи бремето на грижата и одговорноста. Љубовта и приврзаноста кон семејството, одржување на неговата благосостојба се нејзини императиви на кои таа одговора со безпоговорна доследност. Затоа нејзиното време е митско, предодредно со нејзината женска суштина. Таа е мајка, сопруга, борец, работник, сестра. Импонираат женските ликови со својот стоицизам, но и со својата храброст во одредени ситуации да го кренат својот глас во услови на загрозен егзистенцијален опстанок.

Мајката Деспа Тишкина од романот *Плачат оние планини за мене* го крева својот глас против комисијата за регрутирање која сака ѝ го одземе и последниот син Паскал и да го прати на боиштето. Оваа тивка патријархална жена се издвојува од кругот жени и нејзината поднаведната фигура се исправа со сета своја грандиозност, нејзиниот глас ја надвладува толпата:

„Луѓе, оставете ми го Паскала, молам и плачам, ве заколнувам во најмилото. Да не е тој, мислам, срцето ќе ми се искине. Оставете ја оваа последна потпирка, ова ластарче, зашто не е право цела тежина врз него да легне“. (Ширилов, 1986: 35)

Деспа Тишкина – со занимање:

„(Д)а ги оплакува невратените, загинати во оваа и во поранешните војни, да моли сликите на загинатите синови да ги увеличува кај фотограф“. (Ширилов, 1986: 278)

Судбината отворила многу рани во душата на Деспа. Нејзиниот настар син Трајан загина во 1941 година. Нејзиниот плач на гробиштата ги одвраќа младите жени и невести од желбата да имаат машки деца, а местото каде што е отворена раната боли долго и мачно. Но судбината ѝ отвора две рани наеднаш, на две места наеднаш ја здоболува: од Северјани заминува и вториот син, а и ќерката Левена тие денови исчезнува. Вечерите на Деспа стануваат едно мачно и долго чекање да се вратат и двете рани да зацелат. Но до првиот камен на гробиштата го става и вториот и останува да ја чека само Левена. Животот во новиот дом за неа има надеж само ако во неа остане Паскал. Затоа таа мочешкум клечи пред неговите нозе и го моли да го совлада својот младешки порив, да не се предава доброволно на Комисијата затоа што тој е последната надеж дека родот ќе се продолжи. Тој е заветот и смислата на животот. Доаѓа во рамната земја и добива нов дом. Тивко гледа во покуќнината на новиот дом и ги бара трагите на претходниот живот. Ја бара нишката каде ќе го продолжи животот. Во мислата постојано ѝ е Северјани и напуштениот дом како модел на домот кој треба да го изградат сега. Само едно нешто ја збунува – сонцето. Таа не може да научи од каде изгрева и каде заоѓа. Сè тука ѝ се чини наопаку: и небото и земјата и сонцето. Бара нов прозорец во ѕидот за да може мирно да заспие знаејќи дека и тука како во Северјани ќе ја разбудат сончевите зраци. Нејзиниот гроб останува далеку од родното Северјани. Останува во рамната земја, но со гордост дека доцна, но сепак, ѝ ја пружиле радоста да се запише како Македонка и по мајка и по татко, без да ја мачат и без да ѝ доаѓаат ноќе под прозорец кога ќе зборува на мајчиниот јазик.

**Мајчинството** е она што ја обележува македонската жена. Таа, пред сè, е мајка. И кога бега и кога е измачувана и кога чека во редот да добие дрва или храна, нејзината мисла е поврзана со нивното потомство. Затоа разделбата со децата е нешто што ѝ паѓа најтешко. Тоа особено е присутно во сликите на одземањето на децата и нивното испраќање во домовите за деца во источноевропските земји. Одделување на децата од мајките се случува и во Војводина кога децата се носат во Бела Црква за да учат, да бидат сити и убаво облечени. Роса не се согласува со тоа да даде ни една од петте моми кои сама ги храни и облекува. За првпат таа го крева гласот:

„Имаат ум вија љујто што си ги п’дат децта? (Георгиевски, 1988: 174)

Каква смисла ќе има нејзиниот живот ако ѝ ги одземат децата? Во чинот на отпорот да ги даде децата е смислата на нејзиното постоење. Таа иста Роса која останала вдовица откако мажот ѝ го донеле пред нејзините порти:

„(А) мажот ми гу дунисеа на две кумати...главата ву skutот! (Георгиевски, 1988: 52)

Тоа го раскажува додека се грижи за девојчињата, го раскажува како да го сонувала, како да не е ништо во врска со неа. Чинот на мајчинството е она што го обележува нејзиниот живот и само во тој чин тој живот ја црпи својата сила и смисла за продолжување.

Тоа мајчинство го обележува и животот на Добра од романот *Змиски ветер*, девојката која на ден Голема Богородица е силувана од војските на Костас Цикос и кај која се заврзува црниот плод во нејзината утроба. И покрај околностите под кои станува мајка, и покрај опирањето на нејзината сестра Пелагија полека, но сигурно, кај неа се раѓа љубов кон тоа дете кое сестра ѝ го нарекува црн плод. Полека, но сигурно, тоа дете уште неродено дава смисла на нејзиниот страдалнички живот и во него ја насетува утехата која ја носи тој сè уште нероден живот. На прашањето на Пелагија, прашање кое во себе носи отворен прекор, дали навистина го сака тоа дете, Добра без размислување одговара:

„Сакам, сестро, зошто да не сакам, па тоа за ништо не е криво. Замисли, ќе се роди и ќе биде наше“. (Георгиевски, 1969: 82)

Раѓањето на тоа дете е утеха не само за Добра, туку и за сите бегалци кои привремено се сместени во прилепското село затоа што се раѓа во моментот на смртта на Дора Бицова. Среќавањето на животот и смртта во исто време и на исто место за овие луѓе е знак дека животот, секако, продолжува и дека само во тоа негово продолжување е нивната надеж дека ќе опстанат. Раѓањето на Ленче е симболична слика за неуништивоста на Македонецот кој не може да го уништи никаква несреќа затоа што опстојувањето е сраснато со неговиот генетски код.



#### 7.4.2. Машки приказни

За разлика од женските приказни чие опстојување пулсира во рамките на митското време, машките приказни имаат поинаков тек кој е условен од нивното место во рамките на патријархалната заедница. Жените се оние на чии плеќи стои бремето за биолошкото одржување на семејството. Мажите, пак, како своја одговорност го имаат опстојувањето на колективот, на заедницата. Таа нивна улога посебно доаѓа до израз во години кои се потенцијално ризични за опстанокот на колективот. Затоа времето на машките приказни е епско, јуначко и неодвоиво од судбината на колективот. Длабоки се драмите на машките ликови кои се наоѓаат распнати меѓу потребата да му се помогне на семејството и потребата да ѝ се помогне на татковината. Тие драми ги преживуваат длабоко во својата интима и, речиси, другите не можат ниту да ги насетат. Во колоната бегалци кои се упатуваат кон границата, а оттаму на различни страни освен жени, деца и старци има и такви кои можат да им се придружат на нивните браќа во планината. Нивното присуство тука, во бегалската колона, а не онаму каде мажите по правило ја потврдуваат својата машка чест, тие го доживуваат како срам, како предавство и плашливост.

Дине Бочаровски е еден од малкуте мажи во колоната бегалци кои се упатуваат кон границата заедно со жените, децата и старците. Повеќепати до тој момент тој ја има докажано својата приврзаност и верност кон борбата, но, сепак, заради бременоста на неговата Риса тој не е мобилизиран во војската, туку заедно со другите бегалци тргнува кон границата. Фактот што тој тргнува да бега, а другарите се наоѓаат во планината за него е поразителен. Раскажувањата за состојбата зад границата, за колежите, палежите и дивеењата на грчките војски, тој со мака ги поднесува. Постојано е во очекување дека ќе дојде човекот од зад границата и заедно со него тој ќе замине в планина:

„Дине пак го откри тоа црвче во себе. Сега секако ќе дојдат по мене, не ќе ме остават овде да се кријам под женски фустани. И затоа тој никогаш не се прибираше во купот каде што некоја од новодојдените раскажуваше... ( ) ... зашто сè си мислеше дека некоја старичка ќе го задре, ќе му рече На арно си се спастрил синко, не си ти како нашине!“ (Георгиевски, 1969: 18)

Но очекуваниот човек никако не дојде. Дине останува со бегалците кои во меѓувреме ги сместуваат во прилепското село со тага која секој ден сè повеќе и повеќе расте. Се плаши од луѓето, посебно од оние што со гордост раскажуваат за синовите кои останале да се

борат. Тоа е причина за неговиот морален и човечки пад. Целата населба од бегалци станува сведок за неговото паѓање и оддавање на алкохолот. Губејќи ја самодовербата во тој лавиринт на сомнежи, се губи себеси. Кога се населуваат во Војводина, ја напушта и својата жена и се преселува во куќата на вдовицата Трондафила со која ги поминува, речиси, сите години во Војводина. Но, кога композицијата на вагоните се свртува во обратна насока, во еден од нив ќе седне повторно стариот Дине до својата жена и своите деца. Неговото човечко препородување и воскреснување може да почне. Човекот може да биде човек само на родната земја, на родното огниште. Таму го одржува заветот на прадедовците.

Во годините кога бегалците се наоѓаат во рамната земја се случуваат големи општествени промени како резултат на социјалистичката изградба на земјата. За тие промени се потребни и водачи кои тие промени ќе ги реализираат во дело. Се формираат првите структури на управување каде се донесуваат сите важни одлуки за организирање на животот во новите домови, но и за изградба на ново уредување. Во процесот на формирањето на таа нова власт се забележуваат низа пукнатини кои, пред сè, се резултат на човековиот вроден менталитет никогаш да не може да се издигне над ситните секојдневни настани.

Димостен е еден од тие водачи кои од сите ужива најголеми симпатии од бегалците. Тие симпатии ги има заслужено поради својата чесност, желба да им помогне на луѓето во сите нови ситуации во кои тие ќе се најдат. Откако бегалците се сместуваат во новите домови во рамната земја, тој лично ја посетува секоја куќа со желба на сите да им помогне и да им го даде она што им недостасува. Неговата чесност и слух за трагедиите на овие луѓе се гледа од ситуациите во кои тој не се согласува со никакви промени кои би биле на штета на луѓето. Тој врз себе го зема ризикот да ја украдат сламата од соседното село за да не пцовиса добитокот и заради тоа е прогласен за крадец и ненароден елемент. Ја навредуваат неговата човечка чесност и самопочит затоа што стори нешто што е општополезно. А таа слама лично наредната година им ја враќа кога ја искосија тревата. Ситните несогласувања со власта се заоструваат постепено и кулминираат кога Корнулов го повикува во куќата број 100 каде се наоѓа Одборот и го обвинува дека ги подбуждувал луѓето против промената на името *Гоце Делчев* во *Пољопривредно добро граничар*. По тој чин тој го земе плугот во раце и заедно со другите луѓе ѝ се оддава на работата и како и другите во неа да го бара заборавот. А заборавот го наоѓа во седењето со Доне на веленцето и нивното молчење. Се препознаваат како слични во тоа што и двајцата имаат **физички недостаток**. На Димостен

му недостасува едната нога, а на Доне косата. И едниот и другиот се препознатливи со тие недостатоци. И не им пречат. Димостен со дрвената нога гази поцврсто и посигурно отколку со родената, а Доне под својата кожа носи една благородна човечка душа. Приказната за Димостен завршува со неговото затворање поради тоа што го убива агромот. Во неговото одајче останува да го чека Пелагија и нејзината љубов.

## 8. ВРАЌАЊЕ

Враќањето е спротивно од заминувањето. Тоа го означува пристигнувањето на почетната точка од каде што почнало патувањето. Според Доменико Нучера, (Нучера, 2006: 161) етимологијата на враќањето е од глаголот *tornare* кој потекнува од латинскиот *tornus* што се поврзува со грнчарското тркало. Во самата етимологија на името е содржана цикличноста на кругот кој во своето вртење се враќа на почетната позиција. Во најопшта смисла глаголот означува повторно освојување на напуштеното и загубеното место, но овојпат, со постигната цел на патувањето – потврда на себеси, на сопствениот идентитет. Или како што ќе рече Доменико Нучера: да се замине за да се врати.

Ако во најопшт случај патувањето е потрага по Другоста, заминувањето на егејските Македонци е патување за потврдување на себството, патување со кое тие треба да го потврдат својот загрозен идентитет. Да се вратат на местото каде започна нивната **траума**. Дури и кога се наоѓаат далеку од своите родни огништа, во реалноста на прифатилиштата во кои тие се сместувани, во бараките кои ги градат само за нив и во населбите кои ги формираат само за нив, тие во својот ментален свет се *дома*. Чувствувајќи ја секој својата болка, а сите заедно колективната, го чуваат споменот за *дома* најверно колку што можат за да може како таков да остане во деновите кога тие, секако, ќе се вратат во тоа нивно сонувано *дома*. Така ментално, тие и не ги напуштија своите родни огништа, во нив тие живеат и понатаму во својот внатрешен свет.

Некои од нив и навистина се враќаат. Гласот на огништето, гласот на земјата, на куќата, на познатиот и сакан простор за нив е посилен од секаква тортура и забрана. Некои тоа го прават и по цена на сопствениот личен интегритет (Борис Тушев од *Црвениот коњ* потпишува документ и тој документ му овозможува да се врати), некои после долги години се враќаат да го посетат тоа огниште и да добијат одговори на многу прашања (Димитар Мегленовски од романот *Граница*), некои се враќаат да го изградат новото врз темелот на старото како завет на предедовците (Ацигого од *Сидови*), а некои воопшто не се враќаат, туку тоа за нив го прават нивните потомци кои треба да ја остварат врската меѓу минатото

и сегашноста (Кица Колбе во *Егејци*). Крајната цел на нивното враќање се повторно освојување на физичките белези на тоа *дома*: пејзажот, куќите, огништето, гробиштата на кои се закопани најблиските, улиците и луѓето. Но, тоа нивно *дома* треба да се насели и во нивниот ментален свет, да се доживее новата слика на *дома* врз темелите на старата, познатата. Тоа повторно освојување на саканиот простор оди со паралелна смена на времињата, на минатото наспрема сегашноста, на старото наспрема новото. Новиот простор се освојува само со негово преклопување со стариот кој воедно е и услов за негова рецепција. Всушност, враќањето има само една цел – **надминување на траумата** стекната со прогонството и во тоа е неговата единствена смисла. Дали таа може да се надмине? Дали враќањето ќе помогне овие осакатени, здробени луѓе да можат да го продолжат животот како нормални луѓе без траумата на обездомувањето? Дали конечно ќе го најдат своето *дома* и каде, всушност, ќе биде тоа? Тоа се прашања кои се поставуваат и на кои ние ќе се обидеме да дадеме одговор.

Враќањето, како трет модалитет на домовноста, кој имаме намера да го разгледаме, ќе го погледнеме имајќи ги во предвид следниве аспекти:

1. Освојување на физичките белези на *дома*;
2. Средбите и
3. Траума.

А тоа ќе го направиме врз примери од романите: *Сидови* од Ташко Георгиевски, *Граница* од Иван Чаповски и *Егејци* од Кица Колбе. Всушност, сите романи кои ја третираат егејската тема во својата основа се романи на враќањето, како конечен чин на нивото прогонство во витлите на Граѓанската војна, така што анализата којашто следува нема да биде потполна доколку не се спомнат и некои примери од другите романи со оваа тема: *Црвениот коњ* и *Време на молчење* од Ташко Георгиевски.

### **8.1. Освојување на физичките белези на *дома***

Физичкиот амбиент на родното огниште претставува физичка потврда за идентитетот на прогонетите. Со помош на тие физички „знаци“ тие и пред себе и пред другите го потврдуваат сопствениот легитимитет и право на земјата од којашто насила биле прогонети. Токму затоа нивното враќање значи нивно повторно освојување со цел препознавање на стариот простор и негово повторно запоседнување и во физичката, но и

во нивната ментална стварност. Целиот тој физички амбиент, кој долги години бил предмет на нивниот копнеж, на нивната неизмерна тага, на нивната болка, сега со сета своја раскош се отвора пред нив. Тука, сега, пред нив е нивното *дома* кое станува реалност во нивниот физички свет и тоа *дома* треба да стане елемент на нивното внатрешно ментално доживување. Но, тоа никако не може без сеќавањата, без минатото кое неизбришливо е врежано во нивната свест. Секоја слика од сегашноста, од реалната, физичката сегашност во која тие се наоѓаат кога зачекоруваат на родното тло е проследена со мигновено сеќавање во минатото, на тој ист простор од нивните сеќавања кои со текот на времето поради силината на копнежот го идеализираа. Со текот на тие долги години на прогонетост, сликите во главата за *дома* добиваат призвук на бајка, на идеален свет и сите оние лоши работи поврзани за тоа *дома* наеднаш исчезнуваат и се предаваат на заборавот. „Каква е таа огромна магнетска сила на родната грутка која незапирливо нè бара повикувајќи нè кон себеси каде и да сме? Што ја прави таа нејзина таква и толкава привлечна моќ? Зошто ги бара нашите коски? Зошто и со што? Што е тоа толку силно во неа?“ прашува Старделов.<sup>54</sup>

Она со што прво се среќаваат е **пејзажот на родното огниште**. Тоа е околината, реките, поточињата, полињата, планините каде се одвивале сцените од нивниот живот тука, а најчесто тоа се сцените на детството. Ако се има предвид дека кај секој човек тие сеќавања будат нежни емоции, тогаш може да се добие поблиска претстава за нивните чувства со кои тие го доживуваат тој пејзаж. После гласниот крик на Димитар Мегленовски од романот *Граница*: „Мојата Мегленија! Мојата Мегленија!“ се редат една по една сликите на родниот крај, сликите на преубавиот пејзаж во кој доминираат „недогледниот дрворед од тополи“, „дебели јаворови сенки“, „зелени тунели наместа продупчени со светлина и придружени со гукањето на гугутките“. Тоа се **мирисите и звуците на *дома*** по кои долго се копнееше. Таа реа во своите носници ја чувствува и Ацигого од романот *Сидови* кога заедно со својата старичка и магарето се враќа дома:

„Градината, плетиштата, тревата, дивите метли, лапувот со широките лисја тој знаеше дека сите тие се во градината сите ја чуваа реата на земјата, и сега, во навеви ја налепуваа над нив и ја сеќаваа во носниците и киселка и слатка“.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup>Старделов, Георги: *Двете Ацигогови прашања*, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982, 381.

<sup>55</sup>Георгиевски, Ташко: *Сидови*, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982, 25, во понатамошниот текст: ГеоргиевскиА.

Тој киселкасто-сладок или горчливо-сладок вкус е **вкусот на дома**. Таквиот вкус го чувствува Димитар Мегленовски од романот *Граница* кога преполовува една праска од случајната продавачка која ја среќава на патот. Праската како симбол има повеќекратно значење. Во античките времиња таа била симбол на искрениот, срдечниот збор, а во кинеската и јапонската култура таа се поврзувала со бесмртност, долговечност, пролет и младост.<sup>56</sup> Во таа преполовена семка од праска ја препознава и горчливата и блажената страна на своето враќање заради:

„(З)еленото поле со овошки, продавачките на патот, песната за која не можеше да му текне кој ја пеел во минатото, изгледот на внатрешноста на плодовите попрскана како со црвено вино, светлината што се лизгаше како по човечко тело...( )... белиот шум што го потсети на татка си од пожолтена фотографија пред заминување на албанскиот фронт... ( )...опивката од топлиот леб на воденските фурни....“ (Чаповски, 1982: 86)

Тој вкус внесува истовремено и **смиреност и вознемиреност**. Чувството на смиреност потекнува од сознанието дека се конечно *дома*, во нивното вистинско *дома*, таму каде што растеле и ги почувствувале првите радости што ги донесува животот. Таа смиреност носи со себе несопирливо чувство на среќа кое бара да се зборават сите изминати години на неизвеснот, страв и прогонство. Тоа е чувството на радост кое навлегува во сите пори на битието. Со својата сила ги поклопува градите и го преплавува целото тело. Радост затоа што тоа место се самите тие. Тоа е нераскиливо поврзано со нивното битие. Едното без другото не можат.

Тој факт го констатира Кица Колбе кога го остварува сонот на татко ѝ и конечно се „враќа“ во Овчарани. Кога ја здогледува сликата на Леринското Поле излеано како блескаво злато како „непрегледен ткаеж од полиња со зрело жито и ливади“, наеднаш ѝ станува сосема јасно потеклото на меланхоличниот карактер на нејзиниот татко бидејќи, според психолозите, рамницата, непрегледното поле е пејзаж кој раѓа меланхолија. На линијата на која се допираат небото и земјата, во непрегледниот видик и недоглед се осознава чувството за осаменоста.

Пејзажот на *дома* го создава и чувството на вознемиреност. Сите оние кои се враќаат на тлото на родното огниште го чувствуваат горкиот вкус на враќањето и радоста поради

---

<sup>56</sup>Тресидер, Цек: *Речник на симболи*, Скопје, Три, 2001, 204.

тоа враќање. Таа горчина, која никако не им дава мир, од една страна, и поради која не можат да ја доживеат среќата на враќањето, од друга, потекнува од тоа што овој пејзаж буди тажни спомени на едно трауматично време што изминало и тоа дека годините што изминале оставиле траги врз него така што ништо не е повеќе исто како кога тие заминале. Сликите од минатото се посилен од кога било порано и тие се преклопуваат со сликите од сегашноста, дури и на моменти ги засенуваат:

„Дебелите јаворови сенки покриваа сè во неговото сеќавање, изненадувањата му летаа пред очи божем се птици: сè беше изменето, нарастено, пикнато во зелениот пејзаж и ништо не се движеше, дури и видливиот белег на градот – реката луѓето ја имаа покриено. Жити господ, каде ли сум дојден сега?“ (Чаповски, 1982: 89)

Чувството на вознемиреност потекнува од неможноста да се препознае просторот кој во менталната свест се доживува како познат, од сознанието дека ништо не е исто како во сеќавањата. Познатиот простор станал непознат. Каде се местата од детството, каде се патеките по кои најбрзо се наоѓа патот до дома - се прашања кои Димитар Мегленовски од романот *Граница* си ги поставува. Помислува дека го згрешил патот и дека се наоѓа на некое туѓо место. Подоцна разбира дека неговото родно место добило две лица: старо и ново. Новото им припаѓа на оние коишто останале и не заминале, а старото на пепеланите и заминатите. Тој се упатува кон старото лице на селото, она коешто го напуштиле кога заминале. Таму се упатува Димитар да ги побара физичките остатоци како материјални докази дека тој претходен живот навистина постоел, дека тој таму го поминал своето детство со своите најблиски. Таму ќе се упати да го потврди својот идентитет. Најсилни упоришта на физичкиот идентитет на еден човек се: **куќите, црквите, гробиштата**. Во нив секој човек го потврдува своето потекло, своето минато и својата традиција.

**Куќата** е првото нешто што го бара Ацигого од романот *Сидови* кога се враќа во родното село по тригодишното прогонство. Старото огниште се претворило во пеплиште. **Огништето и пепелта** си имаат своја симболика во речникот на симболи. Огништето со своето основно значење е местото каде што се чува огнот. Огнот носи со себе: „(Б)ожествена енергија, исчистување, откровение, преобразба, препород...“ (Тресидер, 2001: 172) Но, на ниво на секојдневно поимање огништето е местото на духовно смирување и заштита. Пепелта, пак, симболизира: „Згаснување, тешка загуба, самоодрекување, покајување и, кај некои култури, повторно раѓање“. (Тресидер, 2001: 190) Во некои



култури пепелта симболизира и длабока тага. На местото од неговата куќа Аџигого наоѓа само куп камења, понекоја јагленосана греда, дополу урнати сидови на кои се белеат парчиња од останат малтер. Глетката е обесхрабрувачка и од неа Аџигого чувствува дури и физичка болка. Во тие сидови, јагленосани, црни и пеплосани го препознава својот живот: осакатен, црн и стуткан во камењата. Болката произлегува од фактот што таа слика кај него го раѓа болното прашање: Каде се неговите години? Во што тие се претвориле? Куќата е неговата идентификација. Тој во неа го гледа и препознава својот сопствен живот. Но, таа глетка е исто толку и охрабрувачка затоа што во неа тој, Аџигого, го наметува своето повторно раѓање. Таа глетка кај него ја засилува надежта дека ќе живее и тој и неговата Јана, на која ѝ се поматил умот од затворските денови, дека никогаш не ќе умрат затоа што:

„Овие сидови што се изгорени и јагленосани,

*(и многу луѓе изгореа)*

Овие плетишта со гнили штици, јаболкниците, сливите, грмушките во меѓата, што напуштаа сè нови и нови младици и полни со животни сокови, сите тие го носат неговото и на мајка продолжението и за тоа тие уште ќе живеат, секогаш ќе живеат“. (ГеоргиевскиА, 1982: 26)

Аџигого разбира дека човек може да талка по светот, но само на едно место има огниште. Таму каде што се родил, таму каде што се родиле неговите предци и таму каде што се нивните гробови. Затоа тој добро знае дека:

„Кога човек ќе умре онде каде што е роден, чиниш не умира. Тој никогаш вистински не умира“. (ГеоргиевскиА, 1982: 26)

Она што наоѓа Димитар од романот *Граница* „(Н)аликуваше на нешто изгорено и фрлено сред ниви посадено со грав и пипер“. (Чаповски, 1982: 128) Тоа се остатоците од неговата куќа која ја оставија во далечната 1946 година откако претходно ги закопаа котлите, грнињата и тргнаа во непознатото. Во свеста на Димитар сè уште е свежа фотографијата на семејството направена по желба на неговиот дедо под старата смоква. Сликите од минатото ја преплавуваат сегашнината, па Димитар ги „гледа“ и „слуша“ своите блиски испоседнати на софрата за ручек и дури сака и да ги допре со своите раце. Единствено нешто што може да допре се сидовите како доказ дека некогаш зад нив имало

живот. Никако не може да си објасни кој ги засидал двата прозора кои гледаат кон сонцето и низ кои тој целото свое детство ја гледал светлината на градината.

Во потрага по куќата број 5 во село Овчарани се роднините на Ташко Барџиев кој за време на својот живот не успеа да се врати. Тоа за него го прават неговата ќерка, синот и неговата сопруга. Тие наместо него се таму за да можат да ја надминат траумата на обездомувањето која целиот свој живот тој ја носи со себе. За разлика од Аџигото кој наместото од куќата наоѓа куп камења, куќата пред која тие стојат е во истата состојба, онаква каква што ја оставиле блиските на својот татко и сопруг пред половина век. Додека стојат пред ниската куќа изградена од камен се прашуваат:

„Која е таа сила што ја одржува оваа куќа неизменета цел половина век, правејќи од неа нем, но толку жив сведок, документ на едно изминато време, белег на животот на едно семејство...?“ (Колбе, 1999:122)

Веројатно тоа е преголемиот копнеж на прогонетите, нивната преголема желба и увереност дека ќе се вратат и затоа куќата како некое живо суштество трпеливо чека како аманет, како споменик кој ги памети сите нешта од тој изминат живот. Но, таа своите спомени може да ги оживее само ако има кој да ги оживее. Тој нем камен може да проговори само ако дојдат тие што живееле во неа. Во спротивно таа е празна и gluva. Нејзината празнотија е споменик на едно време кое не може да биде заборавено сè додека има кој да се сети на него. А бидејќи веќе го нема Ташко Барџиев, таа молчи и тагува заедно со неговите деца и неговата сопруга. Тие во неа го гледаат само ликот на нивниот татко и сопруг и сакаат да ја погледнат со неговите очи за да ја откријат нејзината вредност и убавина. Вредноста на една куќа се луѓето. Додека се тие во неа, таа е жива.

Во Бапчор, родното место на мајката на Кица Колбе, нема да најдат никаква градба бидејќи целото село, практично, не постои. Сè што има од него се некои останати сидови вплетени во густа шума, грамади од камења и оддалеку не може ниту да се претпостави дека таму имало некогаш село. Ништо од амбиентот не оддава впечаток дека на тоа место некогаш имало живот, дека пулсирал животот на многу генерации. Наместо тоа тој амбиент е една застрашувачка слика во која доминира некаква чудна тишина без какви било знаци на живот.

„Сè стои во Бапчор, сè што означува еден поинаков белег на животот, освен неконтролираниот растеж на растенијата и дрвјата и разорната сила на стихиите, која како да е гонета од фуриите на исчезнувањето, та ита да го избрише и последниот белег на човечкиот живот во Бапчор за да не остане ниту камен на камен, како последен знак на постоењето на поранешниот живот“. (Колбе,1999:142)

Зачудувачки е фактот дека нема никакви други остатоци. Нема остатоци од обработки на дрво или некакви предмети изработени со човечка рака. Сите тие предмети од куќите кои се споменици на животот кој пулсирал во нив едноставно се исчезнати. На тие места се раширила длабоката шума која со своите длабоки корења како да сака да ги сомеле и последните остатоци на селото. Постарите ќе го препознаат местото на кое некогаш била нивната куќа и така конечно ќе стигнат *дома*. За разлика од куќата во Овчарани која верно го чека својот сопственик да се врати за да оживее повторно, местото во Бапчор оживеа и покрај тоа што нема, речиси, ни трага од куќа. Неговите сопственици во своите сеќавања ги оживуваат спомените на тој минат живот и се обидуваат во мислите да ја возобноват куќата која стоела на тоа место. Тие го исполнуваат празниот простор со своите сè уште живи сеќавања и така од местото прават *дома* каде го пијат своето кафе. Новиот амбиент околу нив треба да им помогне сликата на стариот Бапчор да ја заменат со новата.

Има само една градба која со некоја непозната сила му пркоси на уривањето – **црквата**. Таа станува надеж за оние кои се враќаат барем за миг да можат да ги оживеат спомените за оние кои повеќе ги нема, надеж дека, сепак, нешто ги чека Бапчорци кога ќе се вратат. Само нејзината камбанарија, која последен пат заклепала кога ги повикала луѓето да се соберат на сред село за да го напуштат селото, е делумно разрушена. Бапчорската црква му одолеала на времето и непогодите. Останала да биде сведок на животот на луѓето во уништеното село, да ги чува нивните спомени, да биде барем едно место за утеха. Но, разочарувањето е огромно кога тие не ќе можат да влезат затоа што и двата влезе се засидани! Која е причината за тоа засидување? Дали воопшто има причина и некакво оправдување за тој грозоморен чин? Дали со тоа требало да биде уништен уште еден сведок за Бапчор? Се редат прашањата едно по едно и на ниту едно од нив нема рационален одговор затоа што никогаш не може да се даде рационално објаснување на еден целосно ирационален чин.

Вратите на Бапчорската црква остануваат затворени и нејзините посетители во неа не успеваат да влезат за да запалат свеќи и да се потсетат на своите блиски кои повеќе не се меѓу живите. Димитар од романот *Граница* ја посетува црквата во своето родно село. Болните сеќавања од минатото се посилни од кога и да е. Во тие сеќавања светците се без очи, испоганети се од нечистата рака на туѓинецот. Прекорот до луѓето сè уште стои на неговите усни заради нивната помирност од неправдата. А сега? Каква е црквата од неговите спомени? Осамена, и тој сред неа. Таа осаменост уште еднаш тешко му паѓа. Ја почувствува и кога влезе првпат во селото, кога не можеше да го препознае и кога беше принуден да го бара и во спомените и во просторот пред него. Сега е сам и во црквата, која е отворена, а не е недела, и таа **осаменост** тешко му паѓа:

„А имаше желба да сретне многу луѓе со по една свеќа во рака, а пакмладите на полата покрај свеќите да држат и по едно црвено јајце и сите нешто топло да кажуваат и да гледаат во фреските и иконите“. (Чаповски, 1982: 114)

Ги бара луѓето од минатото, од неговото детство, ја бара топлината и мирисот на минатото и само тоа во тој момент може да ја надвлее неговата осаменост и на моменти и чувството на излишност. Во таа црква од неговото детство наеднаш се почувствува туѓинец. И старците кои од неа излегуваат ги доживува како нешто далечно од себе. Каде е тој изминат живот по кој копнееше долги години? Може ли повторно да оживее?

Тоа е императивот на Аџигого во *Сидови* кога се враќа во родното село. За него враќањето таму е враќање кон себеси. Но вистинската смисла на неговото враќање се открива во моментот кога тој ќе се врати на **гробиштата**. Гробиштата се средба меѓу двата света: светот на живите и светот на мртвите. Тоа е местото, според народните верувања, каде можат да се поврзат минатото и сегашноста, времето сегашно и времето минато. Таму се закопани коските на неговите предци. Сликата на гробиштата не е различна од онаа во селото. Војната и тука го оставила својот печат. Гробиштата се бедни и испретурени, со искривени крстови и здробени плочи низ кои изникнала трева. Морници му поминуваат по телото кога пред таа грозничава слика ќе се запраша:

„Тука ли се сите мртви?“ (ГеоргиевскиА, 1982: 37)

Прашањето е сосема на место затоа што кај него се раѓа сомнеж дека, можеби, мртвите се побуниле и побегнале од злото кое и нив не ги оставило на мира. Дури и

мртвите. На местото каде треба да се нивните гробови: на татко му, на дедо му, на мајка му и на баба му, зјае отворена дупка во која се белеат коски. Залазува во неа и ги присоберува. Држејќи ги в раце Ацигого му зборува на магарето:

„Знаеш ли зошто се вративме овде, мој пријателу? Заради овие коски“. (Георгиевски, 1982: 38)

Тие коски се неговата **врска со минатото**. Само тие можат да бидат потврда за неговото постоење и неговиот континуитет во кој, речиси, и да нема разделби затоа што мртвите се присутни во неговиот живот еднакво како и живите. Можеби и повеќе. Тие се неговата поткрепа и неговата утеха дека неговиот живот ќе продолжи. Му го носат сознанието од кое му се топли душата дека со нив е зачатален длабоко во земјата со безброј корења и дека никој не ќе може да го откорне од неа. Тие коски му ја откриваат смислата на животот, во кој инаку загубил сè, смислата на неговата егзистенција:

„Дамарите на мојот живот се тие, вели повторно тој“. (ГеоргиевскиА, 1982: 38)

Му ги оживуваат одамна потиснатите слики за обезглавувањето на неговиот татко, за неговиот дедо кој талкал по светот, но се вратил да умре на родната грутка. Во нив тој го узна императивот на судбината на неговото семејство: **да се вратат за да умрат на родното огниште**. Гордо ќе ги носи тие коски низ селото и покрај тоа што знае дека луѓето ќе го озборуваат.

Гробот на својата покојна мајка Кица нејзиниот син Ташко Барџиев не го посети никогаш. Тоа како негов аманет го прават неговите најблиски по неговата смрт. Таа **траума** тој ја носи длабоко во себе целиот свој живот, надевајќи се дека ќе успее да ја разреши, да ја остави како што се остава тежок товар тогаш кога ќе успее да отиде барем еднаш таму. Тогаш ќе го најде местото, реконструирајќи ги спомените, каде е закопана неговата мајка Кица откако во кобната ноќ на бегството е убиена на патот од Овчарани кон границата.

Физичките белези на домот се материјалната потврда за животот на Егејците на нивните родни огништа. Само преку нив тие самите, а и другите добиваат доказ за нивниот идентитет и тоа дека на тие простори навистина се одвивал нивниот секојдневен живот. При бегството тие со себе ги понесуваат само најнеопходните работи. Бовчите кои ги носат, заедно со камионите, се амбиентот низ кој се одвива нивната животна и семејна

драма. Дома, во она вистинското *дома* по кое тие ќе тагуваат, ги сокриле сите останати работи важни за континуитетот на биографиите на секое семејство: фотографиите и личните документи. Тоа засекогаш ќе остане закопано во семејната куќа со реден број 5 во Овчарани затоа што нејзиниот сопственик, кој единствено знае каде се скриени, никогаш не се врати по нив.

## 8.2. Средби

„Планините не се среќаваат, ама живите кога и да било ќе се видат!“ (Чаповски, 1982: 99)

Тоа е емотивниот крик на Томе Џумката од романот *Граница* кога го среќава и препознава својот другар од детството Димитар Мегленовски. Покрај околината, пејзажот, куќите, црквите и гробиштата, **луѓето се живите споменици** на изминатиот живот. Само тие можат да го дополнат амбиентот на враќањето и само преку нив тоа враќање добива некаква смисла. Зашто каква е целта на враќањето ако нема топла човечка рака која ќе го поздрави тоа враќање и ќе му се израдува? Кое е значењето на мртвите градби ако нема никој кој ќе го препознае дојденецот и на него ќе му го потврди неговото суштествување? Сите оние коишто се враќаат, ова добро го знаат и најдобро ја чувствуваат потребата од средби со луѓето, со оние кои останале *дома* и не побегнале *горе*. Средбите можат да бидат пријатни кога побудуваат нежни спомени на изминатиот живот. Но и непријатни кога тие допираат до некои тешки, мрачни места од тоа минато. Тогаш тие средби по долги години треба да дадат одговор на многу прашања кои останале неодговорени, тие треба да рехабилитираат нечиј живот или да го осудат. Пријатни или непријатни, тие се посакувани бидејќи и едните и другите треба да бидат во функција на основната цел и смисла на враќањето – **надминување на траумата**. Тоа може да се постигне само преку сеќавањата кои се антиподи на заборавањето. „Благодарение на проработувањето на сеќавањето, дополнето со проработувањето на жалоста, секој од нас има должност не да го заборава минатото, туку да зборува за него“.<sup>57</sup> Затоа средбите се потребни за да се оживее минатото, затоа што „(О)на што било не нè интересира затоа што било, туку затоа што во извесна

---

<sup>57</sup>Крамариќ, Златко и Бановиќ-Марковска, Ангелина: *Политика, култура, идентитет*, Скопје, Магор, 2012, 143.

смисла сè уште е“ . (Крамариќ и Бановиќ-Марковска, 2010: 94) Тоа испитување на минатото треба да биде објаснување на актуелната ситуација, која, очигледно, не е задоволувачка.

Сите ликови од романите кои се предмет на нашата анализа како опсесивна тема ја имаат темата за враќањето. Дури и оние кои ги пренесуваат трауматичните слики за бегството, дури и оние кои го опишуваат вдомувањето во нова средина и прилагодувањето кон нова култура, сите во себе го носат **скриениот копнеж по дома** и сите размислуваат само за едно: да се вратат дома. Токму затоа враќањето е, всушност, големата тема на сите романи кои ја третираат егејската тема. Тоа е ставот на Ташко Ширилов кога ќе ја дознае темата на најновиот роман на Ташко Георгиевски *Црвениот коњ*.<sup>58</sup>

Секое враќање е посебна приказна, секое од нив има различна смисла, а сите заедно една: да се надмине траумата. Таа не се надминува со нејзино потиснување, со заборавање на сликите од минатото, туку, напротив, ако се зборува за неа, за сите состојби кои довеле до нејзино создавање. Ништо не смее да се заборава, ништо не смее да се премолчи, сè мора да излезе на виделина. Не смее никогаш „(З)ачувувањето на општествениот мир да биде алиби за лошото минато“ . (Крамариќ и Бановиќ-Марковска, 2012: 144) А тоа е можно единствено ако се вратат таму, на местото каде траумата започнала, само таму ќе можат спомените да се предадат полека на заборавот. Само таму, можеби, и ќе се дојде до некои други вистини, дека: „Човекот е физички заробен во времето и просторот, (само неговата мисла нема граници)“ . (ГеоргиевскиГ, 1982: 353)

Токму затоа, средбите со луѓето, познати или непознати, блиски или далечни, пријатели или непријатели, па дури и живи или мртви се потребни за надминување на таа траума. А нив ги има многу. Всушност, во сите романи комплетноста на сликата на враќањето, всадувањето на тоа враќање во менталната свест на повратникот ја прават токму **средбите со луѓето**. Првите луѓе кои ги среќава Димитар Мегленовски од романот *Граница* му помагаат да ја надмине возбудата затоа што после 30 години се вратил во родната Мегленија. Таа возбуда кај него резултира со губењето на моќта на говорот, со безгласноста и немоќта да се пушти каков било глас или збор со кој би се изразила. Првите луѓе, за него непознати, му ја враќаат силата и моќта да зборува. Можеби заради фактот што во ликот на жената го препозна ликот на сопствената мајка? Можеби **топлиот глас** на

---

<sup>58</sup>Георгиевски, Ташко: *Вода тиј од твојот извор (Црвениот коњ:дневник)*, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982, 355, во понатамошниот текст: ГеоргиевскиГ.

човекот во бела кошула кој му посака срдечно добредојде? Моќта на говор му се враќа и главоболката ја снемува кога на прашањето: чиј си? Одговори:

„На Јасен и Ѓурѓа Мегленски одговори гласно и му се причини дека неговиот глас одлети низ целата Мегленија“. (Чаповски, 1982: 96)

„Средбата е противтежа на скитањето“ забележува Кристева (Кристева, 2005: 247) Таа е крстопат на две другости, го пречекува странецот и му го отвора својот дом без да го смести внатре. Нејзината успешност е резултат само на нејзината привремена природа. Свесноста за таа привременост и кај едниот и кај другиот, домаќинот и странецот, создава чувство за нејзина посакуваност. Таа станува посакувана состојба. Вообичаено таа почнува со гозба, како што ќе забележи Кристева. Дедо Калин, единствениот старец од „старото“ село, негов најстар жител, е домаќинот на Димитар Мегленовски. Тој како добар домаќин ги понудува своите гости со ракија, јајца и млеко. Со тоа започнува средбата очекувана цели 30 години. Димитар Мегленовски е верник: тој ги сака средбите, им пристапува со љубопитство и желба. (Кристева, 2005:246) Приказната на дедо Калин е приказната за сите откорнати: просторно и духовно. Таа е, всушност, доказ дека откорнатоста не се однесува само на физичкото напуштање на просторот. Тој останал дома, но таа откорнатост и осаменост ја чувствува длабоко во себе затоа што сите што му се блиски заминале *горе*. Останал на родната грутка да ја чува земјата и добитокот за да има што да им даде на своите кога ќе се вратат. Постојано чекајќи да помине „лошиот ветер“ и тие да се вратат, но лошите ветришта се ределе едни по други и тој остарува сам и напуштен. На аберите на своите блиски да им се придружи и да го продолжи животот таму со нив одговара:

„Кога сум можел не прескокнав, ами сега ли, бре, што велиш Зарем такви пасишта да ти оставам, други да се сладат!“ (Чаповски, 1982: 153)

Дедо Калин е живиот спомен на минатото. Неговата појава на Димитар му личи на „(Н)ешто како разгрането стебло на ветер“, (Чаповски, 1982: 153) кое стои на местото како камен. Неговата задача е да ја направи врската меѓу минатото и сегашноста, да биде врска меѓу поколенијата пренесувајќи пораки од едните на другите. Затоа тој 30 година го чека Димитар да дојде за да му ги даде писмата од неговите предци, писма напишани на турски јазик, во кое е запишана сопственоста врз земјата. Тоа е последната порака на најстариот пожаранец како аманет дека земјата е она по што човекот го идентификува своето постоење. Црешите во неговиот двор со својата симболика се перонификацијата на



неговата неисполнета надеж дека неговите ќе се вратат и животот ќе продолжи таму каде што насила бил прекинат. Средбата со дедо Калин ги оживува спомените на едно одминато време, но и болката која се раѓа со спомените.

Слично искуство доживува и Кица Колбе при посетата на родното место на нејзиниот татко. Да потсетиме, таа е третата генерација која бегалството со себе го носи како траума. Таа траума, таа и останатите претставници на таа генерација ја присвојуваат од своите родители преку нивните сеќавање и нивниот копнеж. Нивното враќање своја смисла добива само низ спомените на нивните родители. Таа во Овчарани, родното село на нејзиниот татко, доаѓа заедно со својот брат и мајка да го пронајдат гробот на бабата Кица и да ја посетат родната куќа. Таа „мисија“ тие единствено можат да ја извршат реконструирајќи ги кажувањата на својот татко, но и со несебична поддршка од луѓето кои денес живеат таму. Она што е доминантно чувство кај неа е необичната приврзаност и припадност со тие луѓе. Тоа чувство таа долго потоа нема да може да си го објасни. Возбудата е заедничка поради средбата и покрај фактот дека никогаш порано во животот се немаат сретнато. Тоа е таа индиректна поврзаност со луѓето кои потекнуваат од местото на копнежот и тагата на нејзиниот татко, неговата родна грутка. Тоа се попот Јани и неговото семејство кои ќе им понудат едно искрено и простосрдечно добредојде на родното огниште после долги години и заедно со нив ќе се обидат да ја решат енигмата за гробот на бабата Кица. Возбудата е чувство силно изразено кај домаќините затоа што се среќаваат со луѓе од *горе*, а тоа *горе* е, всушност, татковината и на нивните блиски. На секој чекор Кица и нејзиното семејство сретнуваат луѓе кои откако ќе дознаат од каде доаѓаат, ги опсипуваат со редица прашања за своите кои живеат *горе*. Некои се прашуваат зошто веќе конечно не се вратат, други, пак, упатуваат поздрави.

Останува впечатокот дека и тие самите се **луѓе на меланхолијата**, луѓе кои мораат и имаат две лица: јавно и скриено. Така се одвива и нивниот живот во тешкото и мачно секојдневие со сеќавања за животот пред Граѓанската војна и тешката дилема пред која се исправени: како тоа искуство да им го пренесат на своите деца? Таа дилема е постојано присутна кај нив затоа што и тие самите и по толку години не можат да се справат со спомените и секоја средба со некој од *горе* ги допира раните кои и инаку не се заздравени. Тоа се луѓе на кои разделбите им станале дел од нивниот генетски код и очекувањето кога разделените ќе се сретнат повторно. Тие се откорнати души еднакво силно како и оние кои побегнале. Сето тоа е доволна причина да се постави прашањето: **Кој од нив навистина е**

дома? (Колбе, 1999: 125) Дали **Домот е местото** во некој конкретен географски простор, на некое место за кое човекот се фиксира и создава илузија дека неговата среќа зависи исклучиво од тоа место? Дали, можеби, **Домот е времето** поминато со луѓето кои ти се блиски во животот кој човекот сам си го гради како вистински креатор на судбината. Ја повторуваме ли пак цитираната теза на Ташко Георгиевски овојпат во облик на прашање? Дали навистина човекот е заробенник на времето и просторот? Прашања на кои ќе се обидеме да дадеме одговор во понатамошните наши истражувања. Меѓутоа, прво мораме да ја разгледаме целта и смислата на враќањето – **надминувањето на траумата**.

### 8.3. Траума

Сета драматика на бегството кое за последица има трајна загуба на домот и принуденост да се основа нов дом на некое ново место далеку од родното, познатото и саканото, сите Егејци ја носат како лична драматика и таа станува шифра во генетскиот код на сите оние кои биле исправени пред тој предизвик на судбината. Нивните судбини продолжуваат да се одвиваат на други далечни места, не само далечни од нивното родно огниште, туку далечни и едни од други. Тоа за последица има разбишани семејства, расеани насекаде низ светот и дури и разбишани односи внатре во секое семејство зависно од драматиката на секое поединечно семејно бегство. Со таква траума тие го започнуваат остатокот од нивниот живот на местата кадесе населени и таа траума станува составен дел од животот кој треба да ги продолжи насила прекинатите животни биографии. Ништо понатаму во нивните животи не може да се одвива нормално. Не е нормална состојбата кога еден живот се одвива постојано под знакот на потрагата по загубеното место и потрагата по загубените блиски. Не може да биде нормална состојбата кога сите тие постојано се обидуваат да ги состават парчињата на својот скршен претходен живот. Сите тоа го прават на различни начини. Некои од нив сеќавањата едноставно ги предаваат на заборавот потиснувајќи ги длабоко во себе. Други, пак, тоа го прават со тоа што целосно се претопуваат во новата средина бришејќи ја дури и најмалата разлика со нив. Трети со траумата се справуваат со тоа што постојано се враќаат во спомените, постојано живеат двоен живот, фиктивен и реален, со огромна желба да се вратат барем еднаш *дома* и таму, на тоа место каде што почнала траумата да започне и заборавот.

Таа траума Ташо Барциев, таткото на Кица, ја беше скрил длабоко во себе и таа го обележа целиот негов живот. Таа не му дозволуваше да го живее вистински животот во Скопје, во новото дома со своето семејство. Веруваше дека ако отиде барем еднаш во своето родно село, само еднаш за да го најде гробот на својата мајка, чиј живот трагично завршува ноќта на бегството, ќе може спомените да ги препушти на заборавот. Тоа беше неговиот сон целиот живот и затоа Кица за својот татко ќе запише дека е **голем сонувач**. Колкава била желбата сведочи и податокот дека некаде при крајот на животот кога надежта почнува да го напушта, кога почнува да го претчувствува блискиот крај, а по една дезинформација дека Грците се смилувале и границата може да се помине, оди на граничниот премин кај Битола и буквално клекнува на колена молејќи да го пуштат. Во тој чин може да се види силината на еден животен копнеж, сета драма на еден живот поминат далеку од *дома*. Уште потешко е чувството дека тоа негово село по кое толку многу копнеел можел да го види од граничниот премин со оглед на неговата близина до границата. Но, границата, тој сид од воздух не може да го прелета. Залудни се молбите до граничарот и барањето да ја разбере неговата преголема желба да отиде таму барем еднаш. Тоа се молби на човек кој ја загубил и последната надеж дека некогаш ќе му се исполни желбата.

Затоа, како што забележува Колбе, границата во егејската терминологија има посебно значење. Според Занини, може да означува забрана, копнеж, желба, судир и недоразбирање. Зад неа се местата по кои се копнее, а кои се забранети. Таа забрана толку се има вгнездено во размислувањето и сфаќањето на Егејците што дури и кога се наоѓаат таму имаат чувство дека се на некое забрането место, на место коешто според некакви закони на нив не им припаѓа. Такво е размислувањето на Кица Колбе која оди во Овчарани, се „враќа“ место својот татко. Во нејзина придружба се нејзиниот брат, нејзината мајка и тетка. Две сосема различни генерации на бегалци. Едната како директни учесници и сведоци на сите настани и носители на траумата, а другата со траума која ја „наследуваат“, ја примаат како генетско наследство од своите родители. За нив, вторите, тоа чувство на забрана и неприпадност е многу помалку изразено отколку кај првите. Тие во своите размислувања имаат многу повеќе разумност дека тие, всушност, припаѓаат овде и дека нема никаков закон или присила кои би ги натерале да се чувствуваат поинаку:

„(Н)ие обајцата родени во Скопје по крајот на Граѓанската војна, се однесувавме со поголема саморазбирливост, дека имаме сепак право да бидеме овде. И да говориме македонски“. (Колбе, 1999: 98)

Впивајќи го пејзажот на Леринското Поле, исполнет со златните бранувања на житните полиња, тие забележуваат дека тој во ништо не се разликува од јунскиот пејзаж на полето околу гробот на нејзиниот татко. Во тој момент на нејзината мајка ѝ станува сосема јасна залудноста од копнежот по *дома* на нејзиниот сопруг. За неа е поразителен фактот дека и она што тој го стекнува во тоа ново дома во Скопје е еднакво драгоцено и вредно, како тоа што го напуштил, а никогаш не успева да стане негов вистински Дом. Затоа што тој дом може да се најде единствено на сон. Во тој момент тагата поради неговата смрт станува поголема од кога и да е затоа што ако тој е сега со нив овде на тоа толку копнеено место, ќе може конечно да се смири, да го надмине копнежот, да сфати дека и она што го стекнал подоцна и она каде што го поминал целиот живот е и исто толку драгоцено, но и слично со *дома*. Под влијание на тој разорен копнеж тој никогаш не успева да ја види сета убавина на својот живот во тоа ново *дома*, кое е, всушност, неговото вистинско *дома* со неговата сопруга и децата. Тој што живее со поглед фиксиран кон минатото, не може да ја види вредноста и убавината на сегашноста. Ако тој, Ташо Барџиев, еднаш барем се вратил *дома* веројатно и тој ќе ја сфател вистинската вредност на својот живот во Скопје. Тоа е уште една од редицата трагедии на неговиот живот.

И Борис Тушев од романот *Црвениот коњ* од Ташко Георгиевски е заробеник на минатото. Неговата животна приказна е типична животна приказна на сите борци кои се бореле на страната на ДАГ. Таа, откако ги доживеала последните порази, е принудена на повлекување во Албанија. Тоа е првата туѓа земја на која се наоѓа партизанскиот топџија Борис Тушев. Штотуку разбудената пролет со своите мириси и бои го потсетува на родното село и најмногу од сè тој сака да се врати дома. Но, судбината за него и останатите борци на ДАГ има подготвено сурово сценарио. Почнуваат нивните талкања низ светот. Скриени во советските воени бродови во услови кои не прилегаат на елементарно човечко достоинство, тие преку водите на Медитеранот, Црното Море и Каспиското Море се однесени дури до Ташкент. Таму Борис Тушев го започнува своето странствување, својот живот во егзил далеку од родната грутка. Приказната за неговото вдумување е приказна за вдумувањето на сите бегалци. Таму си оформува свое ново семејство. Си има еден пристоеен живот, но мир нема. Постојано го јаде и прогонува мислата за *дома* и неговото семејство, неговите две ќерки и нивната судбина, која за него останала непозната. Но, и тој како и Доне Совичанов од *Црно семе*, во рацете држи еден лист хартија кој треба да го потпише и само тој потпис е условот дека може да се врати дома. За разлика од Доне, тој потпишува.

На таков начин тој се афирмира како лик антипод на Доне. Ако на ниво на постапка тој се афирмира како антијунак, тој е јунак според силината на душевната драма низ која поминува. Силата за враќањето, мирисот на родната грутка, судбината на блиските за него е посилна од сè. Тој потпишува за да се врати. Дали Борис Тушев е предавник? Чии идеали тој предава: своите или татковинските? Го остава „новото“ семејство во Ташкент за да го побара „старото“ за во залезот на својот живот да стапне на родното тло и по долги години странствување да се смири и да го најде својот спокој. И покрај потпишувањето: „Душата, мислата и срцето му остануваат чисти“.<sup>59</sup> И покрај чистата мисла и чисто срце, потписот не е катарза и неговата душевна драма допрва почнува. Душевната борба почнува дури откако ќе се врати на родното тло:

„Моето враќање не излезе како што го замислував. Првин братот не ми се радуваше, а за другите и да не зборувам“.<sup>60</sup>

Откако се враќа селаните го отфрлаат, го гледаат чудно, а неговиот брат го обвинува за потпишувањето. Човекот кој ги предава своите идеали само за да се врати, станува опасност за режимот, за селото. Наеднаш толку посакуваниот дом, толку посакуваното село за него стануваат далечни и непознати. Далечни и непознати се дури и неговите ќерки кои го обвинуваат за неговиот живот со Олга во Ташкент. Барајќи ја среќата и спокојот на тлото на родната грутка, ја најде осаменоста и отфрленоста. Затоа со длабока резигнација ќе констатира:

„Што останало од моето семејство? Врти сучи врти сучи ама есапот никако да излезе како што го правев во Русија. Навистина, дома сум, ама страв ми е од оваа црна дупка во портата“ (Георгиевски В, 1982: 309)

Борис Тушев доживува фатално искуство со својот дом. Неговиот дом, просторот по кој долго копнеел, поради кој го напушта семејството во Ташкент и Олга, која искрено го сакала, се покажува како **лажен простор**. Тој е простор кој пред него се афирмира со неговата целосна контрадикторност. Наместо љубов, спокој и среќа, тој донесува одбивност, зазор, неспокојство. Токму затоа тој го менува местото на живеење, затоа што тој негов дом со „црна дупка“ како порта за него е туѓо место во кое тој не го препознава

---

<sup>59</sup>Георгиевски, Ташко: *Борис е вистинска личност*, интервју во *Млад борец* од 30.3.1977, според: Ефтим Клетников, во: *Земјата на Христос*, 1982, 432.

<sup>60</sup>Георгиевски, Ташко: *Црвениот коњ*, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982, 298, во понатамошниот текст: Георгиевски В.

вистинскиот „дом“. Таква контрадикторност во однос на сопствениот дом доживува и Глорија Андалузија и чувството по однос на таквиот дом таа ќе ги нарече **хомофобија**. Овој термин таа го искористува како буквална етимолошка метафора за стравот од домот. Тој страв кај Борис Тушев се јавува и произлегува од реалната состојба во која тој се наоѓа – отфрлен од сите, па дури и од сопствениот брат и сопствените ќерки. Постапката на Борис за сите е неприфатлива и поради таа постапка тој е екскомунициран од заедницата, кон која долги години копнееше да се интегрира.

Елизабета Шелева во таквиот приод кон домот со карактер на тегобност, несовпаѓање со личното минато или сопственото потекло го нарекува категорија **вкукеност**. (Шелева, 2005: 26) Во таа категорија таа препознава врзување на повеќе негативни конотации, така што домот не се доживува како нешто интимно, свое, туку како клаустрофобија. Тука до полн израз доаѓа таа т.н. **репресивна функција на домот**. Домот станува закана за Борис. Затоа решава со Дрита, жената која ќе остане со него до крајот на неговиот живот, да изгради нова куќа на нејзиниот имот. Таа куќа изградена врз камен е првата радост за Борис откако се враќа. Во градењето на куќата ја наоѓа својата смисла, но и својата одмазда кон сопствениот дом и неговата репресивна сила:

„Ќе ја кренам оваа куќа, а нашите синори ќе ги оставам без мојата миризба, така да знаат!“ (ГеоргиевскиВ, 1982: 326)

Тој нов дом е потврда дека животот може да се продолжи и ќе продолжи само ако има кој да го продолжи. Смеслата на животот се остварува само низ човекот бидејќи тој е негов креатор. Ова егзистенцијалистичко сознание го преплавува Борис Тушев и тој целата своја енергија ја насочува кон градењето на новата куќа која треба да стане негов нов дом.

Таков егзистенцијалистички порив ќе доживее и Ацигого, јунакот од романот *Сидови*. Тој се враќа во селото по тригодишно прогонство заедно со својата поулавена старичка и магарето, тие тројцата, како што забележува раскажувачот уште во првата реченица во романот. Првата средба со родното село, погледот врз купот камења, местото каде што некогаш била куќата кај него го раѓа сознанието: **ќе живееме**. Тоа е сознание кое го обзема целото негово битие и сознание кое му помага во обновувањето на домот. Тој е распнат меѓу меѓусебно спротивставени слики кои раѓаат спротивставени чувства: урнатините на домот, гробовите и коските на своите предци, татковското чувство кон синот што живее во „белата куќа“ и моралната обврска кон загинатиот син. Неговиот жив син

живее во нова, бела куќа. Таа би требало да претставува некаков супститут за неговата урната куќа. Самата боја на таа куќа е знак за идеологијата на нејзините станари. Токму таа боја е потсетникот за смртта на едниот син и предавството на другиот. Меѓутоа, најсилниот мотив кој Ацигого го држи исправен на неговите 70 години е животниот импулс кој му е потврда дека сè уште е жив. Тој животен импулс, за него станува императив – да се изгради новиот дом на темелите на стариот, да се изгради така што во него ќе се вратат коските на умерените предци. Тие коски се еден вид на „(Ж)ртвен залог и магиска заштита за обезбедување на трајност на самата градба“. (Шелева, 2005: 27) Таа куќа на таков начин станува еден вид на симболична гробница која во себе го носи и минатото и сегашноста како залог за иднината. Градејќи ја новата куќа, новиот Дом, Ацигого се обидува да ги врати работите на свое место, да ја залепи пукнатината која неговиот живот го дели на две времиња. Спојувајќи ги тие две времиња во едно, Ацигого се враќа меѓу живите добивајќи преку куќата материјална потврда за тоа. Траумата на прогонството и тој како и Борис Тушев ја надминуваат со сознанието дека секогаш може да се почне одново, секогаш може на темелите на стариот дом да се изгради новиот. А тој нов дом е пораката која треба да се пренесе на оние што допрва треба да дојдат. Во тоа е смислата на човековиот поминак на земјата. Тој е мост меѓу минатото и иднината. Тој со својата сегашност го изодува својот дел од патот бидејќи, како што сфаќа Ацигого на крајот од романот, патиштата се изодуваат на смени. Кога се враќа од гробиштата на кои ја закопува својата старичка, веднаш се зафаќа да ја сида својата куќа редејќи ги камењата, лепејќи ги со кал и со себе и со сознание дека кој знае кој пат се сида самиот себеси. Неговата порака е дека човек никогаш не треба да се предава затоа што **секој откинат дел треба да се досидува**. Секој откинат дел може да се досидува сè додека има кој да го сида. Во својот *Дневник* во кој ги запишувал сите размислувања и случувања поврзани со пишувањето на романот *Црвениот коњ* Ташко Георгиевски на крајот го пренесува потресното кажување на Иван Чаповски за неговата прва средба со коренот. Со оглед на неговата идентичност со нашата теза, во оваа прилика ќе го пренесеме во целост:

„Лани првпат имаше средба со себеси од пред триесет години, со сонцето што ги греело татко му и дедо му, со воздухот со кој се загрцнувал кога бил малечок, со изворите и реките што му ја гаснеле жедта, со миризбата на коренот што не ја раздувале никакви ветришта, што не ја изгореле пламењата на бомбите. Стигнал со голем страв во срцето. Додека сонцето сè уште богато се разлевало од Кајмакчелан надолу, тргнал да бара знак за

своето постоење по бавчите и меѓите. И талкајќи по бурјаните и капините среќава еден свој  
врсник, сега маж и цврст селанец, па откако се поздравиле го прашал дали сè уште постои  
нивната куќа, а тој со мудроста на сите предци, му одговорил **Важно е што ти постоиш, а  
куќата се гради и разградува**“ . (ГеоргиевскиГ, 1982: 366)



## 9. СВЕТОТ КАКО ДОМ

Прогонството кое за последица го има губењето на домот за егејските Македонци е реална состојба со која тие се соочуваат во сите свои обиди за стекнување на Дом. Така Домот за нив е бајка, место кое тие тешко можат да го пронајдат, време кое никако не можат да го вратат. Нивниот живот, дури и по оддомувањето, е живот во **принуден егзил** во кој главно чувство е носталгијата по родниот хронотоп. Времето и местото на нивната младост и нивното детство е хронотоп од соништата, копнеен и достиген само во нивните соништа. Ниту едно место не може повторно да стане Дом и затоа Домот за нив и за нивните потомци добива мобилен карактер: може да се мести и преместува. Копнежот по домот, всушност, станува копнеж не по местото, туку по времето коешто поминало, копнеж по чувството на блискост кое тој Дом од соништата го произведува. Затоа почнува потрагата по вистинскиот Дом, всушност, потрагата по она чувство на блискост кое тој Дом го креира во менталната мапа на секој егзилант. Затоа во право е Едвард Саид кој вели дека суштината на егзилот е во губењето на контактот со сè она што е цврсто и вкоренето и затоа враќањето во Домот е нешто што е невозможно.

Траумата на прогонството на своите плеќи ја понесоа и стана ментален сетинг на целиот понатамошен живот оние кои се најдоа во витлите на Граѓанската војна во Грција, војна, која според последиците кои таа ги остави, суштински се одрази врз животот на егејските Македонци и на нивните деца. Но, таа траума со силината на копнежот, со силината на носталгијата која станува нејзин доминантен следбеник, продолжува да биде траума која генетски се пренесува врз припадниците на третата генерација прогонети. Тие траумата ја носат како наследство од своите родители стекната преку приказните за *дома* кои тие им ги раскажуваат во долгите осаменички и тажни години. Таа нив ги претвораво т.н. рефлексивни носталгичари, според типологијата на носталгијата на руската компаратистка Светлана Бојм.

Зборот носталгија потекнува од зборовите – *nostos*, враќање дома и *algija* – копнеж. Самото етимолошко значење на зборот означува копнеж по домот кој постоел некогаш

или, пак, никогаш не постоел. „Носталгијата е чувство на губиток и прогонување, но исто така е романа со сопствена фантазија“.<sup>61</sup> Таа прави типологија на носталгијата разликувајќи: реставрациска и рефлексивна носталгија, во зависност од тоа кој од двата збора кои го градат зборот носталгија преовладува: домот или копнежот. Реставрациските носталгичари се насочени кон домот и неговото повторно изградување. Кај рефлексивните, пак, носталгичари, копнежот по домот ја засилува мисловната фантазија и го одложува враќањето дома – копнежливо, иронично и безнадежно. Рефлексивната носталгија е поврзана со индивидуалната и со колективната меморија. Таа ги евоцира скршените фрагменти на сеќавањето и ги реставрира во просторот и времето, вљубувајќи се во далечината, во копнеењето, а не во објектот на тоа копнеење.

Од македонските писатели припадници на третата генерација на прогонети Македонци кои со себе ја понесоа траумата од прогонството на своите баби и дедовци, мајки и татковци со своите книжевни и книжевно-есеистички текстови се огласуваат и за таа траума говорат од своја лична перспектива се Кица Колбе и Ермис Лафазановски. Тие успеваат, благодареејќи на нивната книжевна ерудиција и талентираност, но и на огромното знаење кое го поседуваат, таа лична драма на своите семејства книжевно да ја транспонираат, но и да ѝ дадат личен призвук. За разлика од писателите од втората генерација прогонети: Ташко Георгиевски, Иван Чаповски, Ташко Ширилов, Петар Ширилов, кои во својата книжевна трансмисија остануваат на чисто локални рамки и таа тема ја поврзуваат исклучиво со соодветниот хронотоп, писателите од третата генерација на таа тема ѝ даваат значење кое станува поуниверзално со оглед на книжевните настани и ликови кои ги раскажуваат. Тие се обидуваат и успеваат во тоа, таа траума која тие ја понесоа како духовно наследство од своите семејства, да ја издигнат на едно ниво, така што таа нивна приказна да може да стане приказна на сите оние кои биле принудени да живеат, или сè уште живеат во егзил. Токму затоа, нивните раскажани приказни, нивните ликови кои се носители на тие приказни никако не можат, дури и да сакаат да се ослободат од автобиографизмот. Нивните лични животни биографии на таков начин стануваат парадигма за ликовите кои тие ги креираат.

Кај сите писатели кои пишуваат во егзил, на преден план станува актуелна авторефернцијалната постапка на пишување и задолжителната автобиографска

---

<sup>61</sup>Bojm, Svetlana: *Budućnost Nostalgije*, Kolo, 2003, <http://www.matica.hr/kolo/292/Budu%C4%87nost%20nostalgije/>. (преземено на 13.11.2014)

контекстуализација. Таа контекстуализација е предлошката врз која тие ја градат фикцијата и сите дилеми и прашања на нивните ликови се нивни дилеми и прашања:

„Ми се пристори дека сум влегла во сопствениот роман...Ми се пристори, за миг, дека животот е шифра, а литературата само искусен читач на скриено писмо“.

Тоа е изјавата на Колбе по повод прогласувањето на *Снегот во Казабланка* за роман на годината. (Утрински весник, 15.7.2007) Во истата своја изјава таа го посочува и автобиографизмот во својот роман, дешифрирајќи ги нејзините ликови со прототипови од нејзиниот сопствен живот:

„Одамна го носев во себе овој роман. Можеби уште од времето кога имав девет години. Тогаш седев на столчето до прабаба ми во големиот двор пред бегалската барака во Млин Куманово, ја слушав нејзината бескрајна мудра приказна за животот и си велев во себе, кога ќе пораснам ќе станам писателка, само за да ја запишам приказната на баба Шарка“.

Затоа во право е Едвард Саид кога вели дека со оглед на карактерот на егзилантите, нивното минато и нивните трауми, тие „(И)маат итна потреба одново да ги конструираат нивните распарчени животи, честопати избирајќи да се видат себеси како дел од триумфалната идеологија или како обновени луѓе“.<sup>62</sup> Така егзилантската книжевност има и терапевтска моќ, станува еден вид на катарза за нивните автори. За терапевтскиот ефект на патувањата зборува и Шелева: „Терапевтскиот ефект на патувањата е најмалку двоен зашто патувањето како ‘фармакон’ обезбедува:

а) елиминација на една трауматично зададена припадност; како и

б) ублажување на фаталната историска обележаност и ефект на егзистенцијално проветрување“.

 (Шелева, 2005: 185)

Тие отвораат теми кои дотогаш биле затворени внатре во арените на националните култури. Носител на таквото ослободување е токму писателот-егзилант бидејќи ги отклучува сите дотогаш заклучени вистини, истории, традиции и културни догми разгледувајќи ги и анализирајќи ги од нови, сега, културолошки агли. Писателите-

---

<sup>62</sup>Саид, Едвард, цитирано според: Анастасова, Сенка: *За една теорија за поместувањето и раскажувањето*, во *Мираж*, бр.17, <http://mirage.com.mk/index.php/mk?catid=0&id=219>. (преземено на 23.11.2013)

егзиланти се наоѓаат помеѓу двоен егзил: врската меѓу нарацијата и миграцијата. Јосиф Бродски на оваа тема мошне луцидно заклучува дека: „Писателот ја испишува темата од позиција на двоен егзил: еднаш како егзилант, а вторпат како коментатор на својата состојба – наречена егзил“. (цитирано според Анастасова, *Мираж* бр. 17) Во тоа академските кругови го препознаваат тој т.н. културен превод кој тврди дека на литературните текстови не се гледа како на нешто конструирано од јазик, туку од култура, а на јазикот се гледа како придвижувач на културата. Ваквиот поим е искован од антрополозите од кругот на Едвард Причард „(3)а да се опише што се случува во културните средби кога секоја страна се обидува да ја разгатне смислата на дејствувањето на другата“.<sup>63</sup> Така литературата создадена од писателите-егзиланти стекнува статус на своевиден „културен превод“. Нивните книжевни остварувања настануваат како резултат на таа средба меѓу текстовите и културите. Во нашиов случај, за потребите на овој труд, а со оглед на крајната цел која тој си ја има поставено, овој модалитет на домовноста ќе го разгледаме преку примерите од романите *Снегот во Казабланка* од Кица Колбе<sup>64</sup> и *Храпешко* од Ермис Лафазановски<sup>65</sup> и есеистичко-документарната проза *Егејци* од Кица Колбе.

Примерот со Кица Колбе е пример за писател кој има статус на двоен бегалец. Таа е дете на етнички Македонци кои се прогонети од своите родни огништа во вителот на Граѓанската војна во Грција. Нејзиниот татко Ташо и мајка ѝ Лета ја споделуваат судбината на прогонетите. Таа, и покрај тоа што е родена во слободниот дел на Македонија, ја понесува со себе траумата на прогонството. Сместувајќи се најпрво во Башино Село, а потоа во егејските бараки кај Млин Куманово во Скопје, таа на своја кожа заедно со другите ја доживува и преживува траумата на прогонството и траумата на егејството. Таа бегалска драма нема да биде единствената за неа, туку продолжува во Германија каде што таа, после мажењето за Германец, ја продолжува својата животна биографија. Тој нејзин животен податок, тоа нејзино (само)прогонство во друга земја по сопствен избор и слободна волја, кај неа отвора многу прашања поврзани со прогонството и загубата на домот, но истовремено дава одговори на многу прашања и дилеми кои таа од порано си ги

---

<sup>63</sup>цитирано според Бојациева, Маја: *Фрагменти помеѓу копнежот и носталгијата: еден македонски случај*, Битола, Микена, 2008.

<sup>64</sup>Колбе, Кица: *Снегот во Казабланка*, Битола, Микена, 2008.

<sup>65</sup>Лафазановски, Ермис: *Храпешко*, Скопје, Магор, 2006.

поставувала. Тоа ѝ помага да сфати, всушност, дека приказната на нејзиниот татко е нејзина приказна:

„Но можеби беше неопходно токму јас според мојата слободна волја да се одлучам, да живеам во странство, значи да ја напуштам земјата во која дотогаш го бев поминала најголемиот дел од животот за да ми се отвори новата перспектива, од која, преку сопственото искуство на длабоката поврзаност со двата света, преку искуството на луѓето кои независно од постојаното живеење во некоја друга земја, непрекинато успеваат да ги негуваат врските и со земјата од која потекнуваат, да ми стане непосредно јасна драматичноста и длабочината на траумата на моите родители, на кои по бегството во 1948 година не им беше дозволено од грчките власти, барем еднаш да ја посетат земјата во која се родиле“. (Колбе, 1999: 211)

Таа е филозоф по вокација, но писател којшто умее својата животна приказна да ја транспонира на начин што таа приказна станува приказна на сите оние поради кои било причини ја напуштиле својата родна земја и целиот живот понатамуго поминуваат во потрага по загубеното и во обид да ги склопат своите распарчени биографии.

Траумата на бегството со себе ја понесува и Ермис Лафазановски роден во Клуј, Романија како дете од семејство на Македонци протерани од Егејска Македонија. Со почетокот на Граѓанската војна неговата баба со нејзините три деца е протерана во Романија, додека дедо му останува да се бори во партизанските единици во Грција. Така, неговиот татко заедно со другите Македончиња е згрижен во дом за деца во Тулгеш, а баба му работи во Црвен крст. Образувајќи се на Уметничката академија татко му ја запознава мајка му која по потекло е од Унгарија. Семејството се враќа во Македонија по договорот меѓу Романија и Југославија во 1972 година, според кој Македонците по потекло од Егејска Македонија кои се наоѓаат во Источна Европа можат да се вратат во Македонија. Неговата биографија е сериозна предлошка на неговиот роман *Храпешко* со оглед на тоа што Лафазановски се раѓа во Романија, а потоа се преселува во Скопје, така што неговата раздвоеност помеѓу двете *дома* е присутна и кај насловниот лик од романот. И не само тоа, туку со оглед на тоа што неговиот татко е Македонец по потекло од Егејска Македонија, а неговата мајка Унгарка присутна е неговата распнатост меѓу две култури кои, веројатно, сериозно партиципираат во креирањето на неговиот идентитет.

Анализата на аспектите на овој модалитет во основа ќе отворат повеќе прашања поврзани со концептот на Домот. Всушност, тие ќе се обидат да го рedefинираат тој концепт со тоа што на него ќе му дадат едно поопшто и поуниверзално значење кое во основа ја носи идејата дека Домот не е нешто детерминарно исклучиво со некој географски контекст и дека тој контекст не мора секогаш да значи некаква конечна одредница на човекот. Потрагата по Домот може да значи потрага по времето, потрага по универзалните вредности кои го определуваат, потрага по уметноста и човековата реализација преку неа. Затоа аспектите кои предлагаме да ги разгледаме во рамките на овој модалитет се:

1. Граѓани на светот
2. Уметноста како Дом
3. Љубовта како Дом

### **9.1. Граѓани на светот**

**Егзилантот е современ номад.** Од идиличните слики на непрегледните пасишта станува жител на европските метрополи, државјанин на туѓи држави, секогаш далеку од Домот, а толку блиску. Животот во егзил му овозможува одново да ја напише својата распарчена биографија, да ја стокми во целина и одново да ја раскаже својата приказна. Потрагата по Домот, всушност, станува потрага по сопствениот идентитет кога тој е доведен во прашање од различни причини: економски, политички, лични. Номадот, според Жил Делез и Феликс Гатари, нема територија.<sup>66</sup> Неговиот живот е патување помеѓу две точки. Целта не се точките, туку патувањето помеѓу нив. Освојувањето на една од нив е почеток за ново напуштање. Затоа, патот е неговиот територијален принцип. Тој себеси се дистрибуира низ мазниот, безграничен, некомуникативен простор избразден со линии кои лесно се бришат и преместуваат креирајќи една виртуелна слика на светот. Таа виртуелност, парадоксално може да се однесува и на самото патување. Може да се патува и ментално, во мислите, без да се напушти местото, едно интензивно патување во место. Според Пјеро Занини: „Номадот се движи по светот благодарјќи на својата внатрешна картографија; тој со себе секогаш ги има своите духовни мапи и благодарјќи на нив го

---

<sup>66</sup>Delez, Žil i Gatari, Feliks: Rasprava o nomadologiji, <https://www.google.com/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=rasprava%20o%20nomadologiji>. (преземено на 20.7.2014)

дефинира просторот и го трасира правецот на своите талкања“. (Занини, 2002: 50) Затоа во рамките на постколонијалната критика, која посебно го третира прашањето за домот, загубата, бегството и номадството, се прави разлика меѓу духовниот наспроти физичкиот егзил, надворешниот наспроти внатрешниот.

Поединецот може да биде приморан да го напушти своето родно место поради репресија на власта, поради променетите животни околности кои стануваат закана по неговиот идентитет. Тоа е случајот со обездомувањето на Македонците од егејскиот дел на Македонија поради Граѓанската војна во Грција. Власта со своите репресивни мерки на асимилација придонесува за тој чин кој, како што покажуваат настаните во претстојниот период, за нив остана конечен. Меѓутоа, одлуката за напуштање на домот може да биде и самостојна, донесена како резултат на неприлагоденоста на поединецот на некои нови општествено-политички состојби. Од една страна, егзилот може да значи физички премин од еден во друг простор, наметнат или своеволен, но од друга страна, исто така е можно останување во рамките на границите на еден физички простор дистанцирајќи се од центарот и затворајќи се во позиција лишена од каков било општествено-историски контекст со чувство на изолираност и маргинализираност што предизвикува криза на идентитетот. Во овој облик на егзилот Шелева го препознава одложено прогонство или прогонство од нулти степен, „(П)рогонство на останувањето ‘дома’ во татковината-туѓина“. (Шелева, 2005: 171).

Зборувајќи за своето лично непризнавање на домот говори и Горан Стефановски: „Тешко е кога човек е странец во странство. Но, уште потешко е кога човек е странец дома. Најстрашни се оние времиња кога самиот дом се претвора во туѓина, во ценом, во јабана. Кога човекот е внатрешно раселено лице. Кога т’гата не е поради отсуство, туку поради присуство. Кога седи среде куќи, а не може да си ја препознае домата“. (цитирано според Шелева, 2005: 172)

Тоа е почетната диспозиција на егзилантскиот статус, тоа непризнавање на *домата* кое најчесто се решава со состојба на бегство, со доброволно напуштање на *домата* за да се пронајде повторно. Заминувањето е, всушност, почеток на повторното наоѓање на Домот. „Токму обездоменоста е општ именител на вградена претпоставка на автентичната творечка егзистенција – којашто по своите највисоки одлики останува устремена кон (создавањето, или макар, сонувањето) повисок, повистинит и поубав Дом“.

(Шелева, 2005: 177) Затоа во романите во кои е евидентен ваквиот модалитет на домовноста токму во странствувањето, во состојбата на егзил се забележува обид за реставрација на идентитетот и домовноста.

Погоре напоменавме дека автобиографската предлошка е есенција на романите во кои како тема се наметнува состојбата на **доброволен егзил**, на самопрогонство од причини кои најчесто се лични. Писателите-егзиланти се пример за еклатантни туѓинци на кои негативните модалитети на домовноста се реалност. За тие негативни модалитети на домовноста зборува Шелева и како такви ги препознава:

„ а) неприпадност или „невдоменост“ (unhomed) – премолчана екс-патријација, односно исклучување и/или протерување на родовата другост во патријархалниот дом, нација, култура;

б) напуштање на домот (displaced) доброволно заминување (по правило на Запад) и нужна замена на својот јазик (и нација) со некој друг јазик (или нација);

в) загуба на домот или „обездоменост“ – (homless) – етничко чистење, т.е. насилно протерување“. (Шелева, 2005: 29)

Третиот негативен модалитет на домовноста, т.е. загубата на домот, го проследивме во рамките на обездомувањето како прв модалитет на домовноста којшто го разгледува овој труд. За потребите на нашето понатамошно истражување во рамките на четвртиот модалитет на домовноста **Светот како дом** од посебно значење се првите два модалитета според типологијата на Шелева, со оглед на фактот дека тие се особено блиски со ликовите кои се предмет на нашата анализа. Тоа се ликот на Дина Аспрова од романот *Снегот во Казабланка* од Кица Колбе и ликот на Храпешко од истоимениот роман на Ермис Лафазановски. Со оглед на специфичноста, тука ќе го погледнеме и ликот на Ефросина Грежова Кле како реален лик чија судбина е особено инспиративна и со оглед на таа инспиративност нашла свое место во есеистичко-документарната проза *Егејци* на Кица Колбе.

Дина Аспрова, главниот лик од романот *Снегот во Казабланка* е млада, добро образована ќерка на бегалци, етнички Македонци, кои по Граѓанската војна во Грција се прогонети. Тие по вторпат се принудени да мигрираат, овојпат во Канада. Бегството и прогонството стануваат дел од биографијата на Дина, дел од нејзиниот генетски код.



„(Н)аклоноста за бегство на моите родители ја перфекционира во систем на мојот живот“. (Колбе, 2008: 45) Токму затоа кај неа се создава една специфична претстава за домот и татковината. Татковината, според Елизабета Шелева, треба да генерира некои дополнителни атрибути како што се: припадност, вдоменост, духовно единство. (Шелева, 2005: 170) Што значи дека таа е многу повеќе од обична географска зададеност или од обична референца во нечија животна биографија. Кога Дина почувствува дека за неа татковината го губи тој интимен призвук, решава да ја напушти. Според неа татковината не е реален поим, туку проекција на човековите желби. Нејзиното бегство е чин на побуна кон новите и проблематични животни околности, израз на нејзината критичка свест и критичен однос кон нив:

„Дури и откако големиот ботанички стакленик за непотребни идеи, социјалистичка Југославија, се струполо, како некоја пропадната Атлантида, во ништавилото на заборавот, оставајќи зад себе долги траги на уништување, крв, геноциди и логори, идеите за нејзиниот стакленик на културата сè уште се кошмарот на нејзините етерични билки, расфрлани низ светот како парталите што пливаат на површината на водата откако бродот потонал. Јас сум еден од тие партали. Талкам низ Западот на Европа без цел и без компас“. (Колбе, 2008: 45)

Метафората на парталот најдобро го отсликува чувството на распарченост и отфрленост, отсуството на надеж дека траумата на прогонството кога и да е ќе биде залечена. Талкањето низ светот за неа станува единствена посакувана реалност откако со нејзините родители почнува да води прекуокеански семеен живот. Таа побуна кај неа е причина за нејзината деструкција, за нејзината делокализираност и со оглед на спецификите на нејзиниот егзил, на една видлива регресија затоа што во обновата на својот идентитет и во реставрацијата на поимот Дом кај неа особено е видлива топографијата на секавањата.

Кои се причините за бегството на Дина? Кои се причините за повторното бегство на нејзините родители? На прв поглед причините се сосема различни. Родителите на Дина, Дамјан и Дафина Аспрови се бегалци и нивното бегство е консеквенца од Граѓанската војна во Грција. Нивниот нов дом во социјалистичка Југославија станува повеќе дом на идеја, отколку дом во вистинска смисла на зборот. Тој дом е консеквенца од идејата на социјалистичка Југославија за непречен развој на културата, за одгледување на „црвени

орхидеи“ во ботаничкиот стакленик во кој главна идеја е идејата за братство и единство. Војната во тој стакленик кај нив ги руши сите надежи дека го пронашле својот дом. И затоа Дина вели:

„А зошто избегавме од Македонија? Според уверувањето на татко ми, според кое важи правилото, **еднаш бегалец, секогаш бегалец!**“ (Колбе, 2008: 37, курзивот е мој)

**Бегството станува животното правило и начин на живот.** Во првиот случај бегството е чин на сочувување на животот, на голата егзистенција, а во вториот тоа е стравот од поразот. Поразот на стакленикот Југославија тие го доживуваат како сопствен пораз затоа што тоа распаѓање го доживуваат како лично распаѓање. Затоа домот и татковината кај нив се зборови со, речиси, синонимно значење. Кога се губи едното, се губи и другото. Тој страв од поразот е страв од животот и поради него бегаат дури до Северниот пол. Бегаат и едни од други за да не си го прочитаат во очите сопствениот кукавичлук. Својата биографија си ја имаат заклучено во празниот стан во Скопје:

„Вистинските наши слики, фотографиите, документите, мајка ми и татко ми ги оставија во станот. Затворени се во ковчеже што го чува тетка Рада, сосетката. Под креветот. Во спалната на моите“. (Колбе, 2008: 43)

Таа биографија се сите спомени на изминатиот живот. Тој нивен чин е само повторување на она истото што го направиле нивните родители: и тие сè закопале во ковчезите и подрумите, а клучот од куќата го скриле на едно скришно место кое го знаеле само членовите на семејството. И избегале. И никогаш не се вратиле, а клучот го нашле оние од соседните села. Токму затоа за родителите на Дина, поточно за нејзината мајка, клучот станува предмет со голема вредност, во менталните претстави тој станува супститут за напуштениот дом и сè додека тој клуч е на сигурно место, сè додека постои клучот, постои и домот.

„Сите заминавме во светот со клучот во чантата. Секогаш треба да се има клуч за дома, верува мајка ми“. (Колбе, 2008: 71)

Токму во тоа Дина ја гледа генезата на сите стравови на нејзината мајка, во нејзината биографија. Нејзиниот корен сега станува празниот стан во Скопје. Во него таа ја препознаваат смислата на изминатиот живот. Тој претставува одново освоениот корен:

„Сè што имаме е тој стан! Сè ќе изгубиме. И ние ќе останеме без корен, како баба ти и дедо ти!“ (Колбе, 2008: 41)

Тие сè уште со себе ја носат и преживуваат траумата на своите родители, траумата на обездомувањето, траумата на неможоста да се вратат дома на местото, во идеалниот хронотоп на детството. Затоа празниот стан во Скопје станува потврда на нивниот идентитет. Тие живеат дури во Канада и немаат свој стан. Ниту, пак, сакаат да имаат. За нив домот е местото и времето, хронотоп кој ја потполнува семејната биографија. Затоа и чувството на паника кога сосетката Рада заминува на операција и празниот стан нема кој да го чува. Во таа нивна паника се крие нивната веќе нескриена желба Дина да се врати дома, макар и за кратко, ама да се врати:

„Оди, сине дома! И тоа најитно! Отседни во станот! На кратко! Дури да се врати тетка ти Рада од Бугарија. Ќе видиш. Убаво ќе си поминеш. Како на одмор. Дома. Ах, таа пуста дома“. (Колбе, 2008: 40)

Таа „пуста дома“ станаува нивната секојдневна опсесија и секојдневна болка. Живеат далеку, а секогаш близу до дома со горчливо сознание дека ќе умрат и ќе бидат закопани во туѓа земја, далеку од земјата на нивните предци.

Таа болка и траума со себе ја понесува и Дина. Кај неа егзилот е доброволен и таа себеси се доживува како доброволно егзилирана личност. Нејзината миграција во Европа не е резултат на некоја присила, туку е сопствен избор. Замената на татковината со некоја друга за неа не е последица на некоја колективна траума, туку таа своето заминување го доживува како своевиден ацилак, како своевидна потрага по нешто, а најчесто потрагата по себеси. Понекогаш е потребно домот да се напушти за човекот да се пронајде или просто да дојде до себеси. Дина низ своето патешествие низ светот се соочува со себеси, се гледа очи в очи со својата сушност. Всушност, смислата на бегството не е никогаш оддалечување од некого или нешто, туку редовно е бегство од себеси. Тоа е затоа што низ чинот на бегството доаѓа до израз смислата на погледот на себеси, на животот и светот. Таа метафизичка потрага по себеси како краен резултат го има сознанието дека може да се побегне од сите, но не и од себе. Затоа **можни се само преселбите, но не и бегствата**. Ацилакот на Дина е одговор на прашањето: **Која сум јас?** Затоа уште на почетокот на романот таа за себе вели:

„Јас сум совршен набљудувач на човековите животи“. (Колбе, 2008: 17)

Таа за себе уште на почетокот зема пасивна позиција во однос на животот. Таа ја прифаќа осаменоста и ја одбира слободата да го живее својот живот како да живее живот на некој друг, како надворешен набљудувач, како буден толкувач. Нејзината идентификација на почетокот не е спорна. За себе вели дека е сегашна државјанка на поранешна република од непостоечка држава. Ваквите референци од нејзината идентификација даваат призивок на виртуелност на нејзиниот живот, но и виртуелност на нејзината татковина. Татковината станува европска Казабланка која е европски производ, последното пристаниште за да се избега во белиот свет од грозотиите на сите балкански војни, крстосница на сите светски патишта, споменик на сите неуспешни европски стратегии, пристаниште без море, Казабланка на копно. Таа е секаде каде што не е стабилниот Запад. Дури и кога зборува за својот физички изглед, посебно ја нагласува својата црвена коса која не е во генетиката на македонскиот народ. Тој надворешен детаљ кај неа треба да ја нагласи нејзината позиција во односот татковина-Западна Европа, т.е. ваму-таму. Меѓутоа, врската со татковината за неа е неспорна и токму таму на Западот е послон од кога и да е. И покрај нејзиниот отпор. Во својата лична биографија таа ја препознава биографијата на својата татковина. Како татковина во мало. Таа сиегдетска врска со татковината станува нејзина основна определба:

„Ако ви ја раскажам мојата виртуелна биографија, тоа е како да сум ја раскажала митолошката биографија на мојата татковина“. (Колбе, 2008: 84)

Преку ликот на Аделина, нејзина другарка, таа самата ги реди и останатите свои атрибути:

„Аделина вели дека кај мене ја привлела токму мојата видлива одбивност кон светот. Сум ја потсетила на некој чуден аутист. Предаден на сопствената тајна одаја на душата. Без врати, ја дополнив. А со очи како прозорци. Големи, гладни за уметност“. (Колбе, 2008: 29)

Таа тајна одаја на душата е просторот на нејзиното себство, просторот во кој таа најдолго и, речиси, постојано престојува во текот на нејзиното странствување низ Западна Европа. Затоа тоа странствување, всушност, за неа претставува можност не само за реставрација на нејзиниот идентитет, туку и за реставрација на домовноста низ нејзиното доживување на домот. Некако тие две работи кај Дина: домот и идентитетот се неодвоиви еден од друг.

Домот за Дина има сосема поинакво значење од она што го има нејзината мајка. Ако за неа тој има митско и егзистенцијално значење на сведоштво за смислата на нечиј живот, за Дина тој е виртуелен. Спротивставувајќи се на настојувањата на нејзините родители да се врати дома, во Скопје, и да го чува празниот стан привремено додека да се врати сосетката, за себе вели:

„Во меѓувреме по сите години поминати овде, во срцето на Европа, јас веќе се навикнав да живеам како модерен номад. Насекаде и никаде постојано. Тие (родителите – заб. моја) страдаат поради тоа што не сум пуштала никаде корен“. (Колбе, 2008: 54)

Храпешко е вешт ракувач со ножици и поради таа неговата несекојдневна вештина тој е препорачан на Французинот Жорж како одговор на неговото барање да му претстават човек од таа средина по кој тие се препознатливи и човек на кој тие се особено горделиви. Понудата на Французинот Жорж да го направи богат, Храпешко ја прифаќа и тој ја напушта својата земја и своето место кое не е ниту град, ниту село, туку: „(Е)дно скапано предградие покрај реката Вардар.“ (Лафазановски, 2006: 5) и заминува *горе*. Така започнува странствувањето на Храпешко низ Средна Европа, потоа низ Средна Азија и неговата вечна поделеност меѓу двата спротивставени света: *горе* и *долу*. Неговата приказна, која тече низ еден постмодернистички дискурс, е **приказната на Одисеј и неговата вечна потрага по домот**. Патувајќи низ Средна Азија тој заклучува:

„Средна Европа, како и овде во Средна Азија, сè е некако на средина, односно ни вamu, ни таму.“ (Лафазановски, 2008: 118)

Тоа „ни вamu, ни таму“ е најдобра слика за неговата вечна поделеност и раздвоеност меѓу Истокот и Западот, меѓу примитивното и културното. Доаѓајќи во културниот Запад, тој со себе ги понесува своите атрибути наследени со неговото источно потекло со адреса од Балканот. Храпешко, вештиот ракувач со оружје, вандалот, копице, дете винопијче, човек со половина мозок од мечка, а половина од магаре, недоделкан камен, недоделкано дрво, успешно се справува со овие трауматични квалификативи добиени како резултат на неговото балканско потекло и сите митови кои културниот и цивилизираниот Запад ги има изградено или сè уште ги гради за Истокот. Тие наследени атрибути тој успева да ги пренасочи во креативноста на својата природа и неговото вродено чувство за уметност.

Како и Дина Аспрова, така и Храпешко е **доброволно егзилиран** лик. Иницијацијата за неговото заминување не е лична, туку е поттикната од Французинот Жорж: „(П)ознат и признат истражувач на непознатите предели на мрачна Европа; споредувач на цивилизации и култури“. (Лафазановски, 2006: 6) Поканата за заминување *горе* Храпешко ја прима со голема доза на несигурност, која раскажувачот ја посочува како доминантна особина на Храпешко. Таа негова несигурност, веројатно, потекнува од несигурноста на неговото потекло, посебно од недостатокот на презиме заедно со неговото лично име. Но, сепак, ја прифаќа поканата. Кои се причините?

„Затоа што со неговите алати и кожни футроли не можеше ниту сам да се храни, а камоли неговата поблиска околина“. (Лафазановски, 2006: 10)

Цитатот ја посочува економската природа на неговото заминување иако Лафазановски во едно свое интервју за *Дневник* посочува дека причините за заминувањето на Храпешко се од друга природа. Мотивот за неговото заминување може да се бара во неговата благодарност до Жорж кој со својата решителност успеал да го извлече од постојаните караници меѓу европските и блискоисточните владетели, караници во кои секогаш, по правило, страдаат чесните градинари како него. Мотивот се крие и во фактот дека неговата земја некогаш Римјаните ја викале *ubi leonisi* во која:

„(С)е умира, главно, во крвав бој, а не ....во мека постела“. (Лафазановски, 2006: 94)

Чинот на неговото заминување е побуна и несогласување со татковината кое е почетна диспозиција на секој егзилантски статус. Тоа за последица ја има неговата обездоменост, неговото талкање по Европа и Азија, неговото припаѓање истовремено секаде и никаде. Тој е човек распнат меѓу два света, меѓу два мита, меѓу две реалности, меѓу две жени, меѓу два деца, меѓу две *дома*. Кое е вистинското? Неговата опозитност е сугерирана уште на почетокот на романот во надворешниот опис во кој се спротивставуваат широките гради и нискиот раст. Преку ликот на Мандалина, неговата „западна“ жена, ние ги читаме основните културолошки разлики меѓу Западот и Балканот, разлики поради кои во очите на Западот Храпешко е необичен:

„Ти си обично селанчиште и балканска мечка, во тебе никогаш нема да има возвишени чувства, твојот животински инстинкт секогаш ќе те тера да го правиш тоа што го имаш во гените. Ти, Храпешко, никогаш нема да станеш културен и фин затоа што од

таму од каде што си дојден, таму во твојата џунгла никогаш немало култура, туку само инстинкти. А разум, тоа за вас е нешто измислено“ . (Лафазановски, 2006: 72)

Водејќи се од латинската изрека *Nomen est omen*, т.е. Името е знак, Елка Јачева-Улчар во самото лично име на Храпешко препознава најмалку две значења. Првото, појавното, името Храпешко има оноματοпејска позадина во аналогноста на звукот кој го испуштаат ножиците при кроењето: храп, храп, храп. Второто значење таа го пронаоѓа во *Речникот на македонските имиња* каде името Храпешко за своја варијанта го има името Крапешко изведено од зборот крап со значење на сит, кус, мал. Тоа значење на зборот крап е присутно и во името на некои реки како, на пр., Крапа, Крапица со значење на река со краток тек и со способност да понира и да се појави на друго место. Во врска со тоа таа вели: „Во оваа особина на повторно и повторно појавување можеме да си дозволиме интерпретација на една параболична врска на ваквите реки со особините на нашиот јунак, кој ту го гледаме во Македонија, ту во Франција, ту во Германија, па оттаму во Италија и најнакрај повторно во неговата земја, повторно на својот извор.“<sup>67</sup>

Според толкувањата на современата постколонијална теорија, номадот е во постојана потрага по автономна и временна зона, по место во коешто ќе ја реализира сопствената визија на светот. Тоа е најчесто свет ослободен од потребата за коренско поврзување на човекот со просторот. Во тоа Делез препозна т.н. духовен номадизам, а Хаким Беј „космополитизам без корени“. Во ваквата перцепција на доживувањето на Дина на домот кој е „секаде и никаде“ препознаваме еден **активен принцип на домовноста**, т.е. негово постојано пресоздавање и способноста на единката да го пресоздава и препознава својот дом ослободен од племенскиот мит.

„Мене татковината ми треба онака како што земјата им треба на билките да растат. Секоја земја е добра за нив, само ако има доволно ранливи состојки“. (Колбе, 2008: 46)

Станува збор за една **повеќекратна вдоменост** која, пак, од друга страна, значи негирање на домот како простор. Или како што запишува Сорин Александреску: „(Д)ома повеќе не постои или постои на повеќе места“. (според: Шелева, 2005: 186)

---

<sup>67</sup>Јачева-Улчар, Елка: *Личните имиња во романот „Храпешко“*, Зборник на трудови од меѓународниот научен симпозиум *Развојот на македонската литература*, Институт за македонска литература, Скопје, 2011, 305-310.

Животот во егзил нуди право на друг живот, на нов живот. Тоа е императивот и почетната иницијација на заминувањето. Егзилатот го прифаќа новиот живот во новиот свет, но истовремено во тој нов живот го задржува сеќавањето на стариот живот. Се случува трансфер на тој „стар“ живот во рамките на „новиот“ и тој трансфер, главно, е со различен интензитет. Така егзилантот станува личност која константно живее на границите меѓу тие два света, тој е човек распарчен на делови и мора да најде начин на помирување меѓу тие два света. Тој е исправен пред една дилема од чие разрешување во голема мера зависи начинот на кој тој ќе го продолжи својот живот понатаму. Дилемата се состои во прашањето: Дали тој околу себе треба да изгради еден невидлив ѕид кој ја изразува онаа внатрешна дијаспора на странците и тој во новиот свет да живее како набљудувач или, пак, тој нов свет да го сфати како нов почеток и траумата на прогонството да ја доживее како позитивен факт, а не како извор на несреќа? Со други зборови, туѓинците имаат две перспективи: да се изолираат од средината или да се интегрираат со неа. Тие се наоѓаат постојано во расчекор со тие два целосно спротивни стремежа. Од една страна е **изолацијата** која претставува неможност да се предадат на новиот живот поради фиксираноста за минатиот, поради грчевитото одбивање тој минат живот да им се предаде на спомените. Поради тоа тие околу себе градат невидлив ѕид на меланхолија, тага и осаменост. Од друга страна, асимилацијата, т.е. **интеграцијата**, значи целосно претопување со новата околина и паметење на минатото само како богатство на својата лична биографија. За да го постигнат тоа, туѓинците самите мораат да изберат модел на однесување и модел на прилагодување.

Пред ваквата дилема се се наоѓаат: Дина Аспрова, сегашна жителка на поранешна република од непостоечка држава; Храпешко, лозарот со здив за уметност; Ефросина Грежова Кле, оперската пејачка со биографија од Костур, Македонија. Сите тие наоѓаат начини на однесување, модели на прилагодување кон новата средина со цел да ја надминат траумата, со цел да ја европеизираат и така европеизирана полека да ја предадат на забравот. Но дали ќе успеат?

Дина ја одбира интеграцијата. Всушност, сака да се интегрира со новата околина:

„Имам несекојдневна дарба да се претопам со околината, што навистина е од полза кога се учат странски јазици“. (Колбе, 2008: 24)



Затоа си создава свој **виртуелен дом**, своја **виртуелна биографија** и свое **виртуелно потекло**. Својата виртуелна биографија таа ја обзnanува на интернет и така не само за неа, туку и за сите други тоа е единствената и официјална биографија на Дина Аспрова:

„(С)и останувам кутро вонбрачно дете на европските роднини по дух, родено во далечната европска Казабланка, во градот Јустинијана, на полуостровот Балканија“.  
(Колбе, 2008: 26)

Во таа своја виртуелна биографија таа ја проектира својата виртуелна татковина-Казабланка како место во кое на еден специфичен начин својствен само за неа Дина може да ги почувствува миризмите што припаѓаат на сите страни на светот. Тоа се миризмите кои, можеби, постојат само за неа и само во неа. Таа верува дека во нејзината Казабланка климатски е обединето сето она што на друго место е незамисливо да опстојува заедно: кривката калинкова гранка и зимзеленоста на гордиот северен бор:

„Северот и Југот, Западот и Истокот овде, можеби, само за мене не постојат како одредници на разделеност, туку на обединетост. Тие се само дел од географијата на мојот копнеж“.  
(Колбе, 2008: 87)

Преименувањето на родната земја во Казабланка, со сите придружни значења кои тоа име ги носи, на родниот град со името Јустинијана, кое во себе имплицира некаква жед за праведност, ја покажува нејзината лична, интимна бездомност, личниот, интимен расчекор меѓу местото каде што е родена и Домот. Тоа преименување, таа европеизација на името на нејзината родна земја е сигнал за нејзиниот порив за бегство и талкање, нејзиниот порив да го побара и препознава Домот, не на некој физички простор запишан како референца во нејзината биографија, туку онаму каде што ќе го почувствува неговиот дух; да го реставрира во нешто што е најблизу до нејзиното чувствување на Домот.

Токму затоа и почнува да талка по Западот. Тоа е нејзин личен избор. Во тој свет од соништата таа ги бара своите **духовни роднини**. Тие се дел од нејзината виртуелна биографија за нејзиното виртуелно потекло во замена на биолошките роднини и самите расеани по светот. Нејзината тајна одаја на душата, личниот простор на нејзиното бегство е уметноста и во големите великани на таа уметност таа ги препознава своите „роднини по дух“:

„Таму сум меѓу своите. Конечно сум кај најблиските роднини. Додуша, не по биолошкото роднинство, туку по она самоизбраното, духовното роднинство. Тоа за мене отсекогаш било исто толку значајно како и биолошкото роднинство“. (Колбе, 2008: 50)

Тие роднини ѝ ги има откриено нејзиниот татко, големиот поклоник на уметноста, посебно руската, кога се воодушевувал од интересот за читање на малата Дина, кога во неа го препознавал најуспешниот примерок на социјалистичкото воспитување, кога на памет ѝ ги интерпретирал деловите од романите на Чехов, Достоевски, Толстој, кога ѝ ги пренесувал паролите за најправедното општество:

„Тие писатели треба да ти бидат блиски како баба ти и дедо ти, ми велеше тој... (...) Тие треба да ти станат роднини. Ама, по дух! По дух, татино, по големиот дух на уметноста. Во него се роднини сите образовани луѓе на светов. Па, татино, ти имаш само една татковина, светската култура! Космополитизам! Уметност! Наука! Прогрес! Тоа се паролите на иднината!“ (Колбе, 2008: 51)

Тоа се паролите на стакленикот за непотребните идеи кои за нејзиниот татко станале своевидна религија и смисла на животот. Нејзиниот татко, и самиот бегалец и самиот човек за кој домот не престанал да биде проблематична категорија, својот вистински дом го гледа во уметноста. За него домот не е константа вредност која еднаш се освојува, туку е променлива која треба постојано и одново да се освојува.

Интеграцијата на Храпешко започнува со неговото изучување на странските јазици. Тоа се наметнува како прва неопходна работа која мора да ја направи Храпешко ако сака да стане дел од земјите низ кои почнува да патува:

„Драги мој Храпешко, најпрвин треба да ги научиш јазиците: германскиот и францускиот, а може и италијанскиот, за полесно да можеш да се интегрираш во државите низ кои ќе патуваме“. (Лафазановски, 2006: 10)

Тој за Жорж и за целиот европски Запад станува пример за тоа како воневропските субјекти се прилагодуваат на европската субјективна стварност. Врз примерот на Храпешко и неговото приспособување тој треба да ја провери и потврди својата теза дека секој субјект не може да биде приспособен и дека приспособувањето треба да започне со изучувањето на јазиците. Всушност, во таквиот модел на приспособување е присутен еден од аспектите на егзилот, а тоа е и замената на сопствениот јазик со некој друг јазик, кој

треба да го заземе местото на мајчиниот. За тезата на Жорж мошне интересен е примерот на Храпешко бидејќи и покрај неговата вештина на ракување со ножици, сепак тој потекнува од земја која во очите на Западот има проблематична историја и сите нејзини атрибути се дадени еднаш за секогаш и навиките и обичаите на луѓето суштински се разликуваат од оние на Западот. Всушност, во целиот роман **иронијата** е неизоставен стилски белег и со неа раскажувачот постојано ја потенцира Европа како доминантна култура и со статус на центар, наспроти маргиналниот статус на Истокот, а посебно териториите кои гравитираат околу Балканот.

Приспособувањето на Храпешко кон средината на почетокот е во знакот на неговата скромност, а е како резултат на неговата природна дарба за учење на јазици и на неговиот вроден инстинкт на преживување. Тоа придонесува во почетокот тој целосно да се претопи со средината и да ги прифати нејзините пишани и напишани правила. Молчешкум ги прима сите предизвици на судбината, па дури и преминувањето кај новиот газда Паскал откако Жорж ќе го продаде за 14 златника. Молчењето и понатаму е доминантен белег на неговото однесување и кога по стопувањето на снегот треба да ги покаже своите лозарски способности врз лозјата на Паскал. Тој нов свет широко ги отвора за него вратите кога во него тој открива нешто ново и за него дотогаш невидено. Ја открива уметноста на дувањето стакло. Оттогаш тој нов свет за него е прибежиштето каде што си ја лечи својата болка и тага поради носталгијата која како црв се вовлекува во неговата душа.

И покрај неговиот огромен напор да се интегрира, сепак, тој не може да ги помири двата света кои ги носи во себе: светот *горе* и светот којшто го остави *долу*. Светот горе е тој што му ги отвори новите животни патишта, таму каде што откри дека има и поинакви светови од кроењето на лозјата. Можеби доволно тој да ја почувствува вдоменоста и припадноста кон тој свет. Но тој и покрај сè останува заробен на минатото и тоа минато кај него почнува поинтензивно да се јавува и да ја преплавува неговата душа. Самиот поглед на ластарките израснати по последниот снег го потсетува на роднокрајната глетка со целиот фолклор што таа го носи со себе:

„Како да виде познати луѓе и само за себе си рече дека ете го арамијата Јусуф, ете го пијаницата Бимбо, ороспијата Маре, еве ги бабите и дедовците кои се печат на сонце“.  
(Лафазановски, 2006: 19)

Прекрасните бои на стакленцата во црквата и нивниот сјај го тераат да помисли на небото над Повардарјето бидејќи само таму ѕвездите го имаат тој сјај. Желбата за дома кај него има статус на сон или некаква екстатична состојба во која запаѓа секогаш кога му се поматува умот од силното дување во стаклото. Во тие моменти секогаш се наоѓа некаде далеку и од *горе*, но и од *долу*, но секогаш знаците во тие соништа се во знакот на неговата роднокрајна носталгија. И покрај негативните атрибути, кои се чест декор во описите за неа од страна на цивилизираниот Запад, за него таа останува идеалното место. Тоа се гледа уште во првите страници на романот кога раскажувачот нагласувајќи ја несигурноста и нерешителноста дали да замине:

„Дали да ја напушти саканата земја полна со гниди и вошки, земја во која се родил полн со болви и шуга, во замена на една друга земја, за која не знае ама баш ништо, освен дека нема потреба да се преработува грозјето оти тоа самото давало вино“. (Лафазановски, 2006: 10)

Во неговите соништа главниот актер е неговата совест којашто го обвинува за недостаток од копнеж по домот. Во нив на преден план избива неговиот потиснат, прикриен копнеж по домот, кој еруптивно ќе избие во само два збора: „Одам долу!“ Таа ерупција од емоции избива по предвестувачкиот сон во кој својот роден град го гледа целиот во урнатини. Желбата за *долу* е голема, огромна. Или ќе се врати, или ќе умре. Друга алтернатива за него нема. Мандалина се обидува да го спречи, но умниот мајстор Ото заклучува дека таквите работи не треба да се спречуваат, туку да се лекуваат. Желбата за домот така стекнува статус на болест која итно треба да се лекува. Храпешко станува заробеник на меланхолијата, тагата и осаменоста и тие ќе го вратат назад *долу*. И ќе се врати *долу*. Оттаму заминува да го пропатува Истокот и запознава нови луѓе и нови места. Го усовршува својот занает за дување стакло со источните древни техники. И во еден момент неговиот порив во потрагата по домот воскликнува: „Одам горе!“ Залудни се зборовите на најумниот од сите сограѓани кој му вели дека тоа што тој го смета за *горе* некој го смета за *долу* и затоа нема потреба никаде да отпатува, дека тој може на секое место да ги помири двата спротивставени света кои ги носи со себе и да си го пронајде својот вистински дом. Тој Дом Храпешко го има откриено:

„Ова место е премногу суво!...Не мислам на суво од вода, туку мислам на суво од мечти. Нема мечти. Премалку се мечтае, а премногу се случуваат лоши работи“. (Лафазановски, 2006: 126)

Овие зборови на Храпешко се само доказ дека Храпешко го пронаоѓа својот Дом. Во овие негови зборови се крие поривот на номадот, поривот на талкачот по Домот, земскиот, просторниот Дом да го трансформира во уметнички, креативен Дом.

Во тој цивилизиран Запад со виртуелната биографија на интернет, со сликата за својот виртуелен дом и Дина е **заробеник на минатото**. „Се хранам исклучиво се ефермни етерични мириси на сликите во спомените“. (Колбе, 2008: 21) Од него не може да се ослободи дури и кога за себе тврди дека е совршен набљудувач на човековите животи, дури и кога себеси се опишува како чуден аутист. Од сите пори на нејзиниот виртуелен живот блика една **носталгија по Домот**, по вистинскиот дом, по **миризмите** на одајата на баба Ангелина. Тоа е оној дом во кој таа ќе ги почувствува и ќе ги пронајде помалку забравените впечатоци. Тоа е првата пукнатина во нејзината убеденост дека се интегрирала со новата средина:

„Сакам да избегам од сиот европски Запад, некаде многу далеку. Особено од неговото грандиозно минато. Сакам да фатам усвет. Да исчезнам некаде. Во некоја пустелија. Без луѓе. Без книги. Без музеи. Без идеални градови. Посакувам да се најдам во скромната одаја на прабаба ми Ангелина. Сакам околу мене да има само бело варосани празни сидови. Сакам силно да мириса на македонска проста вар“. (Колбе, 2008: 27)

Нејзиниот живот се одвива зад еден невидлив сид и него го одбележуваат **меланхолијата, тагата и осаменоста**, т.е. таа невидлива дијаспора во која тече нејзиниот европски живот. Тие се манифестираат во желбата на Дина да стане мудар неписменко како нејзината баба Ангелина, да го пронајде нејзиниот рецепт за смислата и тајната на животот. Таа желба и чувството дека тоа нема да го успее ја прави осамена:

„Јас за волја на вистината, веќе одамна живеам осамено. Цели дванаесет години. Откако ја напуштив Македонија. Нема ништо поосамено од немажена, перфекционирана писателка во егзил, со виртуелна биографија од Казабланка. Таа е супстрат на творечка самотија“. (Колбе, 2008: 29)

Таа состојба ја доживува како своевидна болест која ја лечи талкајќи низ светот и барајќи лек за неа. Талка за да пронајде лек за меланхолијата и нејзиното разорно дејство и способност да ја парализира сета творечка енергија и во крајна линија сета жед за животот. Зошто Дина не сака да се врати? Зошто Дина не може да се врати? Прашањето е дали не сака или не може. Нејзиното талкање низ Западна Европа, нејзиното убедување дека ги нашла своите „роднини по дух“ живејќи во земјите од кои тие потекнуваат е само нејзино постојано бегство од домот кој го изгубила. Или никогаш не го имала. Тој нејзин дом е производ на воспитувањето кое го има стекнато во тој ботанички стакленик за одгледување црвени орхидеи.

Тоа воспитување стекнато во нејзиниот „стакленик на непотребни идеи“ е, всушност, бодилото зарииено длабоко во неа кое како верна сенка ја следи целиот живот хранејќи се со нејзината крв и нејзините сокови. Тоа е **стравот од поразот** наследен од нејзините родители. Страв дека нема да ги оствари идеите кои во нејзиното срце ги всади нејзиното социјалистичко минато и социјалистичко воспитување. Зародишот на својот страв Дина го препознава во денот кога наставничката за рака ја носи во сите училници за да ја прочита песната која самата ја составила, во еуфоријата на нејзиниот татко поради првиот нејзин успех и неговото убедување дека таа е новата Марина Цветаева и сите очекувања на средината од нејзиниот ветувачки талент. Во таа одговорност која таа ја понесува со себе, во желбата да не ги изневери очекувањата на нејзиниот татко се крие и нејзиното панично бегство од татковината, од дома и нејзиното постојано талкање по Европа. Тој страв не ѝ дозволува да се врати дома. Стравот од поразот кај неа се манифестира со **страв од Домот**, зазор од него. Домот за неа е место на неуспехот, место на поразот. Нејзиното бодило повремено станува судијата од романите на Кафка, и вели:

„(П)оразот е најголемата страмота за творецот што се враќа од Европа во својата татковина. Зарем имаш храброст да се вратиш по дванаесет години талкање без генијалното дело во куферот? Зошто се враќаш? Ти не си Одисеј?“ (Колбе, 2008: 52)

Немоќна е да му се спротивстави на неговиот студен шепот заради стравот од животот. Последица на тоа е нејзината тага, нејзината осаменост, нејзината неможност да се вкорени каде било и поради тоа таа најдобро ја почувствува разорната сила на меланхолијата. Поради тој страв од животот, таа не може да се врати во Скопје, во онаа *дома* во која упорно нејзините родители „еднаш бегалци, секогаш бегалци“ со разни

изговори ја тераат да се врати. И покрај тоа што нема никакви објективни причини кои би ја попречиле во нејзиното враќање дома, таа не може да се врати и од таа парализираност на желбата произлегува сета нејзина меланхолија, сета тага и неможност да се интегрира со средината и покрај нејзината огромна желба тоа да го стори. За да може да се врати, потребно е тој нејзин дом да се реставрира во нејзиното ментално чувствување, потребно е тој да добие посебна миризма која, секако, ќе ги чува во себе сеќавањата на миризмите на баба Ангелина, но ќе добие нов, само за неа својствен авентичен мирис.

Потрагата по тој Дом од соништата, по вистинскиот Дом за Дина и Храпешко започнува од моментот кога тие ја напуштаат татковината. Заминуваат за да се вратат. Заминуваат барајќи го својот дом во студените библиотеки и музеи кај своите духовни роднини во Европа, во работилниците на Истокот и Западот усовршувајќи ја техниката за дување стакло, продолжуваат да го бараат и го наоѓаат длабоко во својата душа откако сфаќаат дека домот не е местото, домот не е просторот, туку **Домот е способност на човекот да го создава и пресоздава во уметнички, креативен Дом**, дека тоа е **љубовта кон другиот** и пронаоѓање радост во секојдневното приближување и помирување на разликите.

Романите *Снегот во Казабланка* и *Храпешко* така стекнуваат вредност на романи на потрагата, затоа што ликовите во нив се во потрага по Домот, по неговото метафизичко, а не физичко обележје.

Приказна блиска, но и различна од нивната е приказната на Ефросина Грежова Кле. На јавноста оваа биографија ѝ ја открива Кица Колбе во својата есеистичко-документарна проза *Егејци*. Причината за тоа претставување лежи во обидот на Колбе да ги спаси од заборавот барем дел од приказните за македонската емиграција која живеела и, за жал, сè уште живее насекаде низ светот. Таа стигма на емиграцијата ја гледа токму во заборавот, во можноста никогаш никој да не се сети на тие луѓе. Во биографијата на Ефросина Грежова Кле, Колбе ја препознава биографијата на својот татко, биографијата на сите луѓе кои поради различни причини се приморани доброволно или под присила да го продолжат својот живот во некоја друга земја, или во повеќе земји. Тоа се луѓе со распарчени биографии, луѓе поделени меѓу два света, луѓе здробени на парчиња. Во ситуација на континуирана миграција не е невообичаено целината на животот на една личност да обединува делови кои денес се наоѓаат во повеќе држави. Тоа е судбина не неброен број емигранти од Балканот и од Македонија..

Таква е животната приказна на Ефросија Грежова Кле и нејзиниот брат Борис Грежов. Својата животна приказна ја започнуваат во с.Тиовлишта во близина на Костур некаде на почетокот на 20 век. Бидејќи нивниот татко учествувал во движењето за ослободување на Македонија во првата деценија од векот, семејството Грежови од Македонија мора да емигрира во Бугарија. Името на нејзиниот татко е запишано и во историските книги кои го расветлуваат Илинденскиот период од македонската историја и таа историја го има запаметено како најблизок соработник на Борис Сарафов и Христо Татарчев. Ефросина го завршува своето образование во Софија, каде што станува и оперска пејачка и има значајни успеси во оперската кариера. Со посредство на некој роднина или пријател на семејството, инаку дипломат, во 1930 година заминува во Германија со намера да ја продолжи својата започната оперска кариера. Има краткотраен ангажман во театарот и операта во градот Бреслау, денешен полски град Вроцлав. Таму судбината ја спојува со Феликс Кле, син на познатиот сликар Паул со кој набрзо стапува во брак. Тој брак му дава европска димензија на нејзиниот живот и тој живот таа понатаму го продолжува во Германија. Во големата желба да ги надмине траумите на својот распарчен живот Ефросина целосно се прилагодува на светот на семејството Кле. Нивниот свет, барем во прво време, целосно го земенува светот кој таа го имаше оставено зад себе. Пред самиот почеток на војната, таа се враќа во Софија и таму го раѓа својот син Алјоша. Името му го дава според омилениот лик од романот на Достоевски *Браќа Карамазови*. Набргу по неговото раѓање Ефросина се враќа во Германија. Посебно ја погодува веста за смртта на нејзиниот свекор Паул Кле кој, покрај сопругот, ѝ е најголемата потпора во нејзините долги и тажни денови. Сочувството од свекорот потекнува од неговата лична приказна на бегалец на кого му е одземено правото повеќе никогаш да не се врати во својата родна земја. Неговата наклоност потекнува и од „егзотичноста од непознатото“ кое таа го побудува кај него. Во текот на војната Ефросина често е изложена на навредите од властите кои нејзиниот изглед, потемната боја на кожата ги наведува на сомнение дека таа нема право на помошта на „германските мајки“. По завршувањето на војната, трајно се населува во Швајцарија каде што ѝ се придружува и нејзиниот брат Борис кој е познат филмски режисер во Бугарија, актер во периодот на немиот филм и експресионизмот во Германија. Тие двајцата во судбоносната 1948 година ја добиваат веста дека им е забрането да се вратат во Софија. Од тој момент започнува нивната бегалска голгота која трае сè до крајот на нивниот живот.



Пријателите на Ефросина, со кои таа интензивно се дружи во сите преостанати години од нејзиниот живот, најдобро го опишуваат нејзиното лично доживување на прогонството, нејзиното лично видување и болување за нејзиниот распачен живот. За сите нив самото име на Ефросина претставува своевидна болна точка. Сите настојуваат од свој агол да ги опишат причините за нејзината меланхолија, на изолација, на живот во невидлива дијаспора, на перманентното одбивање на асимилацијата. Таа по никаква цена не сака да се откаже од минатото. Станува заробеник на своето минато особено во последните години од својот живот. Нејзините спомени со текот на времето стануваат единствена нејзина реалност и тие навираат со сè поголем интензитет. Тие спомени стануваат најважен дел од нејзиниот изминат живот затоа што таа во нив го препознава својот идентитет, само со помош на нив таа може да се опише и само тие му даваат легитимитет на нејзиниот живот. Таа нејзина огромна тага произлегува од фактот дека не ѝ е дозволено да се врати таму каде што го поминала своето детство и својата младост. Одземено ѝ е легитимното право на минатото и спомените. Одземено ѝ е правото на целината на својот живот. А таа целина на животот подразбира право и слобода да се посети својата земја, независно кога и како е напуштена, а особено доколку е напуштена во војна. Нејзината состоба најдобро ја опишува познатиот германски историчар на уметноста Вернер Шмалнебах: „Иако живееше во овој свет, таа во него беше отсутна. Таа беше некаде многу далеку. Затворена во себе, меланхолична, таа како да не живееше вистински“. (цитирано според Колбе, 1999: 206)

Во својот текст *Снаата на Паул Кле* Оливера Ќорвезироска прави и една смела, но можна претпоставка. Таа во познатата слика на големиот Кле „Ad parnassum“, создадена во 1932 година, согледува на извесен начин и „присуство“ на самата Ефросина преку „обидот зад „видливото“ на сликата (куќа – ограден бескрај, вдомено парче небо, сонце и врата со неочекувана линија како загатка) да се назре невидливото (мислата, суштината, битието и најважното – присуството на Фроска Грежова)“. „Замислете си“, продолжува Ќорвезироска, „дека во создавањето на оваа позната слика учествувале и „очите“ на Фроска зад грбот на сликарскиот гениј“. <sup>68</sup>

Тој привид од живот, тој живот – неживот е суштинска одлика на луѓето, на егзилантите кои ја одбираат изолацијата како модел на однесување во новата средина.

---

<sup>68</sup>Ќорвезироска, Оливера: *Снаата на Паул Кле*, Т-мобиле, клуб 360, 2007, 17.

Тагата, меланхолијата и болката во нивниот живот е резултат на нивната решеност минатото да не го предадат на заборавот. Во приказната на Ефросина Грежова Кле, Колбе ја препознава својата животна приказна, животната приказна на своите родители и двајцата бегалци од Егејска Македонија. Оваа приказна ѝ помага на Колбе да одговори на сè уште неодговорените прашања за своето семејство, прашања за кои смета дека одговорите ќе ги најде само во рамките на него. Оваа приказна ја покажува универзалноста и идентичноста на сите бегалски приказни, но во исто време ѝ припаѓа на нејзината лична приказна во Германија. „Токму затоа, Ефросина Грежова Кле, како новостекнат роднина, како вистинско ’роднинство по избор’ ѝ припаѓа на мојата лична приказна за Германија“. (Колбе, 1999: 207)

## 9.2. Уметноста како Дом

Дина Аспрова и Храпешко се **талкачи по светот**. Тие својот дом го напуштаат како резултат на нивната побуна против надворешните околности кои смислата на нивниот живот сериозно ја ставаат под знак прашалник. Талкањето низ светот е талкање кое за своја трајна дестинација го има пронаоѓањето на домот. Домот за нив е многу повеќе од физички простор, тој за нив е местото кое физички не може да се определи со никаков реално зададен простор. Дина Аспрова ја напушта својата татковина Македонија со цел таму на Западот да ги оствари своите детски и младешки фиксациии настанати кај неа како резултат на нејзиното социјалистичко детство и социјалистичка младост.

Стакленикот Југославија, **домот** во кој беше воспитана Дина по неговиот катастрофален пораз, се трансформира во нејзината глад за уметноста. Тоа не е глад, тоа поминува во болест којашто во случајот на Дина Аспрова е неизлечива. И жед каква што познава само оној којшто со денови ја бара најблиската оаза во пустината. За Дина уметноста станува потребна еднакво насушна како и потребата од живот. Таа во неа го препознава своето тајно место, својата „тајната одаја на душата“. И таа **глад и жед за уметноста** кај неа е создадена од стакленикот од нејзиниот „претходен“ живот. Тој живот навистина стекнува статус на некаков претходен, дури и помалку нереален со оглед на нејзиното моментално сфаќање на смислата на сопствениот живот.

Од каде нејзиниот порив за уметност кој се граничи со, речиси, болна фиксација? Кој ја заразил со неизлечливата болест која не ѝ дава мир? Виновни се сите светски библиотеки кои широко ги отвориле вратите за неа, виновна е **блажената состојба на духот** во контакт со светот на уметноста, виновен е нејзиниот татко што во неа го препознал талентот кој може да ја направи втора Марина Цветаева и така во неа го запалил **пламенчето за светска култура**, за обединување на светот единствено со помош на културата. Тоа по што трага во Европа е таа светска култура, таа космополитска култура и очекува токму таа Европа да го запали пламенчето кое во Скопје само срамежливо се запалило. Затоа што таа е свесна дека:

„Втора Марина Цветаева не може да се стане во Скопје, во одајчето во егејските згради кај паркот. За тоа треба да се замине во светот, кај роднините по дух“. (Колбе, 2008: 49)

Тие виртуелни роднини по дух се сликата за светската култура која не познава никакви граници. Само преку неа човекот може да си го препознае домот, местото каде што припаѓа, чувството на блискост и сите **миризми** кои тоа чувство ги генерира.

Чекорејќи по улиците на Фиренца, во тој град-музеј, таа би требало да чувствува дека конечно го пронашла она по кое тргнала напуштајќи ја својата татковина. Тука е кај своите роднини по дух. Тука би требало да е *дома*. Во градот кој е отелотворение на уметничката визија таа очекува да биде веднаш препозната и пречекана од своите „роднини по дух“. Нејзиниот пат е поклонение во светот на тие нејзини виртуелни роднини и таа го доживува како остварување на сонот, случување на чудо и добивање на порака која може да ја слушне само таа:

„Добредојде во семејството на твоите роднини по дух, драга Дина Аспрова. На тебе чекавме долго. Каде беше до сега, што те задржа толку долго?“ (Колбе, 2008: 21)

Наместо тоа само тишина и низа на неодговорени прашања. Каде се чудата и зошто за неа тие не постојат? Дали нејзиното доаѓање е задоцнето и тие се потрошиле? Каде се нејзините духовни роднини и дали воопшто ја препознале? Прашањата очекуваат одговор, а во меѓувреме таа мора да најде начин да се избори против злодевноста, мачнината и уметноста која почнува да ја заморува. Се јавува кај неа мачнина од цивилизацијата, мачнина од премногу смисла и наеднаш посакува да живее осамено. Целата таа уметност

околу неа почнува да ја заморува затоа што таа уметност не го запалува пламенчето на уметноста во неа, туку напротив, го изгаснува и она жарче што тлее длабоко во нејзината социјалистичка главичка. Тоа ја тера длабоко да ги преиспита причините за своето талкање низ Европа. Во тоа (пре)испитување наеднаш посакува да избега некаде далеку од целиот тој цивилизиран Запад и да се најде во простата одаја на баба си Ангелина. Наеднаш посакува да заборави сè и да регресира во нејзнајко, ама мудар незнајко како баба си Ангелина. Ама таа добро знае дека сето нејзино знаење не може туку така да биде заменето со амнезија и затоа таа е во потрага по смислата на тоа знаење, по смислата на животот која така добро ја знае. Таа смисла Дина ја наоѓа откако ќе го напише својот роман.

Потрагата по роднините по дух, по светската култура кај Дина е **потрага по романот на својот живот**. Тој роман треба да биде самата таа и е проекција на нејзините најдлабоки фиксациии од минатото во кое е воспитувана дека светскиот прогрес е само уметноста. Таа ја бара таа уметност и очекува таа да и го подари почетниот импулс со кој таа ќе стане втора Марина Цветаева. Преполна со мисли и смисли, убедена е дека кога-тогаш ќе го напише тој свој голем роман. Меѓутоа, во центарот на културна Европа нејзе ѝ недостасуваат зборови да го изрази чувството кое го носи. Чувствува дека нејзините зборови се празни „како испразнети тикви“. Дека од тие зборови бегаат сите чувства кои таа сака да ги изрази. Затоа кај неа се јавува очајот на еден неостварен уметник како резултат на нејзината творечка немоќ која за неа постепено станува реалност. Никако да почне да го пишува тој голем роман. Всушност, нејзиниот комјутер ги памети сите нејзини скици, размислувања, почетоци, бришења, дилеми, но никако да го запамети големото дело. Затоа што го нема. Затоа што предолго зад тилот ѝ дише оној најстрог кафкијански судија како олицетворение на злото, на нејзиниот силно нагласен нагон на самоуништување преку постојаното бришење на сè што има напишано. Кога несигурноста и сомнежите ќе ја достигнат својата врвна точка, кога таа полека, но сигурно, сфаќа дека нема тајна формула која ќе ѝ помогне да го напише големото дело, наеднаш слуша тивка музика од клавир:

„Однекаде се наслушнува музика. Некој свири на клавир. Ерик Сати. Боже, по оваа тајна трагам! Кажи ми премилостиви Боже, каде е формулата на таа тајна? Сакам за неа да напишам роман!“ (Колбе, 2008: 35)

Тој звук ја враќа некаде, ја враќа во детството, во врелите скопски лета. И наеднаш Фиренца не ја привлекува толку и не ѝ се останува во неа исто толку како што не ѝ се одити во Скопје:

„Горе високо, долу длабоко. Ти си река? Течеш. За тебе нема ни високо ни длабоко. Никој не може да те сопре да одиш онаму каде што ти сакаш“.

А таа сака да се врати во Скопје, во потрага по оној звук, во потрага по тајната формула која се крие во нив. Само треба да го надмине стравот од домот. Во нејзината ментална свест домот е непријатното место бидејќи со себе ги носи и во себе ги чува сите неисполнети задачи. Тој е местото кој неа континуирано ја потсетува на нејзиниот пораз на неисполнет уметник. Тогаш од некаде кај неа се враќа домот во облик на миризмите по кои таа трага. Миризмата на водата на Арно ја добива бојата на миризмата на Вардар покрај егејските згради во Скопје, на куќата на тетка Милка од Велес која „виси“ над Вардар, миризми на животот во Македонија, миризмите на одајата на баба Ангелина, на нејзиниот креденец и нејзината собичка со проста македонска вар. Во тој момент ѝ станува совршено јасно дека тајната формула е само таму, ѝ станува совршено јасно дека тие миризми таа одамна ги има заборавено и совршено јасно зошто не ја допрел тајниот пламен на уметноста.

Храпешко никогаш во својата европска авантура не може да се идентификува со својата земја заради фактот што за неа никогаш никој не чул, а оние малкумината кои чуле неа ја определуваат сè уште онака како што ја нарекувале старите Римјани: *ubi leontis*. Кога треба да се натпреварува на саемот во Минхен, настапува под знамето на Швајцарија. **Пламенчето на уметноста** кај него го палат разнобојните стакленца во една црква. Тие му откриваат сосема поинакви светови и му го покажуваат сонцето кое станува врвен принцип во неговата уметност. Тие шарени стакленца му даваат поинаква смисла на неговиот живот. Храпешко нема да се двоуми кога мајсторот Ото ќе го праша:

„Дали би сакал да бидеш нешто друго, од она што си сега? Нешто поблагородно, нешто подобро, да имаш нови искуства, да пропатуваш многу земји и на крајот секогаш да имаш покрај себе воодушевувачи и воодушевувачки?“ (Лафазановски, 2006: 39)

Тоа што го облагородува животот на Храпешко и му дава поинаква смисла е уметноста. Затоа што мајсторот Ото нема намера да го учи некаков занает, туку уметност.

„А уметноста не е само дување стакло, туку идеја! Пред сè идеја! (.. ) Секој што има идеја во исто време ја спознава и енергијата. Секој што има енергија е создател“.  
(Лафазановски, 2006: 27)

Вештиот ракувач со ножици и кројач на лозја од Тиквешијата станува уметник стаклодувач. Дувањето на стаклото Храпешко го развива во своевидна уметност. Храпешко, Балканецот со половина мозок од мечка, а половина од магаре, станува уметник. Можеби нема да ја достигне славата и умешноста на Европјаните, но, секако, ќе ја надмине славата на другите луѓе кои живеат таму од каде што тој доаѓа. Неговото достигнување, на уметноста на дување стакло ѝ дава сосема нови димензии. Тој тоа го постигнува со својата различност, со својата Другост во однос на тукашните и со неа на нив им сугерира сосема поинаква перцепција на светот. Тој на нив им помага да сфатат дека светот е составен од различности и само нивното почитување и признавање може да даде некаков напредок:

„Ние започнуваме нова епоха во производството на уметничко стакло...епоха во која ќе се повикуваме на нашите традиции, но во исто време ќе ги имплементираме и туѓите сознанија. Епоха во која ќе создадеме нешто што се вика светска уметност“.  
(Лафазановски, 2006: 53)

Тоа се зборовите на мајстор Ото упатени до неговите вработени. Тој мајстор-уметник со силата на својата уметничка креација, со силата на својот инстинкт за уметност своите ставови за уметноста ги гради инспириран од самата појава и сушност на Храпешко. Тој Храпешко со сомнително потекло, сомнително однесување и сомнителни вештини станува инспирација за Ото, но и потврда за неговите ставови за уметноста:

„(У)метноста треба да биде универзална филозофија која ќе нема свој локален карактер, туку дека треба да има светски карактер, а тоа значи дека во себе треба да содржи од сè по нешто“.  
(Лафазановски, 2006: 50)

А уметникот треба да биде:

„(Н)атчовек, па да се успее во тоа, со други зборови навистина треба да се сфати светот како свој, па да се постигне уметноста да биде светска“.  
(Лафазановски, 2006: 51)

Таков натчовек тој препознава во Храпешко кој теоретски ништо не знае за уметноста, можеби и никогаш не слушнал дека постои таков збор, но ја носи со себе, ја

носи длабоко во себе. Уметничкиот багаж на Храпешко е неговиот здив кој нема локален, туку универзален карактер. Здивот никогаш не треба да се сфати како физиолошка појава, туку како религиозна, која во себе ја вклучува чистата енергија добиена со помош на источните древни техники, чистата космичка енергија.

Тој универзален здив е богатството на Храпешко. Со помош на него тој успева да го материјализира духот и да создаде врвни уметнички дела од стакло. Тука ја наоѓа својата среќа во можноста сите свои неостварени мечти да успее да ги материјализира во прекрасни стаклени предмети. Тие посебно им се допаѓаат на европските госпоѓи на кои им служат како своевиден накит. Со помош на тие украсни стакленца, тој успева да ги надмине своите трауми од својата припадност, своето потекло и сите негативни атрибути со кои е обележан уште со самото негово настапување во новиот свет. Госпоѓите прашуваат:

„Па кој е тој од каде доаѓа?“

„Тој е еден благородник од, како што вели самиот тој, земја Македонија“.

„Никогаш не сме слушнале! О! Мора да е таму навистина многу егзотично“.  
(Лафазановски, 2006: 93)

Уметноста го вивнува до височините и му ги открива за него дотогаш непознатите светови. Со помош на жешката топка тој ја фаќа Месечевата светлина, мракот на затемнувањето на сонцето, светлината на молњата во еден сад, мекоста на маглата во чаша, дури и себеси, односно својот одраз на сопственото расположение на една стаклена плоча. Таа го добива името Бескрајна плоча. Токму такво чувство ја создава уметноста кај него.

**Потрагата по романот** на Дина Аспрова е **потрага по Домот** исто како и **потрагата по уметничкото стакло** на Храпешко. Романот/стаклото за нив е, всушност, изгубениот Дом кој тие го бараат по сите европски библиотеки, музеи, низ рационалниот Запад и мистичниот Исток. Во примерот со Дина и со Храпешко ја следиме таа супституција на земскиот дом со творечкиот, уметничкиот во кој земскиот постојано се пресоздава. Тука е и тој писателот-егзилант кој постои и дејствува како еклатантен туѓинец исправен постојано пред предизвиците на животот/уметноста. Во него Шелева препознава, по пат на аналогија со странецот, „(Л)иминална фигура – по дефиниција не-припадник и, воедно, сеприпадник на едно големо, интерлитерарно заедништво, но суштински безимотник“.

(Шелева, 2005: 171) Во уметноста на создавање на чисто стакло, како што забележува Весна Мојсова-Чепишевска, го препознаваме уметничкото обликување на текстот, па така зад вештиот кројач на лозјата лесно можеме да го препознаеме „писателот растргнат меѓу домувањето и странствувањето“. Романот/Домот може да биде пронајден и ќе се пронајде откако Дина ќе се ситуира во просторот од каде што почнала нејзината траума на двоен бегалец откако ќе ги реставрира знаците од тој простор преку нејзината типографија на сеќавањата од минатото, откако ќе се помири со фактот дека таа е заробенник на тоа минато и дека тоа минато ја прогонува со слики кои никогаш не биле толку свежи. Тоа ќе го направи со ново талкање. Сега низ родниот град. Таму се обидува да даде одговор на сите неодговорени прашања. Самата си станува и испитаник и испитувач. И судија и обвинет. И целат и жртва. Романот почнува да се пишува кога таа во таа топографија на сеќавањата отвора места и за една „топографија на новото“ во кои одново ја запишува својата биографија. Но овојпат, вистинска. И не од Казабланка, туку од Македонија. Во таа нејзина биографија ќе стои: *Дина Аспрова, писател од Македонија, од градот Скопје, од Балканскиот Полуостров, ќерка на Дамјан и Дафина Аспрови бегалци од Егејска Македонија.*

Храпешко. Молчеливиот Храпешко. Сепак, се враќа *долу* кога неговиот син го тера на тоа. Се враќа со мрак во очите, со тага во срцето. Се враќа да се соочи со себеси и како вистински судија да види што добил, а што изгубил во својот живот. Каде го нашол својот вистински дом: *горе* или *долу*? На крајот од неговата приказна во тоа соочување со себеси, во манирот на постмодернистичките прекршувања на временските перспективи, пред себе се има самиот: малиот и големиот Храпешко. Големиот му порачува на малиот:

„(К)ога ќе пораснеш ќе дојде еден непознат човек и ќе те земе со него. Ќе ти нуди богатство и слава. Пари. Ќе ти нуди спас... ( ) Немој да одиш... ( ) зашто ќе добиеш многу... ( ) ... а ќе изгубиш сè... немој да одиш... не оди... никогаш... немој да одиш...“  
(Лафазановски, 2006: 152)



### 9.3. Љубовта како Дом

Како почетна премиса за разгледување на овој аспект на домот во кој тој се определува беспросторно, туку како место, ја земаме латинската поговорка која гласи дека Домот е онаму каде што е срцето. Всушност, ситуирањето на Домот според неа се определува врз основа на неговото емоционално поимање, на неговото емоционално доживување и зависи од единката и нејзиниот чувствен однос кон светот којшто ја окружува. Дина и Храпешко, вечните талкачи по Истокот и Западот, распарчените души кои својата прекината биографија се обидуваат да ја состават напуштајќи ја својата земја, на домот гледаат како нешто што материјално и физички не може да се претстави. Тие од својот дом долго време живеат одвоено како вистински туѓинци. Тие и Домот припаѓаат на одвоени географии и нивниот живот се одвива во еден константен копнеж по него без притоа тие да бидат свесни за силината на тој копнеж и болката поради одвоеноста од домот. Тие ја напуштаат татковината за да го пронајдат Домот. А неговото пронаоѓање има многу поголемо значење, отколку што на прв поглед тоа се чини затоа што тие не треба да го пронајдат некаде. Треба да го пронајдат во себеси, да го откријат скриен во некоја миризма која интимно се носи и длабоко се чувствува.

Домот којшто тие го бараат е **Домот на љубовта**. Љубовта која со својата нежна грижа згрижува, заштитува и создава чувство на припадност, на вдоменост, на сигурност. Првата сензација која ќе ја доживее Дина и ѝ го отвори патот до *дома* е **миризмата на Домот** кога стапнува во него по сите години прогонство. Таа миризма ѝ ги враќа назад сите заборавени миризми кои треба да бидат тема на нејзиниот роман кој има јасна цел – да ја открие тајната на животот:

„За што пишувате во тој роман, Дина? За миризмите на одајата на прабаба ми Ангелина. Што има во неа? Што има во миризмите, во неа? Тајната на животот! Тајната на љубовта! Тајната на верата!“ (Колбе, 2008: 296)

Животот, љубовта и верата се трите тајни кои Дина треба да ги открие во својот роман. Нив ги знаела само прабаба ѝ Ангелина. Затоа е потребна реставрација на сите сеќавања од минатото за да можат тие миризми да се вратат во менталната топографија на Дина Аспрова. Тоа се трите работи кои ја мачат Дина и трите работи кои заедно собрани можат да ја дадат сликата на Домот. Но, таа добро знае дека тие три тајни, всушност, се

собрани во една единствена – **љубовта** затоа што животот е љубов и верата е љубов. За да ги открие тајните кои ја мачат, единствено таа треба да ја открие тајната на љубовта.

Во менталната мапа на Дина љубовта е поврзана со повеќе слики запаметени од нејзиното детство и нејзината младост. Тие слики, како непрекинати кадри од некој нем филм се во секоја нејзина мисла и во секоја пора на нејзиниот копнеж за *дома*. Тоа се сликите на скопските врели лета, прошетките со нејзините родители низ Градскиот парк, прекрасната куќа од соседството која со својата различност и таинственост била предмет на детскиот копнеж, дамата од градината на таа куќа и прекрасната музика која од неа се слушала. Сите тие слики се поврзани со едно место од нејзиното сеќавање и заедно со миризмите од одајата на прабаба и Ангелина го прават регистерот на спомени на Дина, нејзината интимна архива. Талкањето низ Европа, барањето на роднините по дух, вљубеноста во уметноста не се ништо друго, туку еден нејзин постојан напор да ги врати мирисите и сликите од минатото. Заради нив таа постојано се дави во длабокото море на меланхолијата претворајќи се во совршен нуркач во минатото со чувство на осаменост претворено во животен еликсир.

Кога се враќа во Скопје да биде чуварка на празниот стан на своите родители, амбиентот е зимски. Тоа е времето на митот за столетниот снег по кој земјата под него неповратно и таинствено исчезнува. Тоа е времето кога Дина врз времето сегашно го накалемува времето минато, или времето минато врз времето сегашно. Затоа снегот кој постојано и постојано врне за неа е горешт. Тој оксиморонски состав *горешт снег* најдобро ја отсликува состојбата на нејзината душа и противречните чувства кои се раѓаат кај неа. Во таа топографија на сеќавањата постепено навлегуваат новите сензации кои на Дина и помагаат конечно да си го најде домот. Всушност, таа го пронаоѓа уште со првата средба со Давид:

„Давид е тука во моја близина! Дома сум конечно“. (Колбе, 2008: 166)

Давид е руски Евреин, емигрант. Со биографија слична на нејзината. Со душа слична на нејзината. Тој е нејзината изгубена љубов пред 17 години. Тој е нејзината причина за бегство, за талкање по Европа, тој е причината за нејзината бездомност. **Потрагата по домот за Дина е потрага по изгубената љубов.** Таа љубов таа сега случајно ја пронаоѓа и таа дава смисла на нејзиниот живот. Затоа што потрагата по Домот е и потрага по смислата на животот. Давид Розенблат, син на руски Евреи кои емигрирале во Скопје, вљубеник во

уметноста, љубовта ја бара во гигантскиот ракопис кој станал цел во неговиот живот. Тој е станарот во таинствената куќа од соништата, а таинствената госпоѓа од градината е неговата мајка. Кога конечно стапнува во неговиот дом, таа сфаќа:

„Во одајата на баба ми сум. Таа е во станот на Давид“. (Колбе, 2008: 302)

И таа е повеќе од сигура дека нема повеќе Казабланки. Дека нема повеќе ни Европи. Дека има само едно место – одајата на прабаба ѝ Ангелина и една вистина дека таа одаја е во срцето на Давид. Дека има само еден мирис – Моцарт. Ваквата синестетичка слика на доживувањето е слика на целината на пронајдениот Дом: **мириси, звуци и слики.**

Потрагата по домот на Храпешко е во склад со дуализмот кој кај него се рефлектира повеќеплански. Тој, молчеливиот Храпешко, вештиот ракувач со ножици, сопственикот на универзалниот здив со уметност во себе која не познава граници и религии, е во потрага по себспознавање и себеиндетификација на процепот меѓу „световите“, на процепот помеѓу она *долу* кое имплицира нешто познато, сакано, блиско и она *горе* кое пред него се исправа како ново, непознато, различно. Тој себспознавачки процес ги потврдува современите теории дека идентитетот не е нешто затворено, дадено однапред и непроменливо, туку како една динамична категорија која постојано е отворена за промени. Тој го прифаќа тоа *горе* настојувајќи да стане дел од него, но истовремено останува да биде дел и од она *долу*. Примерот со Храпешко може да биде еден конструктивен пример за конструктивната средба со Другиот, различниот и негово прифаќање.

Ваквата поделеност помеѓу двата света, посебно кај Храпешко, е евидентна во случајот со Храпешковата љубов која е испишана преку две меѓусебно спротивставени ознаки: Мандалина и Гулабија. Првата, Мандалина, коинцидира со она *горе*, а втората Гулабија со она *долу*:

„Ќерката на мајсторот Ото. Мандалина. Беше ни дебела ни слаба, ни висока ни ниска, ни широка ни тесна, ни немтурка ни зборлива. Со еден збор убава“. (Лафазановски, 2006: 57)

Самиот нејзин опис не одговара на ниту една крајност во изгледот и однесувањето. Таа според тоа се наоѓа некаде на средината на сите вредности кои за него се одлучувачки во проценувањето на женската убавина. Се обидува и да ѝ даде оценка на скалата на оценки од 1-5. Кога сфаќа дека таа, всушност, нема ниту една петка, задоволно констатира дека таа

би можела со него некогаш, или тој со неа, да стапи во контакт. Сродноста со неа ја препознава откако ќе сфати дека и таа како него се наоѓа на некаква „средина“. Таа со својата убавина треба да ја скроти балканската машкост на Храпешко и да ја ублажи неговата осаменост таму *горе*. Таа во неговите очи свети и затоа тој ја нарекува света Мандалина.

Така, тоа нејзино име го понесува со себе наративниот багаж на својата претходничка, новозаветната Магдалена. Неколку сцени од романот сведочат за врската на двата лика. Овде раскажувачот воспоставува една интертекстуална релација со ликот на Магдалена од Новиот Завет. Елка Јачева – Улчар, правејќи анализа на изборот на личните имиња во романот, посочува две сцени кои одат во прилог на ова тврдење. Првата, сцената на капењето на Мандалина и црвеното кадифе кое ѝ го остава Храпешко, а втората, кореспондира со стихот 9 од 16. глава на Евангелието по Марко кој гласи: „Исус кога воскресна ... ѝ се јави најнапред на Марија Магдалена од која истера седум демони“.<sup>69</sup> Тоа во романот е присутно во сцената кога Храпешко со својот чудотворен здив во кој ги собрал лековитите својства на сите треви и со него ја наполнува внатрешноста на Мандалина од каде во облик на црна топка излегуваат сите болести и тешкотии кои Мандалина ги носи во својата душа.

Иако отпрвин таа се противи дури и покажува отворен отпор кон Храпешко и неговото примитивно потекло и примитивно однесување, таа останува со него вљубувајќи се токму во неговата различност од Европскиот Запад претставен и воведен во романот преку нејзиниот лик. Чинот на приврзување во романот се случува во една безмалку поетска сцена на нејзиното капење и Храпешковиот поглед од прозорецот на нејзината бања. На заминување, тој ѝ подарува едно црвено кадифе:

„Ќ се накостреша сите невидливи влакненца по должината на ‘рбетот, зашто почувствува дека, можеби, сега, овде, во ова црвено кадифено парталче ќе има нешто, што, можеби, ќе го смени текот на историјата и нејзиниот живот, воопшто“ (Лафазановски, 2006: 73)

И тоа кадифено парталче навистина го менува текот на историјата на нејзиното семејство и традицијата на дување стакло, но го менува и текот на нејзиниот живот. Во него

---

<sup>69</sup>цитирано според: Елка Јачева-Улчар, во: *Личните имиња во романот „Храпешко“ од Ермис Лафазановски*, Скопје, 2011, 306.

таа го пронаоѓа најубавото нешто што Храпешко го направи во животот: лебедот Хамса направен од мат кобалтно стакло со златни очи и златна круна, а во неговата внатрешност виде модар океан низ кој сите бои се прелеваа во една единствена длабочина.

Втората жена на Храпешко, Гулабија, е жената со која тој го добива своето прво дете Бридан. Таа останува да го чека кога тој со туѓинецот Жорж заминува некаде *горе*.

„Кога Храпешко се појави долу носеше темни очила. Неговата жена. Таа го чекаше како што чекаат нашите жени – доживотно, иако во сите изминати години поради една многу кратка усно пренесена вест дека тој се удавил во Јадранското Море и побеле косата. Се викаше Гулабија. А како поинаку да се вика и кое име, всушност, би ѝ стоело заедно со Храпешко?“ (Лафазановски, 2006: 102)

Тоа име со себе ја носи опозицијата земја:небо. Земјата како тло за кое Храпешко останува врзан и небото како негов постојан копнеж. Меѓутоа, според Елка Јачева-Улчар, која потеклото на името го бара во машкиот пандан Гулаб, изборот на името не е само знак за опозитната присутност на земјата и небото, туку:

„Со ова име авторот како да ги споил, како да ги испреплетил како плетенка, сите атрибути коишто ги има гулабот како во македонската народна традиција, така и во христијанската.“ (Јачева-Улчар, 2011, 306)

Според народната традиција, во некои краишта на Македонија гулабот се смета за света птица, што, пак, коинцидира со светоста на нејзиното чекање на саканиот сопруг и нејзината света предаденост кон него. Во христијанската традиција гулабот е симбол на мир и обединување, но и, неретко, симбол на жртвување. Гулабија ги обединува и двете значења во романот со оглед на нејзиниот крај. Таа се жртвува за светоста на својот сопруг и како гулаб одлетува на небото.

Поделеноста на Храпешко меѓу двата света е присутно и во неговото доживување на љубовта. Бидејќи, и покрај сè, она по што трага тој во текот на целото патување низ Западот и Истокот е љубовта: кон мајката Анка, кон таткото кој не го познава, кон Мандалина и девојчето кое таа ќе му го роди, кон Гулабија и нивниот син Бридан. Лесно е да се забележи дека Храпешкое постојано распнат меѓу два дома, меѓу две домаќинства, останувајќи на тој начин **невдомен субјект** кој не може да одбере во кое од двете домаќинства трајно ќе се насели. Тој е патникот кој постојано се наоѓа помеѓу тие две домаќинства:

„(Е)дното, актуелно и во моментот достапно, а, сепак, само привремено и – другото, виртуелно, само насетено, кое сеедно ѝ припаѓа на безвременоста, се препознава како супериорно домаќинство на духот и душата, вистински ослободено од својата запустеност и осаменост“. (Шелева, 2005: 37)

Тие две домаќинства кај Храпешко постојано го менуваат статусот и постојано осцилираат меѓу реалното и виртуелното. Ова поради фактот што тој додека е со Мандалина, постојано копнее за Гулабија, а кога е со Гулабија, постојано копнее по Мандалина. Затоа прашањето дали тој може воопшто да одбере во кое од тие две домаќинства претежно ќе се насели е прашање без одговор. И дали, всушност, Храпешко е тој кој треба да го насели домот, или домот го населува и опседнува него во облик на траен и незадоволен копнеж по кој доживотно трага и по ниту една цена не може да прифати каква било замена.

За Храпешко и Дина домот останува да биде во доменот на виртуелното како константен копнеж и важен енергетски и мотивациски полнеж. За нив домот останува како недовршен проект, како проект кој нема, ниту може да има свои просторни реални координати.

## **10. ОД ДОМОТ КАКО СВЕТ ДО СВЕТОТ КАКО ДОМ**

Бездомноста претставува општа појава во 20 век. Ако внимателно погледнеме во историјата на повеќе помали или поголеми заедници, ќе се соочиме со колективни трауми кои, пред сè, се однесуваат на домот и обездомувањето, т.е. губењето на домот како резултат на изменети и конфликтни политички околности. Литературата т.е писмото, во тој случај се јавува како конзерватор на таквите историски трауми со цел зачувување од заборавот. Нејзината цел не е само нив да ги запише, туку и да ги залечи сите искуства на трајната субјективна раселеност/невдоменост и патот до пронаоѓањето на домот. Таквиот дискурс, всушност, се обидува да допре до една филозофија на (од)домувањето која е во содејство со болката на личното постоење. Современата постколонијална критика во егзилот/обездомноста препознава еден своевиден интернализиран прекор од татковината како симболичен родител упатен до својот заблуден син.

Целта на овој труд е да ги опише модалитетите низ коишто може да се оствари домовноста и домувањето. Токму затоа клучен концепт кој го третира тој е **концептот на Домот**. Тој претставува една своевидна **сигнатура на идентитетот**, еден негов идентификатор според кој единката најчесто одговара на егзистенцијалните прашања поврзани со човековиот живот и неговата смисла. Тој е настанат како резултат на потребата на човекот себеси да се доживее и како еден посебен изолиран дел од светот, но и како дел од светот. Токму затоа во концептот дом е вклучен и **Домот сфатен како физичко место** и како **место на емоции и припадност**. Тој концепт овој труд го анализира низ неговите модалитети:

**1. Обездомување,**

**2. Вдомување,**

**3. Враќање и**

**4. Светот како Дом.**

Тие модалитети во себе го вклучуваат **негативното и позитивното искуство на домот** и домувањето. Со оглед на тоа дека литературата е местото на конзервирање на сеќавањето, дека е местото во кое се запишани и се запишуваат сите колективни трауми кои во својата историја, по правило, ги има речиси секоја заедница, анализата на тие модалитети

е направена врз примери од романи кои во македонската литература претставуваат еден тематски комплекс познат под името **егејска тема**.

Една од трауматичните точки во поновата македонска историја е **егзодузот на Македонците од егејскиот дел на Македонија**, кој тогаш, а и денес припаѓа на Грција како нејзин северен дел. Нивниот егзодус настана како резултат на Граѓанската војна во Грција која се случи по завршувањето на Втората светска војна. Во услови на загрозувана егзистенција од сите аспекти, македонскиот народ под силен притисок на асимилација е принуден на бегство. Тоа бегство во тој момент има привремен карактер и неговото траење е врзано со поминувањето на војната. Но историските околности покажаа дека привремено **напуштениот дом** за Македонците **стана трајно загубен дом**. Тие никогаш повеќе не се вратија на своето родно тло, макар само во посета. Нивниот живот продолжи да тече на друго место, на место каде ги однесе судбината, место кое во нивното ментално доживување треба да стане новиот дом.

Овој труд, токму врз примерот на егзодусот на егејските Македонци, ги опишува сите **негативни модалитети на домовноста**:

1. Загубата на Домот која се случи по нивното **обездомување** како резултат на етничкото чистење и насилно протерување;
2. Проблемот со нивното **вдомување** во нова култура, прифаќањето на новата култура, но и пренесувањето на своите културни вредности и традиции во таа култура;
3. **Враќањето** на родното тло – нешто што како искуство на домувањето го имаа само поединци.

Овие негативни искуства на домот и домувањето настанаа како резултат на нивното **дисхармонично искуство со домот** кое претставува едно трајно и болно разидување меѓу просторот и човекот и неможноста тој да го препознаат како таков и да се соживеат со него. Таквото искуство се случи како резултат на променетите животни околности кои придонесоа домот во нивната ментална слика да стане туѓо место коешто до степен на непризнавање се афирмира во нивната интима и нивното интимно доживување на домот. Домот доби репресивна функција, тој стана место на зазор и одбивање.



- 1. Обездомувањето**, како еден од модалитетите на домовноста, се случи повеќеплански. Физичкото обездомување е губење и одделување од физичките белези на домот во кој централно место секако има земјата и куќата. Тоа е физичката потврда за нивната егзистенција. Одделувањето од нив има посебно место затоа што тие нив ги доживуваа како дел од себе. Нивното губење значи губење на себеси. Менталното обездомување значи губење на човековото достоинство и правото да се живее како човек. Луѓето се подложувани на најсурови репресии, мачења и понижувања со цел да се откажат од своето достоинство и од правото да се нарекуваат Македонци на тлото каде што се родиле и тие и нивните предци. Ако физичкото обездомување значи пред сè одделување од физичките белези на домот, менталното обездомување значи прекинување на сите симболички врски со домот кои се афирмираат преку сетилните претстави: мириси, бои и звуци. Тие се носат долго, тегобно и трауматично и активирани од некои надворешни дразби и секогаш ги активираат сеќавањата на минатиот живот.
- 2. Вдомувањето** е модалитет на домувањето, кој, исто така, е негативен. Егејските Македонци без нивна желба, без нивна согласност се транспортирани и населени на различни места. Почнува нивната потрага по домот кое оди преку истовремено градење на новиот дом и симболичко пресликување на стариот врз новиот дом. Дел од нив се транспортирани во Војводина, дел во другите источноевропски земји, а еден дел, кој не е мал, е населен трајно во слободниот дел на Македонија кој тогаш беше во состав на новата држава Југославија. Во услови на **пронаоѓање на новиот Дом**, тие се соочуваа со нетрпеливоста на околината која најчесто потценувачки се однесуваше кон нив. Најексплицитен пример за таквиот нивен однос беше зборот со кој тие се обележани – Егејци. Тој збор со изразито нагласено пејоративно значење стана стигмата под која тие продолжуваат да живеат, се обидуваат да живеат, но само физички. Нивниот вистински живот е минатото, спомените кои за нив стануваат бедем на нивното опстојување. Таа траума на егесјтвото денес ја живеат третата и четвртата генерација на бегалци. Сите тие на еден нов и поинаков начин отколку нивните родители, баби и дедовци, ја носат и ја болуваат таа траума која во нивните семејства генетски се пренесува од генерација на генерација.

3. **Враќањето** како трет модалитет на домовноста кој го разгледува овој труд повторно се афирмира како негативен. И покрај уверувањето на бегалците дека таа примарна дисхармонија со домот ќе биде надмината и дека тој кај нив ќе се афирмира како место на спокој и хармонија, тие во својата ментална свест и понатаму продолжуваат да го доживуваат како **празен, непознат простор** кој и понатаму кај нив создава страв и неспокојство. Всушност, сознанието до кое доаѓаат оние коишто се враќаат е дека Домот не е конкретно место, не е никаков физички простор, туку нивното доживување на Домот генерира една екстериторијалност на Домот, т.е. еден принцип на безмесност.
4. Тој принцип означува една состојба која најопшто може да се опише како состојба на непоседување на никакво место, но која не значи и исчезнување на идентитетот. Основа за овој модалитет на домовноста, кој овој труд го именува со **Светот како дом**, лежи во поимот на Хајдегер за бездомништво, кое не е никакво отпадништво, туку бездомништво кое во себе носи еден **активен принцип на домувањето** кој значи повик за живот, за изградба, потрага по смислата на животот. Тоа е оној тип на бездомништво како ситуација во која единката чувствува дека **никаде не е дома, а всушност секаде е дома**. Наеднаш домот од место станува чувство повразно со одредено време и одредени луѓе, од физичка станува ментална категорија во која се актуелизира равенката меѓу домот и личните емоции. Тоа произведува една состојба на повеќекратна вдоменост, на припадност кон повеќе култури, а не само на изворната. Овој модалитет на домовноста, за разлика од претходните, во својата основа претставува еден позитивен пример за една перспективна вдоменост, еден оптимистички поглед кон домот и домувањето. Според него, човекот како граѓанин на светот може да го реставрира својот Дом повеќепати, да го гради, пресоздава. Да го бара и да го наоѓа постојано и секој нов Дом да биде негова нова татковина. Таквото постојано создавање и пресоздавање се остварува само преку доживувања кои ги надминуваат границите на физичкото и тактилното: преку љубовта, чувството на припадност и секако преку уметноста како Дом. Затоа во овој труд овој последен модалитет се афирмира како позитивен, со оглед на тоа што сугерира едно **позитивно искуство на домувањето**.

Темите за домот и домувањето, за потрагата и пронаоѓањето на домот се теми кои отсекогаш го импресионирале човековото љубопитство. Доволно е да се потсетиме на примерите на обездомување и потрага по Домот уште од најстарите литератури за да ја сфатиме нејзината универзалност. Останува впечатокот дека со овој труд ние се обидовме да ги погледнеме модалитетите на домовноста и истите да ги препознаеме врз примери од современата македонска литература со предзнак **егејска**, но дека не донесовме некакви конечни заклучоци. Причината за тоа секако лежи во фактот дека такви заклучоци не може и не треба да има со оглед на перспективната и оптимистичка димензија на домовноста.

## КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

### А) ТЕОРИСКО-КРИТИЧКА:

#### кирилична:

1. Анастасова, Сенка: *За една теорија за поместувањето и раскажувањето во Мираж*, бр. 17, <http://mirage.com.mk/index.php/mk?catid=0&id=219>. (преземено на 23. 11. 2013)
2. Андоновски, Венко: *Структурата на македонскиот реалистичен роман*, Скопје, Детска радост, 1997.
3. Андоновски, Венко: *Постмодерни праски*, во: *Стожер*, Скопје, јули-август, бр. 23-24, 1988.
4. Бановиќ-Марковска, Ангелина: *Групен портрет*, Скопје, Магор, 2007.
5. Бановиќ-Марковска, Ангелина и Крамариќ, Златко: *Политика. Култура. Идентитет(интеркултурален дијалог)*, Скопје, Магор, 2012.
6. Бановиќ-Марковска, Ангелина: *Постколонијална теорија и критика во Македонија*, Предавање одржано во Институтот за македонска литература – Интердисциплинарни културолошки студии, Скопје, 2011.
7. Бауман, Зигмунд: *Постмодерна етика*, Скопје, Темплум, 2005.
8. Бојациева, Маја: *Фрагменти помеѓу копнежот и носталгијата: еден македонски случај*, во: *Снегот во Казабланка*, Битола, Микена, 2008.
9. Вангелов, Атанас: *Аловото веленце*, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 182, 443-451.
10. Георгиевска-Јаковлева, Лорета: *Поетика на егзилот* во: *Книжевноста и културната транзиција*, Скопје, Институт за македонска литература, 2008, 82-89.

11. Георгиевска-Јаковлева, Лорета: *Отворен круг: Поетика на романите на Ташко Георгиевски*, Скопје, Култура, 1997.
12. Георгиевска-Јаковлевска, Лорета: *Егзилот како трајна траума или егејската тема – забравена/забранета историска приказна*, во: *Спектар*, бр.58, Скопје, Институт за македонска литература, 2011.
13. Георгиевски, Христо: *Македонскиот роман 1952-2000*, Скопје, Матица Македонска 2002.
14. Дизерник, Хуго: *Кон проблемот на поимите „image“ и „mirage“ и нивното проучување во рамките на компаративната книжевност*, во: *Компаративна книжевност: хрестоматија*, Евро-Балкан Пресс, Скопје, Менора, 2007.
15. Домазетовски, Вецко: *Структурата на македонскиот роман*, Скопје, Наша книга, 1980.
16. Драјер, Ричард: *Улога стереотипа*, [http://web.fmk.edu.rs/files/blogs/2009-10/MI/Medijaska\\_kul/Ricard\\_Dajer.pdf](http://web.fmk.edu.rs/files/blogs/2009-10/MI/Medijaska_kul/Ricard_Dajer.pdf). (преземено на 22. 10. 2013)
17. Друговац, Миодраг: *Историја на македонската книжевност: XX век*, Скопје, Мисла, 1990.
18. Ѓурчинова, Анастасија: *Поимот на границата во миграциската естетика*, во: XXXIV Научна конференција на XL Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура (Зборник), Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје, 2008, 231-238.
19. Ивановиќ, Радомир: *Романите на Ташко Георгиевски*, во: *Културен живот*, Скопје, 1981, бр. 1-2.
20. Јачева-Улчар, Елка: *Личните имиња во романот „Храпешко“*, *Зборник на трудови од меѓународниот научен симпозиум „Развојот на македонската литература“*, Институт за македонска литература, Скопје, 2011, 305-310.
21. Каракасиду, Анастасија: *Полиња жито, ридишта крв*, Скопје, Магор, 2002.
22. 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.

23. Киселиновски, Стојан: *Грчката колонизација во Егејска Македонија (1913-1940)*, Институт за национална историја, Скопје, 1981.
24. Киселиновски, Стојан: *Еничките промени во егејскиот дел на Македонија*, во: Пенушлиски, Кирил: *Народната култура во Егејска Македонија*, Скопје, Мисла, 1992.
25. Кирјазовски, Ристо: *Судбинска деценија: егејскиот дел на Македонија (1940-1949)*, во: *Македонија во дваесетиот век*, Институт за национална историја, Скопје, 2003.
26. Клетников, Ефтим: *Кондензација на епското*, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982,430-434.
27. Колбе, Кица: *Егејското прашање*, Глобус, Скопје, 2008.  
(<http://www.globusmagazin.com.mk/?ItemID=FE39849EFC57B141BBC9F841900E66D9>). (преземено на 15. 11. 2014)
28. Колбе, Кица Б.: *Егејци*, Скопје, Култура, 1999.
29. Крамарик, Златко: *Идентитет, текст, нација*, Скопје, Табернакул, 2010.
30. Крамарик, Златко: *За името и за идентитетот*, Предавање одржано на Филолошкиот факултет „Блаже Конески“, Скопје  
(<http://www.blesok.com.mk/tekst.asp?lang=mac&tekst=1253>). (преземено на 10. 03. 2014)
31. Кристева, Јулија: *Токати и фуги на другоста*, Скопје, Темплум, 2005.
32. Малуф, Амин: *Погубни идентитети*, Скопје, Матица Македонска, 2001.
33. Матевски, Матеја: *Враќањата на Ташко Георгиевски*, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982,435-442.
34. Мицов-Влахов, Стефан: *Филозофскиот клуч за македонскиот идентитет*, Матица Македонска, Скопје, 2008.
35. Мојсиева-Гушева, Јасмина: *Симбиотички стратегии*, Скопје, Институт за македонска литература, 2008.
36. Мојсов, Лазар: *Македонците во Егејска Македонија: околу прашањето за македонското национално малцинство во Грција*, Скопје, Мисла, 1989.

37. Мојсова-Чепишевска, Весна: *Дали Косово и Метохија постаје имагинарна отаџбина*, во: *Свеске*, Панчево, децембар 2009, год. 19, бр. 94, 111-117.
38. Мојсова-Чепишевска, Весна: *Дијаспорен номадизам (The Nomadism of Diaspora)* во *Блесок / Shine*, Скопје: јануари-февруари 2012, 82 (<http://www.Blesok.com.mk>).
39. Мојсова-Чепишевска, Весна: *Семејната меморија низ (авто)биографската призма „Егејци“* во *Македоника* (меѓународна редакција), Скопје: г. IV, бр. 9-10, 2014, 139-148.
40. Мојсова-Чепишевска, Весна: *Универзалноста на здивот*, во *Развојот на македонската литература*, Скопје, Институт за македонска литература, 2011, 267-277.
41. Мол, Нора: *Сликите за „Другиот“*. *Имагологија и интеркултурни студии*, во: *Компаративна книжевност*, Скопје, Магор, 2006.
42. Нучера, Доменико: *Патувањата и книжевноста*, во: *Компаративна книжевност*, Скопје, Магор, 2006.
43. Њиши, Армандо: *Компаративна книжевност*, Скопје, Магор, 2006.
44. Њиши, Армандо: *Миграциите и литературата (сегашно и живо доба)* во: *Идентитети*, Скопје, 2004, бр.1.
45. Њиши, Армандо: *Постколонијализам, деколонизација и бунт*, во: *Мираж* бр.27, <http://mirage.com.mk/index.php/mk/spisanie-mirage/351-27/teoriski-diskursi/90-2013-04-23-07-29-51>. (преземено на 15. 08. 2013)
46. Павловски, Мишел: *Потрага по лулката*, во: XXXIV Научна конференција на XL Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура (Зборник), Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје, 2008, 239-246.
47. Пажо, Анри Даниел: *Опита и компаративна книжевност*, Скопје, Македонска книга, 2002.
48. Пејов, Наум: *Македонците и Граѓанската војна во Грција*, Скопје, 1968.
49. Пенушлиски, Кирил: *Народната култура во Егејска Македонија*, Скопје, Мисла, 1992.

50. Саид, Едвард В.: *Ориентализам*, Скопје, Магор, 2003.
51. Сивињ, Дарко: *Прогонството како масовно насилство и интелектуална мисија: Бедата и сјајот на принудното раселување*, во: *Спектар*, Скопје, Институт за македонска литература, 2005, бр.45-46.
52. Солев, Димитар: *Ташко Георгиевски: Ние зад насипот*, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982.
53. Спасов, Александар: *Размислување за едно можно типолошко определување на македонскиот роман*, во: *Избор*, Скопје, Македонска книга, 1986.
54. Старделов, Георги: *Двете Ацигогови прашања*, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982, 381-388.
55. Старделов, Георги: *Портрети и профили*, Скопје, Мисла, 1987.
56. Старделов, Георги: *Црно семе – или во потрага по идентитетот*, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982, 407-416.
57. 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.
58. Стојковиќ, Бранимир: *Идентитетот како детерминанта на културните права*, во: *Културен идентитет – разлика во себе*, Скопје, Темплум, 2002.
59. Субиото, Намита: *Есенцијата на егзистенцијалната мачнина на прогонетиот/искорнатиот во прозата на Ташко Георгиевски*, во: *XXXIV Научна конференција на XL Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура (Зборник)*, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје, 2008, 221-230.
60. Тресидер, Цек: *Речник на симболи*, Скопје, Три, 2001.
61. Тодорова, Марија: *Замислувајќи го Балканот*, Скопје, Магор, 2001.
62. Тодоровски, Гане: *Книга за книгите*, Скопје, Матица Македонска, 2009.
63. Ќорвезироска,Оливера: *Снаата на Паул Кле*, Скопје,Т-Мобиле, Клуб 360, 2007:17.
64. Ќулавкова, Катица: *Балкански Хронотоп*, во: *Мала книжевна теорија*, Скопје, Три, 2001.



65. Ќулавкова, Катица: *Македонската историографска метафигура*, во: *Предавања на XL Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура*, Скопје, УКИМ, 2008.
66. Угрешиќ, Дубравка: *Забрането читање*, Скопје, Сигмапрес, 2002.
67. Угрешиќ, Дубравка: *Култура на лагата*, Скопје, Сигмапрес, 2011.
68. Фуко, Мишел: *За другите простори (1967) хетеротопии*, во: *Аспекти на другоста: зборник по културологија*, Скопје, Евро Балкан прес Менора, 2007.
69. Чакраворти Спивак, Гајатри: *Постколонијална критика*, Скопје, Темплум, 2003.
70. Чаповски, Иван: *Црното небо над Егејот*, во: *Време*, Скопје: бр. 1179 од 20.9.2007.
71. Џиков, Ставре: *Прогонети*, Скопје, Студентски збор, 1989.
72. Шелева, Елизабета: *Дом/идентитет*, Скопје, Магор, 2005.
73. Шелева, Елизабета: *Ах, тие, Балканци*, во: *Културолошки есеи*, Скопје, Магор, 2000.
74. Шелева, Елизабета: *Од дијалогизмот до интертекстуалноста*, Скопје, Магор, 2000,48.
75. Шелева, Елизабета: Махмуд Дарвиш – Креативна херменевтика на прогонството, *Мираж* бр.17, <http://mirage.com.mk/index.php/mk?catid=0&id=216>. (преземено на 10. 7. 2013)

**б) латинична**

1. Baba, Homi: *Smestanje kulture*, Beograd, Beogradski krug, 2004.
2. Bahtin, Mihail: *O romanu*, Beograd, Nolit, 1989.
3. Bahtin, Mihail: *Problemi poetike Dostojevskog*, Beograd, Zepter book world, 2000.
4. Bojm, Svetlana: *Budućnost Nostalgije*, Kolo, 2003,  
<http://www.matica.hr/kolo/292/Budu%C4%87nost%20nostalgije/>. (преземено на 13.11.2014)
5. Busek, Erhard: *Otvorena kapija ka istoku*, Beograd, Clio, 2007.

6. Delez, Žil I Gatari, Feliks: Rasprava o nomadologiji,  
<https://www.google.com/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=rasprava%20o%20nomadologiji>. (преземено на 20. 07. 2014)
7. Gurguris, Stasis: *Sanjana nacija*, Beograd, Beogradski krug, 2004.
8. Hercfeld, Majkl: *Kulturna intimnost*, Beograd, Krug Commerce, 2004.
9. Lotman, Juri M., *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*, Indiana university Press, 1990.
10. Mojsova-Chepishavska, Vesna: *Family Memory: Seen through the (Auto)Biographical Prism of Aegeans in Culture / Култура (меѓународна редакција)*, Skopje: CCCS / ЦККС, Year 1, No.4, 2013, 185-193 (<http://cultcenter.net/?p=1224>).
11. Peleš, Gajo: *Poetika suvremenog jugoslovenskog romana*, Zagreb, 1966.
12. Petkovska, Nada: *Postmodernism in Macedonian Literature* во: *Postmodernism in Literature and Culture of Central and Eastern Europe*, Katowice, 1996.
13. Stardelov, Georgi: *Posleratni makedonski prozaisti*, Skopje, Kočo Racin, 1960.
14. Valdenfels, Bernhard: *Topografija stranog*, Beograd, Stylos, 2005.
15. Zanini, Pjero: *Značenja granice*, Beograd, Clio, 2002.

## **Б) БЕЛЕТРИСТИЧКА:**

1. Андреевски, Петре М.: *Небеска Тимјановна*, Скопје, Табернакул, 2007.
2. Воцис, Петрос Г.: *Македончето: патопис на една скрб: сведоштва*, Скопје, Здружение на децата бегалци од Егејска Македонија, 1999.
3. Георгиевски, Ташко: *Сидови*, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982.
4. Георгиевски, Ташко: *Црно семе* во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982.
5. Георгиевски, Ташко: *Змиски ветер*, Скопје, Македонска книга, 1969.
6. Георгиевски, Ташко: *Црвениот коњ*, во: *Земјата на Христос*, Скопје, Мисла, 1982.
7. Георгиевски, Ташко: *Време на молчење*, Скопје, Мисла, 1981.
8. Георгиевски, Ташко: *Рамна земја*, Скопје, Мисла, 1988.
9. Колбе, Кица: *Снегот во Казабланка*, Битола, Микена, 2008.
10. К'чева, Велика: *Село мое Зрново*, Скопје, Дијалог, 2006.
11. Лафазановски, Ермис: *Храпешко*, Скопје, Магор, 2006.
12. Чаповски, Иван: *Граница*, Скопје, Македонска книга, 1982.
13. Ширилов, Петар: *Плачат оние планини за мене*, Скопје, Култура, 1986.
14. Ширилов, Петар: *Црноборје*, Скопје, Мисла, 1972.