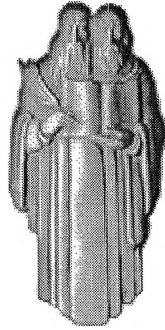


Универзитет “Свв. Кирил и Методиј”



Филозофски факултет-Скопје

Институт за класични студии

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

**Обредната симболика во Антиката и во македонската народна
традиција**

Ментор:

Проф. д-р Витомир Митевски

Кандидат:

Лидија Ковачева

Скопје, 2010

Содржина

I.	Вовед	4
II.	Толкување на календарите од Антиката до денес	12
II. 1.	Астрономска поделба на годишните циклични процеси	13
II. 1. 1.	Астрономска поделба кај древните цивилизации (Египет и Вавилон)	16
II. 1. 2.	Астрономска поделба кај Старите Грци и во македонската народна традиција	27
II. 2.	Трипартитна поделба на атичкиот календар.....	35
a.	религиозен (фестивалски) календар(<i>kata theon</i>).....	43
б.	државен календар (<i>katarhonta</i>)	46
в.	аграрен календар	48
г.	декаден месечен циклус во атичкиот календар.....	49
II. 3.	Историски развој на македонскиот календар	51
a.	антички македонски календар	51
б.	селевкински календар	58
в.	птоломејски календар	60
II. 4.	Синхронизација на традиционалните со современите календари..	66
a.	римски календар	68
б.	јулијански календар	73
в.	грегоријански календар	76
II. 5.	Календарот во македонската народна традиција	78
III.	Обредната симболика во народните празници кај Старите Грци и во македонската народна традиција	84
III. 1.	Поделба на празничните циклуси кај Старите Грци и во македонската народна традиција	89

III. 2. Летен обреден циклус во атичките и македонските народни празници.....	95
а. летен празничен циклус во атичкиот календар.....	95
б. летен празничен циклус во македонскиот народен календар.....	111
в. паралелно толкување на летниот празничен циклус во старогрчката и македонската народна традиција	117
III. 3. Есенски обреден циклус во атичките и македонските народни празници.....	123
а. есенски празничен циклус во атичкиот календар.....	123
б. есенски празничен циклус во македонскиот народен календар.....	139
в. паралелно толкување на есенскиот празничен циклус во старогрчката и македонската народна традиција.....	150
III. 4. Зимски обреден циклус во атичките и македонските народни празници.....	167
а. зимски празничен циклус во атичкиот календар.....	167
б. зимски празничен циклус во македонскиот народен календар.....	184
в. паралелно толкување на зимскиот празничен циклус во старогрчката и македонската народна традиција.....	193
IV. 5. Пролетен обреден циклус во атичките и македонските народни празници.....	200
а. пролетен празничен циклус во атичкиот календар	200
б. пролетен празничен циклус во македонскиот народен календар.....	215
в. паралелно толкување на пролетниот празничен циклус во старогрчката и македонската народна традиција	220
V. Обредната симболика на култните места и религиските практики кај Старите Грци и во македонската народна традиција.....	230
IV. 1. Симболизмот на култните места кај Старите Грци и во македонската народна традиција	233

Обредната симболика во Антиката и во македонската народна традиција

а. светии дрвја	234
б. култни камења.....	238
в. светии води.....	245
IV. 2. Симболизмот на религиозните практики кај Старите Грци и во македонската народна традиција	249
а. прочистување	249
б. леанка	257
в. принесување светии жртви-курбан	260
V. Заклучок	270
VI. Користена литература	292

I. Вовед

Старовековната историја бележи совпаѓање, сродност и одредена сличност на навиките, обичаите и ритуалите меѓу разни народи, кои и покрај различната географска положба, живееле во слични услови поради приближно паралелниот технички и интелектуален развој. Проучувањето на антиката е од енормно значење за човештвото, бидејќи: "никој нема да може да ја сфати сегашноста, доколку не стекне јасна претстава за еволуцијата на државното уредување и цивилизацијата во античкиот свет".¹ Историјата на човештвото ја презентира историјата на човечкиот развој која настанала како резултат на народната духовна култура, која денес јасно се гледа кај сите народи и нивните народни традиции.

1. Кога се говори за религијата, како производ на народната духовна култура и традиција, треба да се каже дека е стара колку и човештвото. Обележјето на народната духовна култура се изобилствата на магиско-обредни дејства кои се исползуваат во обредите и ритуалите при празнување на празниците, кои понатаму се толкуваат како народна традиција. Во сите народни култури, религиозниот култ го сочинуваат верата, симболите и обредните дејства кои меѓусебно се поврзани и создаваат една целина. Симболизмот одиграл клучна улога во креирањето на божествените претстави, кои потоа преку разни магиско-обрени дејства биле почитувани за време на празнувањата на празниците. Токму симболизмот е предмет на интерес на оваа дисертација, која обработува три заемно поврзани дела во чиј центар на случувањата е обредната симболика на религиските практики, демонстрирани за време на празнувањата на народните религиските празници, во текот на годишниот календарски циклус. Но сепак, не може да се говори за годишните обичаи, а да не се спомне на кој празник се практикувале и во кој месец се празнувале.

¹ Ростовцев, М. (1974) 29.

Првиот дел од овој труд, *Толкување на календарите од Антиката до денес*, е поврзан со генеалогичките аспекти на календарите преку астрономскиот преглед кој ја укажува дистинкцијата на цикличните појави на Сонцето и Месечината како основа за сметање на времето; различните калкулации при пресметување на час, ден, недела, месец и година; започнувањето на годината, пресметувањето на престапните години и др., како основни принципи при толкувањето на календарите, не само од технички аспект, туку и како социјална интеракција во јавниот живот. Дијагоналниот пресек на античките календари дава можност за увид во различните пресметувања на временскиот тек и претставува важна референтна точка за меѓучовечките односи, со кои една цивилизација се разликува од друга. Календарот е значаен за социјалната историја, не само како техничко орудие кај историчарите и епиграфите, туку и како концептуализација на димензиите на времето, преку давање смисла на важните факти во искуството на човечкиот живот.

Вториот дел од оваа дисертација ги третира паралелните толкувања на *Обредната симболика во народните празници кај Сиритејците Грци и во македонската народна традиција*. Иако од хронолошки и обреден аспект се забележува одредена дистинкција, како во времето на празнување, така и во демонстрирањето на обредните практики, сепак во обете традиции се забележува изедначувањето на перцепирањето на овие денови како свети, наменети за чествување на одредени божества. Сакралните значења на религиозните празници празнувани на колективно ниво во заедницата, во себе содржат одредена социјална димензија, при што заедницата преку самиот чин на празнување, ја докажува кохезијата на групата и нивната претстава за заедништво кон толкувањето и почитувањето на божествените сили.

Интенцијата во трети дел, *Обредната симболика на културните места и религиозните практики кај Сиритејците Грци и во македонската народна традиција* е симболичкото восприемање на соодветно адаптираните места во природата, толкувани како култни места, наменети за исползување на сакралните потреби на човекот коишто одиграле важна улога при

оформувањето на религиските практики, практикувани за време на народните празници. Религиските практики демонстрирани на културните места претставуваат алтернативни техники за делување врз непредвидливите елементи на човечкото искуство, како и за контрола на надворешниот свет. Значењето на религиската пракса не лежи во самиот чин на демонстрирање, туку во она што е ритуалот и што всушност тој претставува. При демонстрирањето на ритуалните практики, кај секој учесник се забележува интелектуално дејство кое е обоено со емоции, без разлика на степенот на културата или менталната средина. При толкувањето на симболизмот на ритуалната пракса, многу е важен односот кон причината и последицата. Ритуалната пракса без разлика колку и да изгледа апсурдна и наивна, доколку се сфати нејзината симболичка смисла, станува рационална и разбирлива.

За да се сфати обредната симболика на разните ритуални практики демонстрирани во одредени празници, празнувани во точно определени месеци во годишниот календарски циклус, од големо значење е прегледот на религиозната определеност и територијалната распределеност на земјите на Балканскиот Полуостров.

2. Народната духовна култура, како обележје на народните традиции, бележи синкретизам на религиите на Балканот. На балканските простори се јавува во раната земјоделска епоха, некаде на почетокот на VII милениум пр.н.е. Трагите на религијата се губат во Праисторијата и благодарение на археологијата повторно се појавуваат во Доцното Бронзено доба, преку развиена бронзенодопска цивилизација (критско-микенска), која што е наследена од античката грчка цивилизација.² Според историските прегледи, Класичниот период на почвата на Стара Грција се јавува од V в.пр.н.е. до средината на IV в.пр.н.е. Во тој период долгите конфликти меѓу Атина и Спарта кулминирале со Пелопонеските војни, кои всушност довеле до пад на Класичниот период во Стара Грција.³ Класичниот период го наследува Покласичниот, кој започнува во втората половина на IV в.пр.н.е. преку

² Чаусидис, Н. (1996) 251-253.

³ Борза, Н. Ј. (2004) 165-179.

доминација на античката Македонска држава и на територијата на Стара Грција. Покласичниот период, со античката Македонска држава која што поседувала силен космополитски дух, придонел Балканот да биде преплавен од ориентални култови.⁴ Со експанзија на Римјаните на Балканскиот Полуостров во II в.пр.н.е., доаѓа до освојување на териториите на Македонија и Стара Грција кои стануваат дел од Римската Империја. Повеќевековното опстојување на Византија, доведува до губење на изворната балканска култура и на старобалканскиот елемент. Христијанската религија, која прокламирала и спроведувала забрана на сите други религии во границите на Римската Империја, на запад и на исток, го задава решителниот удар на архаичната паганска традиција.⁵ Со доселувањето на Јужните Словени на Балканскиот Полуостров од VII век, дошло до поврзување на словенската култура со византиската култура и старогрчката форма на езотерично христијанство.⁶ Од овие причини, словенската култура е главно изградена врз темелите на византиската култура во која длабоко е втиснат христијанскиот печат.⁷ Синкретизмот на религиите на балканските простори придонесува македонската народна духовна култура и традиција да се јавуваат како симбиоза на древните словенски култови и митови, т.е. на словенската вера и на христијанската религија.

3. Историските прегледи главно се темелат на археолошките податоци. Постојат многу малку пишани документи за микенската цивилизација. Документираниите податоци за откривањето на микенската религија се сведуваат на археолошките откритија од глинениите таблички и натписи со слоговно, линеарно Б писмо. Иако ова писмо служело само за водење на администрацијата, сепак на натписите на вазите се откриени религиозни мотиви од животот на Микенците.⁸ Според К. W. Pritchett, целосен топографски приказ за Спарта дал Павсаниј, преку комплетен опис на

⁴ Чаусидис, Н. (1996) 253.

⁵ Чаусидис, Н. (1996) 253-254.

⁶ Norbert, V. R. (1996) 166-167.

⁷ Илиевски, Хр. П. (1996) 11.

⁸ Čedvik, Dž. (1980) 33-46.

главниот пат од Спарта до Аркадија, нарекувајќи го *λεωφόρος* (*leoforos*),⁹ кој воедно бил и главниот пат по кој се движела спартанската војска, за кој сведочат Херодот (9.11), Плутарх (*Arist.* 10), Тукидид (5.64), Ксенофон (*Hell.* 6.5.10), Полибиј (2.46), Ливиј (38.34) и др. За разлика од скудните извори за микенскиот и спартанскиот свет, Атина се поврзува со имињата на Хомер, Хесиод, Херодот, Тукидид, Плутарх, потоа Сократ, Платон, Аристотел итн.

Најстарите податоци за Македонија ги даде Хомер во *Илијада*,¹⁰ потоа Тукидид, Страбон и Плиниј, иако тие не ја спомнале експлицитно под тоа име, бидејќи Македонија во тоа време немала единствена држава.¹¹ За најстар пишан извор за Македонија се смета загубеното дело *Μακεδονικά* (*Македоника*) од Теаген (*Θεαγένης*), за кое постои мнение дека во него била обработувана историјата на Македонија, од најстариот период, сè до IV в.пр.н.е.¹² За најискористени пишани топографски извори за Македонија се сметаат: Полибиј, Ливиј, Страбон, Плиниј, Птоlemeј,¹³ Хиеракле, Прокопиј и Стефан Византиски, кои дале делумен или целосен географски опис на Македонија.¹⁴

4. Во однос на територијалната распределба на античките држави, иако историските извори се многу скудни и не ретко се прецизни, а политичките граници се карактеризираат како нестаблини, сепак постоел одреден облик на територијално разграничување. Несомнено е дека фокусот на вниманието во античкиот свет бил насочен кон Атина како центар на културниот развој, уметност и демократијата, лоцирана на најсеверниот дел на Балканскиот Полуостров во областа Атика,¹⁵ посведочена кај Херодот.¹⁶ На јужниот дел на западното крајбрежје на Пелопонескиот Полуостров се простирала

⁹ Поопширно за пишаните топографски извори на Спарта види кај Pritchett, K. W. (1982) *Studies in Ancient Greek topography*, 1.

¹⁰ *Илијада*, II-848,849, XIV-226, XVI-288 и XXI-141.

¹¹ Проева, Н. (1997) 35.

¹² Папазоглу, Ф. (1957) 15.

¹³ Ф. Папазоглу бележи дека доколку кај Птоlemeј се сретне име на некое населено место, тогаш тоа со сигурност постоело. Папазоглу, Ф. (1957) 23-25.

¹⁴ Поопширно за пишаните топографски извори на Македонија види кај Папазоглу, Ф. (1957) *Македонски градови у римско доба*, 15-28

¹⁵ Ростовцев, М. (1974) 40.

¹⁶ *Херодотова историја*, I, 56, превод Чадиковска, Д. (1998) 28.

Микена,¹⁷ додека јужниот дел од Пелопонез бил резервиран за Спарта и Спартанците,¹⁸ за што сведочи описот на Лакајдемонците и Спартанците даден од Херодот.¹⁹ Аргос се простирал на североисточниот дел на Пелопонез; во централниот дел на Пелопонез во Фокида е Делфи; Теба се наоѓала во Бојотија,²⁰ а Лариса во Тесалија.²¹ Средишниот дел на Балканскиот Полуостров во античко време се нарекувал Македонија,²² име забележано кај Херодот.²³ Бидејќи Македонија се протегала во централното балканско подрачје, нејзините граници често биле изложени на промени поради постојаните напади на варварските племиња.²⁴ До приближно 500 г.пр.н.е., раните фази на македонската експанзија првенствено биле насочени кон освојување на плодното земјиште, а потоа кон обезбедување на границите.²⁵

Политичкото уредување на почвата на Стара Грција било предодредено од географските и економските услови. Географските услови влијаеле на поделба на народот во мали економски целини, при што најдобриот избор биле плодните долини кои излегувале на море. Развојот на цивилизацијата долж морето, резултирала со појава на градови-полиси во кои живееле народи кои говореле ист јазик, но со различен дијалект. На почвата на Стара Грција јасно се воочуваат три дијалекти, според кои бил поделен

¹⁷ Čedvík, Dž. (1980) 73.

¹⁸ Ростовцев, М. (1974) 40.

¹⁹ "...жители на градот Спарта и на целата Лаконија, областа на Пелопонез...", *Херодотова историја*, I, 54, превод Чадиковска, Д. (1998) 28.

²⁰ Плутарх, *Фокион*, 9, 36. Согласно белешките на Н. Проева, "Бојотија (Boiotia), област во средна Хелада. Бојотските полиси биле здружени во т.н. Бојотски сојуз на чело со Теба;" превод од старогрчки јазик Саракински, В., коментари Проева, Н. (2008) 61.

²¹ Ростовцев, М. (1974) 40.

²² Проева, Н. (2004) 7.

²³ Според Херодот: "Македонците се жители на Македонија, северниот дел од Балканскиот Полуостров, северно од Тесалија. Од исток со неа се граничела Тракија, а откај запад Илирија. Ги зафаќала областите по сливот на реката Аксиј...", *Херодотова историја*, I, 54, превод Чадиковска, Д. (1998) 28.

²⁴ Поопширно за границите на Македонија види кај Петковски, Р. (2005) *Границите на провинцијата Македонија*, 67-74.

²⁵ Борза, Н. Ј. (2004) 99.

свкупниот Старогрчки свет: *ахајскиот* (еолски и аркадски) *дијалект*, *јонскиот дијалект* и *дорскиот дијалект*.²⁶

При компарирање на топографијата на Стара Грција со Македонија во Класичниот период, до израз доаѓа големиот контраст меѓу старогрчките полиси со Македонија, како типично аграрна земја која изобилувала со селско население и со силен печат на племенско уредување. За разлика од бројните старогрчки полиси, во Македонија во Класичниот период освен во приморските региони не постоеле полиси, а народот живеел во помали населени места и села оддалечени едни од други, кои останале нечепнати од силните изрази на културата кои цутеле на југот на Стара Грција.²⁷ Настанувањето на градови на почвата на Македонија се појавува во Хеленистичкиот период, кој историски гледано е периодот од 323 г.пр.н.е., поточно по смртта на Александар Македонски, сè до освојувањето на Египет од страна на Римската империја на почетокот на 1в.н.е.²⁸ Развојот на градскиот живот ја доживува својата експанзија за време на владеењето на Филип II, кој градовите ги подигал во граничните појаси со цел да му послужат како воени бази.²⁹ Со доаѓањето на Римјаните на македонската почва, доаѓа до интензивирање на урбанистичкото уредување, при што како

²⁶ Најстариот дијалект бил *ахајскиот* (еолски и аркадски) *дијалект*: *ахајско-еолскиот дијалект* бил застапен во Тесалија, која го зафаќала северниот дел на старогрчката почва (освен Атика) и во северозападниот дел на Пелопонез, додека *аркадскиот дијалект* се говорел во централните подрачја на Пелопонез и Кипар; *јонскиот дијалект* бил застапен во Атика и Евбоја, како и на островите *Имброс*, *Лемнос*, *Иос*, *Самос* и *Наксос*, и *дорскиот дијалект* се говорел на јужниот и источниот дел на Пелопонез, на Етолија и јужните острови на Егејското Море, од кои како најбогати и најголеми се издвојуваат Родос и Крит. Голем белег Дорците оставиле и во Бојотија и Тесалија. Ростовцев, М. (1974) 38-39.

²⁷ Борза, Н. Ј. (2004) 80.

²⁸ Според Битракова-Грозданова, историски гледано периодот од 323 г.пр.н.е., поточно по смртта на Александар Македонски, сè до првите навлегувања на Римската војска на територијата во Македонија од 200-197 г.пр.н.е., може да се дефинира како ран и развиен хеленизам во областа на материјалната култура и уметничкото творење. Битракова-Грозданова, В. (1996) *Хеленистички период*, Археолошка карта на Македонија, 127-134.

²⁹ Според Ф. Папазоглу, пишаните извори кои сведочат за постоењето на повеќе од стотина имиња на македонски населби, не треба да се сфатат како полиси (*poleis*) во класична смисла на зборот, туку како самоуправни општини (*civitates*). Причината е централизираната Македонска монархија, каде поимот полис се толкувал во хеленистичко-римска смисла, како самоуправна општина со муниципални органи на власт. Папазоглу, Ф. (1957) *Македонски градови у римско доба*, 37-38; 316.

поголеми градови се издвојуваат Тесалонике, Филипи, Берија, Стоби и др.³⁰ При поделбата на македонските области доаѓа до појава на синоикизам на издвојување на главен град како организиран полис, со еден или повеќе градови здружени во симплита, наречена *koinon* (κοινόν) или *ethnos* (ἔθνος).³¹ Развојот на градскиот живот на македонската почва, се должи на долговековната традиција на групирање на народот во посебни целини кои опстојувале со самостоен политички живот.

5. Главната нишка на народната духовна култура на Балканот е синкретизмот на религиите на народите кои живееле на овие простори. Богатите старогрчки и македонски традиционални култури и емпириски материјали, укажуваат на изграден систем кој го отсликува моделот на светот втемелен врз севкупната активност на луѓето, не само во областа на политичкиот живот, туку и во јазикот, религијата и обичаите, како основни индикатори за определување на етничката припадност на народите. Народните обичаи и ритуалните пракси, како неизоставен дел од религијата, се еден од индикаторите на етничкиот идентитет и се највидливиот израз на духовната и на материјалната народна култура.

Во откривањето на глобалната слика на старогрчките и македонските традиционални заедници, се пополнуваат важни сегменти коишто ја откриваат општочовечката димензија на верувањата, обичаите и религиските пракси кои човекот ги применува при празнувањата. Врз основа на описот на верувањата и обичаите се добива јасна слика за сличностите и разликите помеѓу овие две, не така различни традиции, кои од паганството се пренесени во христијанството. Нивното влијание се чувствува и денес на териториите на Грција и на Македонија.

³⁰ Папазоглу, Ф. (1957) 315.

³¹ Папазоглу, Ф. (1957) 316.

II. Толкување на календарите од Антиката до денес

Добро познатата изрека на Хераклит *panta rhei* (πάντα ῥεῖ) сè ѝмече, која што денес е навлезена во областа на општата образовност, несомнено може да се поврзе и со неповратниот тек на времето. Покрај Аристотел, тезата на Хераклит ја поддржал и Платон, толкувајќи ја како алегорија за суштествување на сите нешта, која учи дека сè одминува и дека ништо не останува непроменето.³²

Зборот *време* е сроден со староиндискиот збор *variman*, кој означува *ширина, ѝпросѝор, ѝпросѝрансѝво*.³³ Човекот од најраните почетоци на своето постоење е одреден од времето во кое егзистира и од просторот со кој е ограничен. За да може секој поединец да се прилагоди кон времето кое е во континуирано движење, тој мора да го измери; а за да може да се прилагоди кон просторот, мора да го дефинира. Системот за мерење на време и простор како физичка категорија, мора да соодветствува со дефинирањето на временските и на просторните варијабели.

Освен физичка категорија, времето претставува и културна категорија. Се јавува како резултат на културното перцепирање од страна на човекот и неговата свесност за исклучителното значење на времето за неговиот опстанок и за неговото конкретно поимање на светот. Според М. Елијаде, анализите на претставите на времето и начинот на неговото протекување доведуваат до мнение за постоење на два вида на време: циклично (кружно) и линеарно (векторно, историско) време.³⁴ Цикличното време е космичкото време, кое е повратно и се пројавува во повторувањето на нештата. Културната перцепција на цикличното време се должи на цикличното движење на Земјата околу Сонцето, во кое наизменично се

³² Митевски, В. (1997) 108-109.

³³ Francisty, J. (1982) 11.

³⁴ Елијаде, М. (1986) 88.

повторуваат еволутивни и инволутивни фази, промена на годишните времиња, како и најава на периодично враќање на истиот циклус. Наспроти цикличното (кружно) време, е линеарното (историско) време, кое е неповратно, т.е. се пројавува во низа на неповратни нешта. Најконкретната форма за осознавање на оваа категорија на време, е човечкиот живот или човечкиот век.³⁵

Сметањето (мерење) на времето е детерминирано со поимот *календар*, кој денес во потесна смисла на зборот претставува фиктивна табличка во која се наведени деновите, неделите и месеците во текот на една година.³⁶

II. 1. Астрономска поделба на годишните циклични процеси

Интерпретацијата на современиот човек на она што го набљудува на небото, е многу поразлична од онаа на древните народи. За разлика од древните народи, кои потпирајќи се на истражувањата на Птолемеј верувале дека Земјата е неподвижна и дека Сонцето, Месечината и ѕвездите кружат околу неа, денес, осврнувајќи се на истражувањата на Н. Коперник, знаеме дека Земјата се врти околу Сонцето и околу својата замислена оска.³⁷

Под *година* (лат. *annus*)³⁸ се подразбира времето за кое Земјата во своето кружно (елипсоидно) движење го заобиколува Сонцето.³⁹ Годиinata ја симболизира мерката за еден целосен цикличен процес.⁴⁰ Развојот на астрономијата како наука за небесните тела, доведува до точното пресметување на времетраењето на годините. Според астрономијата,

³⁵ Елијаде, М. (1986) 88-90.

³⁶ Dragović I. D. (2002) 1.

³⁷ Релевантните астрономски мерења датираат од XVI в. и се должат на истражувањата на Н. Коперник, кој докажал дека движењето на Земјата е во две различни насоки: прво, таа се врти околу својата замислена оска во текот на едно деноноќие (24 часа) при што се врши смената на ден и ноќ, и второ, го заобиколува Сонцето во текот на една година, при што се врши смената на годишните времиња. Richards, E. G. (1998) 17.

³⁸ *annus*, i, m. година, Sofronievski V. (2001) 44.

³⁹ Dragović I. D. (2002) 4.

⁴⁰ Шевалије, Ж., Гербран, А. (2005) 199.

годините се делат на: џројска или соларна (сончева),⁴¹ сидеричка или ѕвездена,⁴² аномалисџичка⁴³ и космичка џгодина.⁴⁴

Во однос на џројскаџа, т.е. соларнаџа (сончева) џгодина, при процесот на движење на Земјата околу Сонцето, се издвојуваат два, многу важни процеса: еквиноџиум,⁴⁵ т.е. рамнодневица и солсџиџиум,⁴⁶ т.е. џоврајна џџочка. Во текот на една година постојат две рамнодневиџи: џролејна (*vernal equinox*)⁴⁷ и есенска рамнодневица (*autumnal equinox*)⁴⁸, каде времетраењето на денот и ноќта се еднакви, т.е. траат по 12 часа.

⁴¹ Во џројскаџа или соларна (сончева) џгодина времето се пресметува со преминот на Сонцето два пати едноподруго низ замислената точка на пролетната рамнодневица или пролетниот еквиноџиум на небото. Просечното траење на тропската година варира околу 20 мин. од година во година поради движењето на земјината оска и интеракџијата со другите планети, и изнесува 365, 2421896698 дена, Richards, E. G. (1998) 389, или 365 дена, 5 часа, 48 минути и 46 секунди. Со тек на годините, доаѓа до мали промени на вредноста на траењето на земјината обиколка околу Сонцето. Dragović I. D. (2002) 5.

⁴² Во сидеричкаџа или ѕвезденаџа џгодина времето се пресметува со преминот на Сонцето два пати едноподруго низ иста точка на небесниот свод, во однос на одредена неподвижна ѕвезда. Сидеричката година просечно трае 365.25636 дена, Richards, E. G. (1998) 389, или 365 дена, 6 часа, 9 минути и 9 секунди, па поради џреџесија таа е подолга од тропската година за 20 минути и 26 секунди. Dragović, I. D. (2002) 5. Пресеџија е поместување (клатење) на оската на обртната чигра по замислена конусна површина. Dragović, I. D. (2002) 5. Пресеџија, лат. *praecessio-џреџходи*, џпредначи, *praecedo*, *cessi* *cessum*, 3. оди најпред џпред некоѓо или неџџџо, Софрониески, В. (2001) 552.

⁴³ Во аномалисџичкаџа џгодина времето се пресметува со преминот на Земјата два пати едноподруго низ џерихел, точка на орбитата која е најблиску до Сонцето, со 365.25964 дена, Richards, E. G. (1998) 390, или 365 дена, 6 часа, 13 минути и 53 секунди. Dragović I. D. (2002) 5.

⁴⁴ Космичка џгодина е потребното пресметано време во кое Сонцето прави обиколен пат околу центарот на нашата галаџија на Млечниот пат и трае 225 милиони години. Dragović, I. D. (2002) 5

⁴⁵ Еквиноџиум лат. *equinox* (*aequus*, *adi*. еднаков, рамен, исџџ), Софрониески, В. (2001) 22; (лат. *nox*, *noctis*, *f*. ноќ), Софрониески, В. (2001) 465;

⁴⁶ Солсџиџиум лат. *solstitium* (*sol*, *solis*, *m*. сонце), Софрониески, В. (2001) 663; (лат. *sisto*, *stiti*, *statum*, 3. заџира, засџанува), Софрониески, В. (2001) 662.

⁴⁷ Положбата на Сонцето во однос на Земјата на 21-ви март доведува до појава наречена џролејна рамнодневица [лат. *vernal equinox*, *vernal*, *vernus*, *adi*. џролејџен, Софрониески, В. (2001) 760], која претставува имагинарна точка во која еклиџиџикаџа, [ст.гр. *εκλειψις*-*ekleipsis* најголемиот круг на небесниот свод, кое Сонцето во текот на една година привидно го поминува, Вујаклија, М. (1975) 271], ја пресекува небесната полутопка, т.е. екваторот. Еквџџор [лат. *aequator*, *aequatio*, *onis*, *f*. изедначување, израмнување. Софрониески, В. (2001) 21], претставува линија на Земјината топка која е од двата пола подеднакво одалечена и која ја дели Земјата на јужна и северна полутопка. Вујаклија, М. (1975) 268. Во тој период кругот на осветленост на Земјата поминува низ половите, а сончевите зраџи паѓаат на обете земјини полутопки. Со пролетната рамнодневица на 21-ви март, оската на Земјата и изгревот на Сонцето се под прави агли, со што започнува астрономската пролет на северната полутопка на Земјата. Tannenbaum, В., Stillman, М. (1958) 93. На тој ден Сонцето изгрева точно на исток, а заоѓа точно на запад, појава која предизвикува денот и ноќта временски да бидат еднакви на целата земјина топка. Од овој датум, Сонцето започнува да се движи од јужната кон северната земјина полутопка, при што денот започнува да се зголемува на сметка на ноќта.

Покрај двете рамнодневици, постојат и два солстициума, *лејџен солстициум* (лат. *solstitium aestivum*)⁴⁹ наречен *долгодневица*, *лејџна солстициумска* или *лејџна ѿвбрајна ѿочка* и *зимски солстициум* (лат. *solstitium hibernum* или *brumale*)⁵⁰ наречен уште *крајкодневица*, *зимска солстициумска* или *зимска ѿвбрајна ѿочка*.

Според астрономските забележувања, временскиот циклус на заобиколување на Земјата околу Сонцето, се нарекува *ѿројска* или *соларна* (*сончева*) *ѿгодина*.⁵¹ Покрај тропската или соларна година, постои и лунарна

□

Зголемувањето на денот завршува на 22-ри јуни, поточно на летниот солстициум, кога Сонцето ја менува својата насока на движење, од екваторот кон север, со што започнува астрономското лето. Во текот на следните 6 месеци доаѓа до зголемување на температурите во северната хемисфера поради подолгиот ден и директното изложување на земјината топка на сончевите зраци. Polak, J.E. (1949) 11-12.

⁴⁸ *Есенската рамнодневица* [лат. *autumnal-autumnalis, auctumnalis, е, adi. есенска*, Софрониевски, В. (2001) 71], претставува имагинарна точка која го сече небесниот екватор и се поместува од северната кон јужната земјина полутопка. Во оваа точка Сонцето се наоѓа секоја година на 22-ри септември, кога повторно оската на Земјата и изгревот на Сонцето се под прави агли, со што започнува астрономската есен за северната полутопка на Земјата. Tannenbaum, B., Stillman, M. (1958) 93. Од овој ден Сонцето повторно се наоѓа над екваторот и започнува да се движи од северната кон јужната земјина полутопка, при што деновите се намалуваат за сметка на ноќта. Намалувањето на денот завршува на 22-ри декември, поточно на зимскиот солстициум кога Сонцето ја менува својата насока на движење од екваторот кон југ, со што започнува астрономската зима. Polak, J.E. (1949) 12. На северната хемисфера во текот на следните 6 месеци доаѓа до намалување на температурите поради значително помалиот број директни сончевите зраци на земјината топка и покусиот ден. Со селењето на Сонцето кон југ, т.е. јужната полутопка, започнува пролетта, а со селењето кон север, т.е. северната полутопка, започнува есента. Dragović, I. D. (2002) 7.

⁴⁹ *Лејџен солстициум*, [лат. *solstitium aestivum, aestivus adi. лејџен*, Софрониевски, В. (2001) 23], е времето кога положбата на Сонцето е највисоко издигната над екваторот и ја досегнува својата северна граница на небото. Вујаклија, М. (1975) 891. Во оваа положба Сонцето се наоѓа на 22-ри јуни и го бележи почетокот на астрономското лето на северната полутопка. Polak, J.E. (1949) 12. На овој датум денот е најдолг, а ноќта најкуса и потоа започнува намалувањето на денот за сметка на ноќта. Според толкувањата на древните цивилизации, Сонцето се задржува во таа положба 3 дена пред да го продолжи своето движење кон југ. Во тој период, сончевите зраци паѓаат на северната полутопка каде започнува летото, додека на јужната полутопка започнува зимата. Polak, J.E. (1949) 12.

⁵⁰ *Зимски солстициум* [лат. *solstitium hibernum* или *brumale, hibernus, adi. зимски*, Софрониевски В. (2001) 304 и лат. *brumalis, е, adi. зимски, dies brumalis најкусиот ден*. Софрониевски В. (2001) 88], е времето кога положбата на Сонцето ја достигнува својата најниска точка, наречена уште и точка на “застој”, која го бележи почетокот на астрономската зима на северната земјина полутопка. Во оваа положба Сонцето се наоѓа на 21-ви декември. Polak, J.E. (1949) 12. Верувањата на древните народи за овој ден се поистоветуваат со верувањата за 22-ри јуни. Сонцето се задржува во таа положба 3 дена, пред да го продолжи своето движење кон север. На овој датум денот е најкус, а ноќта најдолга. По “застојот”, Сонцето продолжува да се движи, т.е. да се враќа од југ кон север, со што започнува зголемување на денот за сметка на ноќта. Со положбата на Сонцето во зимскиот солстициум, на северната полутопка започнува зимата, а на јужната летото. Dragović, I. D. (2002) 12

⁵¹ Polak, J.E. (1949) 12.

година која ја сочинуваат 12 лунарни месеци, како временски единици кои содржат цел број на денови: 29, 30 или 31. Времето на движење на Месечината околу Земјата се нарекува *лунарен* т.е. *синодички месец* или *лунација*.⁵² Бидејќи на Месечината и се потребни 29 дена, 12 часа, 44 минути и 2,8 секунди да го заврши своето движење околу Земјата, времето од еден со следен месечев месец варира меѓу 29 и 30 дена,⁵³ а бидејќи во соларната година има 12 лунации, овој период се нарекува уште и *лунарна година*.⁵⁴ Во однос на пресметувањето на времето во согласност со движењето на Сонцето и промените на месечевите мени, се издвојуваат три типа на месечни календари: *лунарен*,⁵⁵ *соларен*⁵⁶ и *лунисоларен календар*.⁵⁷

Земајќи ги во предвид сите овие промени кои настануваат при процесот на движењето на Сонцето околу Земјата, неизоставен е фактот за практичната неможност на древните цивилизации за прецизно одредување на времетраењето на една година.

II. 1. 1. Астрономска поделба кај древните цивилизации (Египет и Вавилон)

Календарот како апстрактен поим за бележење на времето, бил цел на истражување на многу цивилизации од најдалечното минато. Познавањата за

⁵² Dragović, I. D. (2002) 8.

⁵³ Доколку се земат во предид овие бројки при пресметување на 12 месеци во текот на една година, тогаш годишниот збир на денови во годината би изнесувал 354 дена, што е за 11 или 12 дена помалку од деновите во тропската или сончевата (соларна) година. На пр. доколку пролетта започнува на пролетниот еквиноциум, т.е. на 21-ви март, следната година пролетта би започнала на 10-ти март, што е за 10 дена порано од пролетниот еквиноциум. Tannenbaum, B., Stillman, M. (1958) 96.

⁵⁴ Една лунарна година трае 354.3671 дена, што е за 10.8751 дена пократко од тропската, т.е. соларна (сончева) година. Richards, E. G. (1998) 390.

⁵⁵ *Лунарниот календар*, [лат. *lunaris*, е, *adi*. 1) месечен, месечев. 2) српест, Софрониевски, В. (2001) 400], се темели на циклусите на месечевите мени, при што почетокот на новата лунација, поточно броењето на денови во месецот започнува со појавата на младата Месечина, а месецот трае 29 или 30 дена наизменично. Richards, E. G. (1998) 92-93.

⁵⁶ *Соларен календар*, [лат. *sol*, *solis*, т. Сонце, Софрониевски, В. (2001) 663], е оној календар чии датуми ја индицираат положбата на Земјата во нејзината обиколка околу Сонцето. Richards, E. G. (1998) 94-95.

⁵⁷ *Лунисоларен календар*, (лат. *luna*, Месец, *sol*, Сонце) е оној календар чии датуми ги индицираат обете фази, месечевата фаза и времетраењето на соларната година. Richards, E. G. (1998) 96-97.

античките календари се лимитирани и делумни. Истражувањата се темелат на сведочењата на историографите, на остатоците од пишаните извори, натписи на пергаменти, папируси, натписи на гробници, споменици итн. Првичната потреба за појава на календарите се поврзува со религиозниот аспект. Компатибилноста на цикличните движења на небесните тела со сезонските промени, имплицира на верувањата на древните народи дека Сонцето, Месечината и планетите се придружници на боговите, па и самите богови. Поврзувајќи ја религијата со астрономијата, свештените лица го подготвувале календарот и одредувале соодветни денови за празнично принесување на жртви. Потоа, преку мноштвото појави во природата, научиле да ги протолкуваат и претскажуваат природните промени кои следат при цикличното повторување на сезоните.

Познавањето за календарите пред појавата на писмото е ограничено и скудно. За најстар календар се смета парче коскена плочка од Абри Бланшард, Дордона, кој датира од доцен палеолит, (околу 30 000 г.пр.н.е.).⁵⁸ На коскената плочка поставени се линеарно издлабени различни форми на вдлабнатинки (гребнатинки). Е. G. Richards, толкувањето на овие форми на вдлабнатинки го припишува на Александар Маршак за кого истите претставувале бележење на деновите во лунарниот циклус.⁵⁹ Вдлабнатинките се организирани во групи со различна форма и големина и се претпоставува дека не се направени едновременно. Според А. Маршак, тие се групирани во согласност со фазите на Месечината и оформуваат период од 59 дена (со интервали од 29 и 30 дена), при што една групација би можела да содржи бележено проширување на неколку лунации. А. Маршак при анализата на артефактот, дошол до претпоставка дека забележувањето започнувало со денот кога Месечината е невидлива, потоа продолжувало со секоја нова појава на Месечината, сè до денот на нејзината повторна појава која настапува по одредениот временски интервал на невидливост, со што

⁵⁸ Richards, E. G. (1998) 131.

⁵⁹ Richards, E. G. (1998) 131.

дошол до заклучок дека палеолитскиот човек на свој начин ги препознавал фазите на Месечината.⁶⁰

Сепак останува прашањето зошто палеолитскиот човек имал потреба од бележење на месечевите фази и што претставувале тие за него? Како одговори на прашањето остануваат само претпоставките дека календарот им служел како показател за одредување на пр. враќање од лов по 5, 10, 15 дена од појавата на следната нова Месечина; се користел од религиозен аспект како религиозен предмет поврзан со верувањата за покојниците и задгробниот живот; можеби бил доследно поврзан со митот каде овие верувања се слават на начин, несвојствен за денешните сфаќања; потоа како алтернација за сезонските промени и др.

За да ги сфатиме значењето и историјата на календарите, мора да научиме да ги набљудуваме појавите на небото на начин како што ги набљудувале древните народи. Од најдалечното минато, пред да се востанови годината како мерна единица, човекот бил свесен за промената на годишните времиња, исто како што бил свесен за единиците ден и ноќ, многу порано пред нивната поделба на часови, минути и секунди. За да може да се измери времето, потребна е мерка или единица на време со која ќе се споредуваат сите други временски дистанци. Покрај набљудувањето на однесувањето на небесните тела, како наједноставен начин за мерење на времето кај старите народи, било набљудувањето на смената на денот и ноќта, која непрекинато се повторувала во правилни временски интервали.

Во фокусот на вниманието била променливата положба на Сонцето од исток кон запад и неговата релативно еднаква положба во одредени делови од денот, што всушност им послужило како временска ориентација и основно средство за поделба на временскиот тек за еден ден.⁶¹ Човекот знаел дека по ноќта доаѓа ден и дека овој циклус бесконечно се повторува. Уочувајќи ги правилностите при повторувањето на изгревот и залезот на Сонцето, како и повторувањето на промените во ден и ноќ, човекот дошол до основната

⁶⁰ Richards, E. G. (1998) 130-132

⁶¹ Škiljan, M. (1975) 6.

единица за мерење на времето, кој ја нарекол ден (лат. *dies*).⁶² Денес, благодарение на Н. Коперник, на сите нам ни е познато дека смената на ден и ноќ се должи на Земјата, која во текот на 24 часа се завртува еднаш околу својата замислена оска, поминувајќи низ северниот и јужниот пол.⁶³ Според астрономијата, единицата *ден* е основниот елемент за пресметување на времето во сите календари, чиј збир чини една година.⁶⁴

Многу полесно ќе ги сфатиме однесувањата на небесните тела доколку се осврнеме на теориите на Н. Коперник, но за да го разбереме календарот и неговиот развоен тек, најдобро е да се навратиме на древната египетска хронологија. Херодот во својата втора книга, *Евџерија* бележи дека: *"Египќаниите од сите народи први ја утврдиле годината и ја поделиле на дванаесет месеци водејќи сметка за одош на годишните времиња. Тоа, велеа, го направиле набљудувајќи ги ѕвездите"*.⁶⁵ Имено, уште пред 5000 години, египетските свештеници ги набљудувале ѕвездите со цел да го предвидат излевањето на реката Нил. Во текот на долгогодишните набљудувања на небесните тела и појави кои ги запишувале на папирус, создале низа правила, со чија помош биле во состојба секоја година неколку дена однапред да го предвидат излевањето на реката Нил. Излевањето се случувало секоја година околу 19-ти јули, а го поврзувале со појавата на ѕвездата Сириус.⁶⁶ Преку долгогодишните набљудувања на појавата на ѕвездата Сириус, Египќаните го утврдиле точниот број на денови во годината - 365. Бидејќи реалното траење на годината е за 6 часа покусо од бележаната должина на годината, забележале дека излезот на ѕвездата Сириус на источниот дел од хоризонтот на небото, се поместува за еден ден во

⁶² Francisty, J. (1982) 12.

⁶³ Kunicki, V.R. (1948) 12-13.

⁶⁴ Dragović I. D. (2002) 3.

⁶⁵ Herodot, II, 4. превод Чадиковска, Д. (1998) 116.

⁶⁶ Египќаните ѕвездата Сириус ја нарекувале *Сепиет*, а Старите Грци-*Соџис*. Richards, E. G. (1998) 152. Сириус, како најсветла ѕвезда на небото, во Античкото доба на почвата на Египет и Месопотамија е користена за синхронизација на календарот со соларната година. На денот на нејзиното повторно појавување по 70 дена невидливост, Сириус за прв пат се забележува на источниот дел на небото во утринските мугри. На тој ден се појавува неколку степени над источниот хоризонт и повторно исчезнува по 15 минути, поради светлоста на небото која се јавува како резултат на изгревањето на Сонцето. Hornung, E., Krauss, R., Warburton, A. D. (2006) 395.

календарот на секоја четврта година. Според тоа, тие први пресметале дека годината има 365,25 дена и ги утврдиле датумите кои ја индицирале положбата на Земјата во нејзината обиколка околу Сонцето. Сепак, ги задржале пресметките во календарот со 365 дена, со што први ја започнале употребата на соларниот календар,⁶⁷ кој имал 12 месеци по 30 дена.⁶⁸

Херодот сведочи дека: "Египќаниите имаат дванаесет месеци по триесет дена и на секоја година и додаваат по пет дена,⁶⁹ така што им кружењето на годишните времиња им излегува ненарушено".⁷⁰ Пресметувањето на времето во соларниот календар со 365 дена го задржале сè до 7 март 365 г.пр.н.е.,⁷¹ кога од страна на Египетските свештеници е воведена интеркаларна, престапна година (лат. *intercalaris annus*)⁷² со 366 дена, која во календарот се појавувала секоја четврта година.⁷³ На секоја четврта година се додавал 13-ти престапен месец, кој започнувал со појавата на првата видливост на ѕвездата Сириус. Во египетската хронологија повторното појавување на ѕвездата Сириус било од особено значење, бидејќи се сметало дека ја одредува нулта-точката на египетскиот граѓански (цивилен) календар од 365 дена, преку првичната видливост на Сириус на првиот ден, во првиот месец.⁷⁴

Освен кај Египќаните, употребата на соларен календар е забележана и кај Вавилонците.⁷⁵ Вавилонците биле инспирирани од небесните тела и појави и ги набљудувале и запишувале своите откритија на глинени таблички (плочки). Верувале дека планетите и ѕвездите го претскажуваат нивното постоење на Земјата и за таа цел создале календар, кој меѓу другото го

⁶⁷ Francisty, J. (1982) 27-29

⁶⁸ Види табела бр. 1, *Египетски, сумерски и семитски календар*, стр. бр. 23.

⁶⁹ *Интеркаларни, престапни денови* (лат. *intercalaris dies*), Вујаклија М. (1975) 363; лат. *intercalo*, 1. *вметнувам, додавам*, *intercalaris*, е. или *intercalarius*, *adi.* *вметнат, додаден*, 355-356; лат. *dies*, е. *ден*, Софрониевки, В. (2001) 201.

⁷⁰ *Herodot*, II, 4. превод Чадијковска, Д. (1998) 116.

⁷¹ Francisty, J. (1982) 29.

⁷² Вујаклија М. (1975) 363.

⁷³ Francisty, J. (1982) 29.

⁷⁴ Hornung, E., Krauss, R., Warburton, A. D. (2006) 395.

⁷⁵ За најстара астрономска опсерваторија се смета Вавилонската кула, која била лоцирана во древниот град Вавилон во Месопотамија, која за прв пат се спомнува во 4.000 г.пр.н.е. Dragović I. D. (2002) 8.

користеле за одредување на поволни, благонаклонети денови. Бидејќи живееле на поднебје каде не постојат екстремни разлики во температурата,⁷⁶ познавале само две годишни сезони: време на садење и време на жетва, коишто траеле по шест лунарни месеци. И покрај повеќето полемики околу месецот кој го одбележувал започнувањето на годината, несомнено е дека голем број истражувачи се сложуваат дека годината им започнувала во време на жетва на јачмен, во месецот *Nisanu*, кој воедно бил и првиот месец од годината.⁷⁷

Првичниот календар кај Вавилонците се раководел според месечевите мени и содржел 12 лунарни месеци кои започнувале со првото здогледување на појавата на младата Месечина. Поради неможност за следење на случувањата во текот на една година како многу долга временска единица, Вавилонците ја поделиле годината на месеци. Месечината како светлосен објект на небото кој често го менува својот облик, отсекогаш бил предмет на интересирање меѓу народите. Во минатото, на старите народи им било многу полесно да ги следат месечевите мени и со нивна помош да го пресметуваат времето. При оформувањето на верувањата сврзани со поделните појави на Месечината, се издвојуваат три решавачки моменти: прво, нејзината менливост, растење и исчезнување; второ, нејзината исполнетост на преминот од растење и исчезнување и трето, нејзиното повторно појавување по периодот на невидливост.⁷⁸

Поради постојаното враќање на Месечината во својот почетен облик, тие интуитивно го сфатиле законот на периодична варијација.⁷⁹ Поради

⁷⁶ Месопотамија (денешен Ирак) е првата древна цивилизација која била лоцирана на плодната почва долж големите реки Тигар и Еуфрат. На север се граничела со Асирија, на исток со Персија, на југ со Арабија и на запад со Мала Азија. Richards, E. G. (1998) 145.

⁷⁷ Според E. G. Richards, почетокот на годината во семитскиот календар започнувала со месецот *Nisanu*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со крајот на месецот мај. Richards, E. G. (1998) 148.; Според J.W. Müller, почетокот на годината во семитскиот календар, исто така започнувала со месецот *Nisanu*, само што J.W. Müller започнувањето на овој месец следствено на јулијанскиот календар, го поистоветил со 1-ви април., "Nisanu 1 was usually in April", Müller, J.W. (1994) 129. Види табела бр. 1, *Египетски, сумерски и семитски календар*, стр. бр. 23.

⁷⁸ Бражиновски, Т. (2002а), 80.

⁷⁹ Месечината првично се појавува на западната страна на небото во форма на срп, веднаш по заоѓањето на Сонцето, за набргу потоа да зајде зад хоризонтот. Следната ноќ се појавува во

континуираната цикличност на Месечината, било многу полесно да се пресмета нејзиното движење од една млада Месечина до друга или пак од една полна Месечина до друга.⁸⁰ Временскиот дијапазон кој бил поврзан со изгледот на Месечината на небото во период од четири седмици по седум дена, а започнувал со појавата на младата Месечина, е наречен *месец*.⁸¹

Првичното пресметување на месеците со само 29 или 30 дена, не соодветствувало со месечевите мени, што довело до некомпатибилност при одредување на почетокот на месецот со младата Месечина, која на небото се јавувала порано или подоцна. Бидејќи било невозможно да се подели денот, при што едната половина од денот би припаднала на еден месец, а другата половина на друг, древните астрономи ги пресметувале месеците наизменично: еден месец траел 29 дена, следниот 30, потоа повторно 29 итн. во текот на целата година.⁸² Ваквото пресметување на времетраењето на месецот, довело до појава на *лунарен календар*,⁸³ со кој се служеле старите народи, а и денес е во употреба кај некои племиња во Африка и Азија.⁸⁴

□

малку поширок срп, кој во следните 7 дена се зголемува до половина од месечевата мена (месечев диск), која се нарекува *прва четвртина*. Зголемувањето трае следните 7 дена, при што целиот месечев диск станува осветлен и се нарекува *полна Месечина*. Полната Месечина се појавува непосредно по заоѓањето на Сонцето и цела ноќ го осветлува небото со бледо жолтеникава боја. Сјајот полека се намалува во следните 7 дена, што доведува до осветлување само на левата половина на Месечината, фаза која се нарекува *последна четвртина*. Осветлениот дел на Месечината продолжува да се намалува и во период од 7 дена во форма на тенок срп, исчезнува во темното небо. Следната ноќ Месечината не е видлива, небото е темно и настапува фазата на *млада Месечина*. Цикличното појавување започнува веќе следниот ден, кога повторно се појавува во форма на срп, од западната страна на небото веднаш по зајдисонцето, со што повторно започнува фазата на првата четвртина. Francisty, J. (1982) 12-15.

⁸⁰ Циклусот на движење на Месечината околу Земјата трае приближно 29 ½ дена. Dragović I. D. (2002) 8.

⁸¹ Зборот *месец* прв пат на пишани документи се јавува во XI век, како старословенски израз *Мѣсяць* кој потекнува од зборовите "мас", "маса", од кои се изведени денешните зборови "мера", "мерење", што не упатува на старословенското толкување на Месечината, како *мерка за време*. Francisty, J. (1982) 16.

⁸² Polak, J. E. (1949) 33-34.

⁸³ Лунарниот календар го бележи започнувањето на месецот преку првото здогледување на српот на младата Месечина. Овој календар не е прецизен и по одреден период се јавува грешка од еден ден. Должината на лунарниот месец варира и зависи од траењето на месечевиот циклус, обично од 29 до 30 дена наизменично и се нарекува *млада* или *полна Месечина*. Одредувањето на млада или полна Месечина се должи на испитувањето на должината на месецот, во однос на должината на денот. Francisty, J. (1982) 15-16.

⁸⁴ Francisty, J. (1982) 16.

Лунарните календари долги години се користеле паралелно со соларните,⁸⁵ што довело до нараснување на јазот меѓу следбениците на одреден тип на календар.

Табела бр.1

бр.	египетски календар	сумерски календар	семитски календар	јулијански календар
1.	<i>Thoth</i> *	<i>Barzagga</i> *	<i>Nisanu</i> *	мај/јуни
2.	<i>Paophi</i>	<i>Gusisa</i>	<i>Ayaru</i>	јуни/јули
3.	<i>Athyr</i>	<i>Sigga</i>	<i>Simanu</i>	јули/август
4.	<i>Cohiac</i>	<i>Shunumun</i>	<i>Du`uzu</i>	август/септември
5.	<i>Tybi</i>	<i>Nenegar</i>	<i>Abu</i>	септември/октомври
6.	<i>Mesir</i>	<i>Kinninni</i>	<i>Ululu</i> ††	октомври/ноември
7.	<i>Phanemoth</i>	<i>Du</i>	<i>Tashritu</i>	ноември/декември
8.	<i>Pharmouti</i>	<i>Apindua</i>	<i>Arakhsamnu</i>	декември/јануари
9.	<i>Pachons</i>	<i>Gangan</i>	<i>Kislimu</i>	јануари/февруари
10.	<i>Payni</i>	<i>Ziz</i>	<i>Tebet</i>	февруари/март
11.	<i>Epiphi</i>	<i>Abbae</i>	<i>Shabatu</i>	март/април
12.	<i>Mesori</i>	<i>Shegurku</i>	<i>Adam</i> †	април/мај

Египетски, сумерски и семитски календар⁸⁶

⁸⁵ Први кои ја напуштиле проблематиката на пресметување на лунарниот календар и се насочиле кон синхронизирање на годишниот календар според движењето на Сонцето и годишните сезони се Египќаните, кои воедно се и креатори на соларниот календар, чиј годишен збир броел 365 дена. Подоцна, овој тип на календари го прифатиле и Римјаните, при што го пресметувале времетраењето на годината од 365 дена, со еден престапен ден на секоја четврта година. Richards, E. G. (1998) 97.

⁸⁶ Свездичките го означуваат првиот месец од календарската година. Крвчето го прикажува престапниот месец, т.е. пресекот на месецот кој се повторува во секоја следна емболистичка

За аграрните заедници кои животот го живееле во согласност со цикличните сезонски промени во годината, лунарниот календар не бил во потполност прифатлив. Нивната потреба за изнаоѓање сопствено решение, резултирала со спојување на лунациите со тропската (соларна) година, што довело до појава на *лунисоларен календар*. Во лунисоларниот календар, календарските месеци одговараат на месечевите циклуси. Со цел лунарната година да соодветствува со тропската (соларна) година, каде што месеците би одговарале на “пролетни”, “летни” итн., се јавила потреба од додавање на 13-ти престапен месец,⁸⁷ што довело до востанување на 19 годишниот престапен систем од страна на Вавилонците.⁸⁸ Решението на проблемот кој настанал при одлучувањето каде да се вметне овој месец, го реализирале вавилонските локални свештеници и астрономи.⁸⁹ Бидејќи бројот 13 е непарен и неделив број и како таков ја нарушува хармонијата на парните, делливи броеви, при

□

година. Имињата на месеците на египетскиот, сумерскиот и семитскиот календар се забележани кај Richards, E. G. (1998) 154. Според E. G. Richards, почетокот на годината во семитскиот календар започнувал со месецот *Nisanu*, кој следствено на јулијанскиот календар, соодветствува со крајот на месецот мај, 148.; Според J.W. Müller, почетокот на годината исто така започнува со месецот *Nisanu*, само што J.W. Müller започнувањето на овој месец следствено на јулијанскиот календар, го поистоветува со 1-ви април, Müller, J.W. (1994) 129. Кај A. E. Samuel, одреден број на египетски месеци се поинаку именувани: *Phaophi (Paophi)*, *Hathyr (Athyra)*, *Choiach (Cohiac)*, *Mecheir (Mesir)*, *Phamenoth (Phanemoth)*, *Pharmouthi (Pharmouti)*, *Pachon (Pashons)*, *Ereiph (Epiphy)*, *Mesore (Mesori)*. Samuel, A. E. (1972) 150.

⁸⁷ Вавилонците први го востановиле дуодецималниот систем на градација, при што за основен број за сметање го зеле бројот 12. Francisty, J. (1982) 18. Го утврдиле временскиот период година, која била сочинета од 360 дена. Поделувајќи ги 360-те дена со бројот 12, дошле до поделба на 12 месеци во годината и 30 дена во еден месец ($12 \times 30 = 360$), при што севкупниот збир ја чинело годината 360 дена, 5 дена помалку од траењето на природната, т.е. соларната година. Забележувајќи дека бројот 360 не соодветствува на траењето на природната година, тие вовеле престапна година со 13 месеци. Престапниот 13-ти месец броел 25 дена и бил додаван на секоја петта година. Richards, E. G. (1998) 149.

⁸⁸ Структурата на циклусот содржела 7 дополнителни лунарни месеци во период од 19 години, кои се додавале како престапни во: 3-тата, 6-тата, 8-тата, 11-тата, 14-тата и 19-тата година. Престапниот месец, всушност претставувал повторување на месецот *Adam*. Richards, E. G. (1998) 154.; Кај A. E. Samuel месецот *Adam* е посведочен како *Addaru*. Samuel, A. E. (1972) 140. Во 17-тата година од секој циклус се додавал уште еден дополнителен престапен месец, кој всушност бил повторување на месецот *Ululu*. Richards, E. G. (1998) 154. ; Samuel, A. E. (1972) 140.

⁸⁹ Пристапувајќи со чисти аритметички правила, вавилонските свештеници и астрономи оформиле шема за интеркалација на дополнителен месец, која се темелела на просечната должина на месецот, при што времетраењето на месецот морало да биде во чекор со лунацијата, а преку зачестеноста на интеркалацијата да се добие просек на годишните сезони. Било потребно многу време за изготвување на шема, која адекватно ќе ги задоволи сите критериуми. Richards, E. G. (1998) 149.

пресметувањето од страна на вавилонските свештеници бил избегнуван и сметан за "несреќен број".⁹⁰ Таквото нарушување на хармонијата, кај народот се сметал како предзнак на несреќа и за времетраење на овој месец никој не се зафаќал со сериозни работи. Ова празноверие е присутно и денес во современото општество, преку верувањето дека бројот 13 носи несреќа.

Вавилонците, освен бројот 13, за несреќни денови во месецот ги сметале и 7-от, 14-от, 21-от и 28-от ден, со што се претпоставува дека ваквата поделба на деновите во месецот довела до појава на седумдневен (неделен) циклус кај семитскиот народ. Бројот 20 го сметале за среќен број.⁹¹

Во древниот Вавилон, астрономскиот ден имал поинаква поделба од народниот. Започнувал од самрак, траел до следниот самрак и бил поделен на 6 "часа". Должината на тие часови не била константна и не изнесувала 60 минути како денес, туку варираше во зависност на годишните времиња.⁹² Првичните напори попрецизно да се подели денот во часови, резултирало со поделба 1/12 дела во период од мугра до самрак. Во зависност од сезоната, овие периоди се нарекувале "времени часови", при што лете траеле подолго од зима. Поделбата на целиот период (од утро до следното утро) во 24 "времени часови" се должи на Египќаните.⁹³ Вавилонците овие "времени часови" ги прифатиле преку пресметувањето на бројот 12, кој бил лесно деллив со 1, 2, 3, 4, 6. Ги поделиле денот и ноќта на 12 часа, со што се добил целосен циклус на ден-ноќ кој изнесувал $12+12=24$ часа.⁹⁴

Бидејќи за древните астрономи "времените часови" биле неопределени и непременливи, во II в.пр.н.е. Хипархиј потпирајќи се на должината на денот за време на рамнодневицата, поточно времето кога денот и ноќта се со иста должина, времетраењето на едно деноноќие го поделил во 24 "рамнодневички часа" за астрономски цели. Тие биле со иста должина и

⁹⁰ Francisty, J. (1982) 20.

⁹¹ Richards, E. G. (1998) 149.

⁹² Hornung, E., Krauss, R., Warburton, A. D. (2006) 147.

⁹³ Richards, E. G. (1998) 44.

⁹⁴ Francisty, J. (1982) 18.

зависеле од сезоните. Сепак древните народи и во следните 1000 години ги користеле "времените часови".⁹⁵

Вавилонците со тек на време утврдиле дека бројот 12 не е совршен број бидејќи не може да се подели со бројот 5 и се надоврзале на сумерскиот сексагесимален систем на градација.⁹⁶ Аналогно на тоа, ја утврдиле годината како еден затворен природен круг од 360 дена, при што секој круг го поделиле на 360 дела.⁹⁷ Птоlemeј, следејќи ги толкувањата на Вавилонците, секој "рамнодневички час" го поделил на 60 минути.⁹⁸ Овој систем на сметање, низ времето се покажал како многу практичен и се применува и денес, преку поделбата на 1 час во 60 минути, а 1 минута во 60 секунди.⁹⁹

Првично, древните народи должината на часовите ја одредувале според положбата на Сонцето. Со тек на време, утврдувањето на времето според положбата на Сонцето е заменето со должината на сенката од некој предмет кој бил осветлен со сончеви зраци.¹⁰⁰ Пред повеќе од 3000 г.пр.н.е., египетските свештеници времето го мереле според висината на Сонцето на небото, мерејќи ја должината на сенката од вертикален стап или камен столб.¹⁰¹ Вавилонците неколку векови подоцна, вертикалниот стап го поставиле во полусферен сад, чија внатрешна страна била поделена во концентрични кругови, преку кои должината на сенката можела директно да

⁹⁵ Richards, E. G. (1998) 44.

⁹⁶ Сексагесималниот систем на градација, при сметање за основен број го има бројот 60 ($5 \times 12 = 60$). Dragović, I. D. (2002) 4.

⁹⁷ Се претпоставува дека при делбата за основна единица земале едностран триаголник (60°) и при поделбата на 60 дела дошле до единицата за величина, која ние денес ја нарекуваме *степен*. Francist, J. (1982) 18.

⁹⁸ Richards, E. G. (1998) 44.

⁹⁹ *Минути* лат. minutus, ад. малечок, незначителен, Софрониевски В. (2001) 431; *секунда*, лат. secundus, ад. следен, вишор, најблизок, Софрониевски В. (2001) 646.

¹⁰⁰ На пр. големиот камен во Newgrange, 50 км северно од Даблин, конструиран од луѓето кои живееле во доцно камено доба, Bruton, E. (1979) 12.; монументалното праисториско наоѓалиште Stonehenge, подигнато на почетокот на бронзеното доба во Wiltshire во јужна Англија. Bruton, E. (1979) 12.

¹⁰¹ Камениот обелиск од Египет, познат како *Илјада на Клеопатра*, стоел пред централниот храм за обожување на Сонцето во Хелиополис на делтата на Нил, околу 1500 г.пр.н.е.; потоа 20 египетски обелиска распоредени на Римскиот плоштад за време на Римската Империја, од кои денес некои сè уште постојат, како и 30 м. високиот обелиск кој бил поставен надвор од градот Рим и кој го обележувал местото каде се бирале магистрати и се заветувале војници. Со прогласување на Римската Република, во 510 г.пр.н.е., обелискот бил пренесен на Марсовите полиња, каде и денес стојат неговите останки. Bruton, E. (1979) 13.

се отчитува.¹⁰² На тој начин настанале првите примитивни сончеви часовници со вертикална стрелка, *ѝномони*, кои на почвата на Стара Грција се толкувале како индикатори.¹⁰³ Подоцна се создадени разни типови на сончеви часовници, меѓу кои од античкото време се издвојува полукружно издлабениот мермерен часовник, наречени *skaphos*.¹⁰⁴ Со тек на време се создадени песочни и водени часовници наречени *клеѝсидри*, кои се користеле во вечерните часови. Иако овие часовници не биле во можност прецизно да го мерат времето, работеле на ист принцип: истекувањето на песокот или водата преку малиот отвор од долниот дел на мерната инка, го означувало временското траење.¹⁰⁵ Со појавата на првиот механички часовник од страна на францускиот калуѓер Герберт од Оријак во IX век, исчезнуваат т.н. нееднакви сезонски часови.¹⁰⁶

Придобивките од областа на астрономијата од древната Египетска и Вавилонска цивилизација, се чувствуваат и денес. Низ текот на нивното долговековното опстојување, разни освојувачи ја апсорбирале нивната култура и сиот нивен придонес го преточиле во сопствените знаења. На овој начин, нивното знаење и познавање се проширило низ сиот цивилизиран свет, па и понатаму.

II. 1. 2. Астрономска поделба кај Старите Грци и во македонската народна традиција

Зборот *календар* потекнува од старогрчкиот збор *kaleo*,¹⁰⁷ со значење *објава*¹⁰⁸ и со него се служел врховниот свештеник кога го објавувал почетокот на тековниот месец, со појавата на првата четвртина или т.н. млада Месечина на небото. Подоцна овој збор го презеле Римјаните, каде

¹⁰² Francisty, J. (1982) 133.

¹⁰³ Richards, E. G. (1998) 48.

¹⁰⁴ Škiljan, M. (1975) 6.

¹⁰⁵ Francisty, J. (1982) 133.

¹⁰⁶ Francisty, J. (1982) 135.

¹⁰⁷ *kaleo*, ст. гр. *καλέω*, довикува, ѝовикува(*καλήτωρ, ορος, ό, ер. ѝовикувач, викач*), Sironić, M. (1975) 212.

¹⁰⁸ Tannenbaum, B., Stillman, M. (1958) 17.

што зборот календар (лат. *kalendae*)¹⁰⁹ го имал истото значење како и кај Старите Грци: "назив за секој прв ден во месецот".¹¹⁰

Заслугата за оформувањето на раниот старогрчки календар се припишува на Солон (638-558 г.пр.н.е.), кој годината од 354 дена ја поделил на 12 месеци, кои наизменично се менувале со времетраење од 30 дена (полн месец) и 29 дена (непотполн месец). Непропорционалноста во реалниот тек на годината од 365 дена, предизвикало проблем со појавата на дефицит од 11 дена, кој Солон го решил со додавање на престапен месец на секоја втора година.¹¹¹

Најголемата заслуга за обезбедување на пропорционалност меѓу лунарниот календар и тропската, соларна година, се припишува на старогрчкиот астроном Метон од Атина. Тој прв пресметал дека една лунација трае 29 ½ дена, што на ниво на 12 лунации, е за 11 дена помалку од збирот на денови (365 дена) во соларната година. Со цел да ги неутрализира несогласувањата меѓу лунациите и соларната година, тој го вовел правилото на секоја трета година, во лунарниот календар да се вметне 13-ти престапен месец кој ќе брои 33 дена, со што циклусот на лунарниот календар ќе се изедначи со соларниот календар. Сакајќи лунарниот и соларниот календар да соодветствуваат на подолгорочно ниво, тој во 432 г.пр.н.е. го создал *Метонскиот циклус од 19 години*, според кој 12 години траат по 12 лунарни месеци, а 7 години траат по 13 лунарни месеци.¹¹² Со тоа бил создаден 19 годишниот Метонски циклус, кој на почвата на Стара Грција приближно тристотини години се користел за пресметување на престапните години. Сметањето на годините во Стара Грција започнало од одржувањето на Првите Олимписки Игри во 776 г.пр.н.е.¹¹³ Метон за своите заслуги бил

¹⁰⁹ Календар, лат. *kalendae, arum*, f. 1) Календи, првиот ден во месецот, 2) месец (30 дена), Софронијевски, В. (2001) 372.

¹¹⁰ Dragović, I. D. (2002) 1.

¹¹¹ Richards, E. G. (1998) 94.

¹¹² Goldstein, B. R. (1988) 39-80.

¹¹³ Олимписките игри се одржувале секоја четврта година, која всушност била престапна година, правило за одржување на игрите кое се применува и денес. Бидејќи Олимпијадата претставувала летен фестивал, таа соодветствувала со атичкиот календар. Следствено на

одликуван со Олимписка круна и неговото име со златни букви било испишано во Светилиштето на Атина Минерва во Атина, заедно со бројките од календарот во 19 годишниот циклус, познати како "златни бројки".¹¹⁴

Меѓу овие календари се наоѓаат повеќето календарски системи кои се користени во Антиката. На почвата на Стара Грција и Античка Македонија се користел лунисоларен календар.

Бидејќи секој месец бил составен од денови, кај древните цивилизации и примитивните народи постоеле различни методи за сметање и за поделба на денот, што упатува на нивната особена внимателност при пресметувањето на деновите. Денес, вообичаено за ден се смета времето поминато меѓу две полноноќија, но во минатото не било така. Старите Грци денот го пресметувале од едно до друго зајдисонце, поточно денот започнувал со зајдисонце и траел до следното зајдисонце, кога започнувал новиот, т.е. следниот ден.¹¹⁵ Пред Класичниот период на почвата на Стара Грција временските делови од денот не се пресметувале точно, бидејќи во тој период сè уште не била позната единицата час. Денот бил поделен на четири дела: утро, пладне, вечер и ноќ.¹¹⁶ Во Класичниот период, периодите од денот ги одредувале со утро, потоа времето кога на пазарот бил најголемиот промет-време кое се совпаѓа со средината на пладне, потоа попладне и вечер. Кај Старите Грци, астрономскиот ден имал поинаква поделба од народниот, кој како и кај другите древни култури, се делел на "часови". Должината на тие часови не била константна и варираше со промена на годишните времиња. Во Класичниот период на почвата на Стара Грција, постоеле само две годишни времиња: лето и зима. Бидејќи на зима денот е покус, а ноќта подолга, а пак на лето е обратно-денот е подолг, а ноќта покуса, должината на часовите се движела од денешните 45 минути до 75 минути, во зависност од годишните времиња.¹¹⁷

□

тоа, започнувала на првиот ден од првиот месецот во годината, *Hekatombaion*, што имплицира на одредено правило за вметнување на престапен месец. Фласелјер Р. (2002) 225.

¹¹⁴ Richards, E. G. (1998) 95.

¹¹⁵ Dragović I. D. (2002) 3.

¹¹⁶ Francisty, J. (1982) 133.

¹¹⁷ Фласелјер, Р. (2002) 179

Првите часовници, гномони и клепсидри, Старите Грци започнале да ги користат во средината на V в.пр.н.е., кои кај нив дошле од исток. Во Класичниот период од страна на астрономот Метон, на Пникс бил поставен гномон каде Атињаните го мереле времето преку должината на сенката (пократка или подолга) што на хоризонталната површина на гномонот ја фрлала иглата¹¹⁸ мерена во стапки, за што сведочи Аристофан во своите комедии.¹¹⁹ Во овој период на почвата на Стара Грција сè уште не постоел хидрауличен часовник, кој работел по принципот на клепсидрата.

Во македонската народна традиција, Месечината како извор на митови, верувања и религиозни чувства го држи приматот пред Сонцето. Јасно отчитливиот антагонизам посочува на опозитните улоги на Сонцето кое се јавува како владетел на денот, светлината и топлината, наспроти Месечината која владее со ноќта, мракот и смртта.¹²⁰ Длабоките верувања за нивните влијанија на сè што се случува на Земјата, укажуваат на големата почит на народот кон нив.

Во македонската народна традиција, при оформувањето на култот кон Месечината големо влијание имале променливите месечеве фази. Во народните определувања во однос на обликот на Месечината, меѓу македонскиот народ постои верување дека новиот временски период започнува со појава на Месечината во облик на срп, наречена *нова Месечина*, *млад Месец*, *ново видело* и е најпочитуван облик меѓу народот.¹²¹ Во македонската народна традиција се верува дека Месечината не се појавува, туку дека таа се раѓа. Во Мариовскиот крај при нејзиното раѓање се вели дека настапува "*новина*", кога е полна е "*сџара*", а кога исчезнува се вели

¹¹⁸ Фласелјер, Р. (2002) 179.

¹¹⁹ "...штом сенката стане десет стапки...". Аристофан, *Жениите во народното собрание*, 651-652.

¹²⁰ Овој антагонизам се отчитува во христијанската претстава за Месечината каде таа е претставена како: "...дело на Христос, со благослов на Господ, за да свети ноќе...", Вражиновски, Т. (2002а) 77, наспроти претставата за Сонцето како: "...дело на Господ, за да свети дење...". Вражиновски, Т. (2002а) 70.

¹²¹ Вражиновски, Т. (2006а) 49.

дека настапува "заџуб" или "џоџиџ"; во Дебарска Жупа при нејзино раѓање се вели дека е "нова", кога е полна е "сџара", а кога исчезнува е "вешва".¹²²

Толкувањето на претставата за почетокот на месецот сврзана со појавата на младата Месечина во македонската народна традиција, наполно соодветствува со претставите кај Старите Грци, Римјаните и Старите Словени. Појава на младата Месечина се карактеризира со пораст и благосостојба на сè што расте на земјата и од истата зависи родот на посевите. Несомнено е дека земјоделските дејности се извршувале во деновите кога Месечината се зголемувала, што нè упатува кон асоцијативното толкување на Месечината: *"коџа џаа се исџолнува, сџ ќе се џолни и ќе се движи најред, и следсџвено на џоа родоџ ќе биде џлоден и боџаџ; а коџа џаа се џуби-не се рабоџи, бидејќи во џој џериод сџ оди надолу."*¹²³

Како надоврзување на древните верувања, кај Старите Словени пресметувањето на почетокот на месецот исто така било поврзано со појавата на младата Месечина, за што сведочат остатоците од обичаите и празноверијата врзани за истата, од кои дел се сочувани во македонската народна традиција. Според верувањата, доколку некој на небото здогледа млада Месечина, треба да посака нешто и тоа ќе му се исполни или пак ако во тој миг имал пари в џеб, ќе ги има сиот месец итн. Средновековните извори сведочат за големата почит која што старословенските народи ја укажувале кон Сонцето, Месечината и ѕвездите, демонстрирајќи ја со поклонување при нивното здогледување.¹²⁴

Верувањата во македонската народна традиција за Месечината како мерка за времето, се надоврзува на архаичните и старословенските верувања. Толкувајќи ги нејзините променливи и вечно циклични фази како објективна мерка на времето, таа со тек на време станала инструмент за мерење на времето. Според македонските народните верувања, Месечината преку својата менливост: раѓање, растење, полнење, исчезнување и повторно

¹²² Вражиновски, Т. (2002а) 81.

¹²³ Вражиновски Т. (2002а) 80.

¹²⁴ Francisty, J. (1982) 16.

појавување, е извор на живот и го одредува ритмот на животот. Поради нејзината менливост, македонскиот народ ја доживувал како живо суштество и доколку во период од три дена не се појавувала на небото, ја сметале за почината. Со цел за нејзино повторно појавување, во македонската народна традиција се создадени низа магиско-обредни дејства кои се демонстрирале со укажување на голема почит при првото нејзиното здогледување. Некои од овие магиско-обредни дејства се сочувани и денес во руралните средини на почвата на Македонија.¹²⁵ Според народните верувања, секој поединец преку исползување на магиско обредните дејства може да влијае за сопствена и општа добробит во текот низ сиот раст на Месечината, што упатува на верувањето за нејзиното неверојатно влијание сврзано со сè што се случува на земјата.¹²⁶

Верувањата во македонската народна традиција се поврзуваат со верувањата на народите од најдалечното минато, каде човекот својата судбина ја гледал во промените на формите на Месечината и својата надеж и бесмртност ја поврзувал со нејзиното континуирано обновување. Најдлабоката симболика на Месечината ја овоплотил во симболиката на животниот тек на човекот, кој исто така е подложен на законот на постојани промени: раѓање, живот, смрт и повторно раѓање.¹²⁷

Симболиката на Сонцето како извор на животот е сврзана со неговата светлина и топлина, со што предизвикува чувства на благодарност и почит во светогледот на многу народи. Во народните определувања, животната сила на Сонцето е менлива и нерамномерна, тоа грее посилно или послабо. Според верувањата во македонската народна традиција, Сонцето зимно време грее послабо бидејќи или "остарело" или "допрва се родило". Промената на годишните времиња во нашата традиција најдобро е објаснета во верувањата од Малешевијата, каде се верува дека заладувањето и настапувањето на

¹²⁵ На пр. појавата на новата Месечина во Битолско се дочекува со: играње оро, потскокнување и три пати извикнување: "Месече, ти висок, ја повисок", "утре вечер поголем"; месење и раздавање на пита со сол и сирење; поклонување, вадење на капи од главите, прекрстување и говорење "Оче наш". Вражиновски, Т. (2006а) 49.

¹²⁶ Вражиновски, Т. (2006а) 49-50.

¹²⁷ Вражиновски, Т. (2002а) 82.

зимата се должи на ”бегањето на Сонцето далеку од земјата”, на пролет му се враќа животната сила, која во есен и во зима постепено опаѓа, за да почне повторно да зајакнува во пролет. Годишните циклични повторувања на животната сила на Сонцето, се поистоветуваат со цикличните месечни месечеви мени, што повторно не навраќа на симболиката на животниот тек на човекот, кој преку раѓање, живот, смрт и повторно раѓање е подложен на законот на постојани промени.

Во македонската народна традиција, Сонцето е претставено како огнена топка која се движи по небото. Тоа се раѓа наутро со излегување од морето и грее слабо, а својата најголема моќ ја достигнува на пладне, кога се наоѓа најблиску до земјата. Тогаш грее најсилно и на средината на небото се задржува да се одмори, а потоа почнува повесело да слегува сè до другиот крај на небото, каде се крие под земја или под море.¹²⁸ На пр. во Скопско се верува дека Сонцето паѓа во море и дека утрото повторно излегува од морето.¹²⁹ Сонцето ја одиграло и ролјата на првиот часовник според неговото движење на небото: утро, со изгревање на исток, пладне, кога е највисоко на небото и вечер, со заоѓање на запад.¹³⁰ Во однос на должината на денот, во македонската народна традиција постоело верување дека на лете не се замрачува рано и денот е подолг, бидејќи ”Сонцето јавало на магаре”, а на зиме, поскоро се замрачува и денот е покус, бидејќи ”Сонцето јавало на коњ”.¹³¹

Според македонската народна традиција, животот на Сонцето трае еден ден. В зори се раѓа, на пладне е најсилно, во самрак започнува постепено да опаѓа и на крајот умира. Со почетокот на новиот ден, повторно се обновува неговиот живот.¹³² Ваквото верување во македонската народна

¹²⁸ Бражиновски, Т. (2006а) 39.

¹²⁹ Бражиновски, Т. (2002а) 72.

¹³⁰ Francisty, J. (1982) 133.

¹³¹ Бражиновски, Т. (2006а) 39.

¹³² Бражиновски, Т. (2006а) 39.

традиција напълно соодветствува со познатата изрека на Хераклит: *Ὁ ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέραν ἐστίν* "Сонцето е ново со секој нов ден".¹³³

Покрај симболичното толкување на Месечината и Сонцето, македонската народна традиција ги користела и свездите како знаци за ориентација во времето и просторот. На пр. во вечерно време се појавува Вечерница, утрото Зорница, појавувањето на најголемата звезда Деница го означувало времето за одење по дрва, со појава на Ралица се одело на орање итн. Според народното определување, свездите се именувани како "сабајлини, вечерни и ноќни" и според народните преданија, со нивното појавување луѓето си го одредувале времето за легнување, станување, одредувале кога е полноќ итн.¹³⁴

Континуираните температурни разлики кои се јавуваат во согласност со интензитетот на греењето на Сонцето, подеднакво се забележуваат кај сите народи. Променливоста на температурите од една во друга сезона проследени со мноштво метеоролошки и биолошки знаци, се забележани од памтивек. Надоврзувајќи се на придонесите на Египќаните и Вавилонците од областа на астрологијата, старогрчката и македонската народна традиција го набљудувале цикличното движење на Сонцето со намера да го синхронизираат со метеоролошките и биолошките промени, со цел да образуваат еден цикличен период кој со помош на древните календари ќе ја бележи тековната година и сите други кои ќе следат понатаму. Верувањата за моќта на Сонцето и Месечината овоплотени во симболиката на животниот тек на човекот, како и поистоветувањето на животот на човекот со годишните времиња: пролет-детство, лето-младост, есен-зрелост и зима-старост, уште од најдалечното минато се извори на религиозните чувства не само кај Балканските народи, туку кај народите воопшто.

Иако на Балканските простори живееле разни народи кои по многу нешта биле слични, сите тие на свој начин го пресметувале времето. Различните начини и системи на мерење на времето ги отежнувале

¹³³ Aristoteles, *Meteorologica* II 2, 355a, 13, превод Митевски, В. (1997) 122.

¹³⁴ Бражиновски, Т. (20026) 86.

комуникациите меѓу нив. Кај различни цивилизации се јавува одреден, посебен систем на мерење на времето, според кој се открива географската и историската припадност на народите кои егзистирале во тој период. И покрај различните календарски системи, несомнено е дека сите календари се темелат на постојаното движење на Сонцето, цикличното повторување на денот и ноќта, постојаните обновувања на месечевите мени и променливиот ритам на годишните сезони.

II. 2. Трипартитна поделба на Атичкиот календар

Календарите кои се исползувале на почвата на Стара Грција биле лунисоларни и имале исти основни принципи: 12 лунарни месеци, од кои 6 полни месеци со по 30 дена, 6 непотполни месеци со по 29 дена и еден дополнителен интеркаларен (лат. *intercalaris*-престапен) 13-ти месец на секоја трета година.¹³⁵ И покрај сличноста при толкувањето и употребата на календарите во државите-полиси, на почвата на Стара Грција не постоел единствен, заеднички календар. Секој полис поседувал сопствена верзија на календарите. Нивната дистинкција била во именувањето на месеците, во фреквенцијата на деновите и месеците, во пресметувањето на почетокот на годината, на престапен месец итн.

Постојат различни толкувања во однос на потеклото на календарот кај Старите Грци. Според М. Р. Nilsson, најстариот календар којшто се употребувал на почвата на Стара Грција е календарот од Делфи, датиран од VIII в.пр.н.е. Според него, овој календар настанал под влијание на вавилонскиот календар поради соодветствувањето со поделбата на годината во два дела, т.е. семестри: *prote examenos* (πρώτη ἐξάμηνος) т.е. *џрв семесџар* со 6 месеци и *deutera examenos*, (δευτέρα ἐξάμηνος) т.е. *втор семестар*, исто така со 6 месеци, кои се повторуваат секоја наредна година.¹³⁶

¹³⁵ Следствено на 19 годишниот *Мейшонски циклус*, види стр. бр. 28-29. Goldstein, B. R. (1988) 39-80.

¹³⁶ Nilsson, M. P. (1911) ARW 14, 423-48, Op. I 36-61.

Обредната символика во Антикаја и во македонската народна традиција

Табела бр. 2

Делфи	Милеј	Бојотија	Тесалија	јулијански календар
<i>Apellaios*</i> Ἀπελλαῖος	<i>Panēmos</i> Πάνημος	<i>Hippodromios</i> Ἱπποδρόμιος	<i>Panemos</i> Πάνημος	јуни/јули
<i>Boukatios</i> Βουκάτιος	<i>Metageitniōn</i> Μεταγαιτηνῶν	<i>Panamos</i> Πάναμος	<i>Themistios</i> Θεμιστιος	јули/август
<i>Boathoos</i> Βοαθόος	<i>Boēdromiōn</i> Βοηδρομιῶν	<i>Pamboiōtios</i> Παμβοιωτίος	<i>Agagilios</i> Ἀγαγύλιος	август/септември
<i>Hēraios</i> Ἡραῖος	<i>Ryanopsiōn</i> Ρυανοψιῶν	<i>Damatios</i> Δαμάτιος	<i>Hermaios</i> Ἡρμαῖος	септември/октомври
<i>Daidaphorios</i> Δαιδαφόριος	<i>Apatouriōn</i> Ἀπατουριῶν	<i>Alalkomenios†</i> Ἀλαλκομένιος	<i>Apolonios</i> Ἀπολλώνιος	октомври/ноември
<i>Poitropios†</i> Ποιτρόπιος	<i>Poseideōn</i> Ποσειδεῶν	<i>Boukatios*</i> Βουκάτιος	<i>Leshanorios</i> Λεσχάνοριος	ноември/декември
<i>Amalios</i> Ἀμάλιος	<i>Lēnaiōn</i> Ληναιῶν	<i>Hermaios</i> Ἡρμαῖος	<i>Afrios†</i> Ἀφριος	декември/јануари
<i>Busios</i> Βύσιος	<i>Anthestērion</i> Ἀνθεστηριῶν	<i>Prostatērios</i> Προστατήριος	<i>Thyos*</i> Θυῖος	јануари/февруари
<i>Theoxenios</i> Θεοξένιος	<i>Artemisiōn†</i> Ἀρτεμισιῶν	<i>Agriōnios</i> Ἀγριώνιος	<i>Homoloios</i> Ὁμολώιος	февруари/март
<i>Enduspoitropios</i> Ἐνδυσποιτρόπιος	<i>Taureōn*</i> Ταυρεῶν	<i>Thiouios</i> Θιούιος	<i>Hippodromios</i> Ἱπποδρόμιος	март/април
<i>Herakleios</i> Ἡράκλειος	<i>Thargēliōn</i> Θαργηλιῶν	<i>Homolōios</i> Ὁμολώιος	<i>Filikos</i> Φυλλικός	април/мај
<i>Paios</i> Ἰαῖος	<i>Kalamaiōn</i> Καλαμαῖων	<i>Theilouthios</i> Θειλούθιος	<i>Itonios</i> Ἰτώνιος	мај/јуни

Календарите на Делфи, Милеј, Бојотија и Тесалија¹³⁷

¹³⁷ Свездичките го означуваат првиот месец од календарската година. Крвчето го прикажува престапниот месец, т.е. пресекот на месецот кој се повторува во секоја следна емболистичка година. Имињата на месеците во календарите на Делфи, Милет и Бојотија со латинично писмо се преземени од Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 713.; A. E. Samuel, имињата на

Според А. Е. Samuel,¹³⁸ податоците за календарот кој егзистирал во Делфи во периодот пред IV в.пр.н.е. се многу скудни, додека епиграфските натписи од IV в.пр.н.е. го посведочуваат календарот во Делфи како добро познат.¹³⁹ Поради изобилството на податоци за редоследот и секвенците на месеците, на многумина истражувачи календарот од Делфи им послужил како водич во синхронизирањето на календарите со другите полиси, посебно со оние од западните подрачја на територијата на Стара Грција.¹⁴⁰

Календарите од старогрчките полиси табеларно прикажани,¹⁴¹ започнуваат со месеците кои настапуваат веднаш по летниот солстициум.

- а. Според семестралната поделба, месеците во *календарот на Делфи* биле поделени на летни и зимски месеци и комбинирани со имињата на архонтите, со цел воспоставување поголема прецизност со дадената година.¹⁴² Во атичкиот фестивалски календар, Новата година започнувала во месецот *Hekatombaion*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците јуни/јули. Почетокот на Новата година во Делфи со месецот *Apellaios* наполно соодветствува со почетокот на годината според атичкиот календар, во однос на започнувањето на годината по летниот солстициум. Појавата на месецот *Poitropios protos* (*Ποιτρόπιος ὁ πρῶτος*) во календарот во Делфи, ја индицира тековната година како престапна, додека престапниот месец бил повторување на истиот и се одбележувал како *Poitropios deuterios* (*Ποιτρόπιος ὁ δεύτερος*).¹⁴³
- б. Новата година во *календарот на Милет* започнувала три месеци порано од атичкиот календар, на пролетниот еквиноциум со месецот *Taureon* кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците март/април, т.е. од пролетниот еквиноциум, додека за престапен месец се

□

истите месеци ги посведочува со старогрчко писмо и тоа на календарите во: Делфи, стр.74; Милет, стр. 115; Бојотија, стр. 67-68; Тесалија стр. 83., Samuel, A. E., (1972).

¹³⁸ Samuel, A. E., (1972) 74.

¹³⁹ Samuel, A. E., (1972) 74.

¹⁴⁰ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 713; Samuel, A. E., (1972) 74, 115; 67-68; 83.

¹⁴¹ види табела бр.2, стр. бр. 36.

¹⁴² Samuel, A. E., (1972) 73.

¹⁴³ Samuel, A. E. (1972) 74.

сметал последниот месец од годината, *Artemisiōn*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците февруари/март.¹⁴⁴

- в. Имињата на месеците во *бојотскиот* календар се посведочени во 479 г.пр.н.е. и постојано се именувани во текот на III в.пр.н.е., посебно во истриографските записи во времето на Плутарх. Методот за детерминирање на поставеноста на месеците и за природата на фреквенцијата на интеркаларноста останува непозната, но според поистветувањето на неколку бојотски месеци со атичките кај Плутарх,¹⁴⁵ се претпоставува дека Новата година започнувала четири месеци подоцна од атичкиот календар, во месецот *Alalkomenios* (*Ἀλαλκομένιος*), по кој следел престапниот месец *Alalkomenios deuterios* (*Ἀλαλκομένιος δεῦτερος*), кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува на месеците октомври/ноември, а по истекот на овој месец, околу зимскиот солстициум следел месецот *Boukatios* со кој започнувала Новата година.¹⁴⁶
- г. Во Тесалија годината започнувала со месецот *Thyos* како еквивалент на делфискиот месец *Busios*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува на месеците јануари/февруари, при што за престапен месец се сметал претходниот месец *Afrios*, кој се совпаѓа со зимскиот солстициум. Во Тесалија, годината исто така била поделена на 2 дела, т.е. семестри: *prote examenos* т.е. *прв семестар* и *deutera examenos* т.е. *втор семестар*, кои се повторувале секоја наредна година. И покрај повеќето хипотези за изедначувањето на месеците во Тесалија со месеците од другите старогрчки календари, календарот во Тесалија во II в.пр.н.е. бил сосем независен од календарот кој се користел во Делфи.¹⁴⁷

Познавањето за календарот кој се користел на почвата на Спарта (Лаконија) е скудно и лимитирано. Според античките извори, познати се само имињата на 9 месеци во спартанскиот календар, додека за календарот кој се

¹⁴⁴ Samuel, A. E. (1972) 114-115.

¹⁴⁵ Plutarch, *Symp.* 7, I. (*Mor.* 655); *Peopl.* 23; *Cam.* 19; *Arist.* 19, 4; *Isis and Osiris* 69 (*Mor.* 378 E); *Arist.* 21.

¹⁴⁶ Samuel, A. E. (1972) 67-68.

¹⁴⁷ Samuel, A. E. (1972) 83-84.

користел во Лаконија, посведочени се имињата на 5 месеци. Сличноста на имињата во календарите сугерира дека на почвата на Спарта и Лаконија постоеле единечни календари. Но, во недостаток на пишани наоди, не е можно да се спроведе реконструкција на календарите и со точност да се утврди поделбата на годината во месеци, почетокот на годината, принципот на додавање на интеркаларен месец итн.¹⁴⁸

Табела бр. 3

Спарта		Лаконија	
Agrianios	Ἀγριάνιος	Hecatombeio(s)	Ἑκατονβέο(ς)
Artemisios	Ἀρτεμίσιος	(Kar)neiou	(Καρ)νείου
Geraistios	Γεραίστιος	Laphrioi	Λαφρίοι
Hecatombeus	Ἑκατομβεύς	Lykeiou	Λυκείου
Heraios	Ἡράσιος	(Yaki)nthiou	(Υακι)νθίου
Karneios	Καρνεῖος		
Yakinthios	Υακίνθιος		
Phliasios	Φλιάσιος		
Phlious	Φλιοῦς		

Календарите на Спарта и Лаконија¹⁴⁹

Според М. Р. Nilsson, имињата на месеците во календарите кои се користеле на почвата на Стара Грција се јавуваат пред Хомер и Хесиод.¹⁵⁰ Го посочил Хесиод кој во своето дело *Дела и дни* го посведочува месецот

¹⁴⁸ Samuel, A. E. (1972) 92-93.

¹⁴⁹ Имињата на месеците на календарите на Спарта и Лаконија се преземени од Samuel, A. E., (1972) 93.; Имињата на месеците на календарите на Спарта и Лаконија се посведочени кај Thuc. V 19, IV 118 ff; Herodot. VI, 106.3 ; Aristoxen, *Harmonica* 2.37; Plutarch, *Arestides*, 19, *Nic.* 28; Hesyc.

¹⁵⁰ Nilsson, M. P. (1911) ARW 14, 423-48, Op. I 36-61.

Lenaion.¹⁵¹ Бидејќи месецот *Lenaion* не припаѓал на бојотскиот календар, а Хесиод единствено овој месец го именувал во своето дело кое го создал во Бојотија, се претпоставува дека бил сметан за престапен месец. Овој месец, освен во календарот на Милет, егзистирал и во календарите на неколку јонски градови, а започнувал околу зимскиот солстициум. Според В. Blackburn и L. Holford-Strevens, имињата на месеците *Panamos* и *Panemos*, *Metageitnion* и *Pedageitnious*, *Boedromion* и *Badromios* се верзии на дијалект од еден ист месец.¹⁵² Имињата на јонско-атичките месеци, се разликуваат од имињата на другите месеци кои опстојувале и се користеле на почвата на Стара Грција.¹⁵³

Дешифрирањето на линеарното Б писмо овозможува ново толкување на потеклото на имињата на месеците кои се користеле на почвата на Стара Грција.¹⁵⁴ Според W. Burkert, откритијата на глинените таблички со линеарно Б писмо од Кнос и Пил даваат информации за имињата на месеците.¹⁵⁵ П. Х. Илиевски се надоврзува на мислењето на W. Burkert. Според него, првиот впечаток кој го оставаат дешифрираните текстовите е фактот дека

¹⁵¹ "Варди се од лошите деној на Ленајон...", Хесиод, *Дела и дни*, 504, превод Митевски, В. (1996) 67.

¹⁵² Blackburn, B., Holford-Strevens, L., (1999), 714.

¹⁵³ Во Микена е забележана формата на наставката *-on* како заедничка врска со другите календари кои се користеле на почвата на Стара Грција, која ги поврзува имињата на празниците со имињата на месеците. Се претпоставува дека датира од почетокот на милениумот, многу пред миграцијата од Јонија кон Мала Азија. Оваа наставка е забележана и во Постмикенскиот период, поточно во имињата на заедничките празници *Apatouria*, *Anthesteria* и *Thargelia*, славени во истоимените месеци коишто завршувале на наставката *-on*, *Apatourion*, *Anthesterion* и *Thargelion*. Blackburn, B., Holford-Strevens, L., (1999), 714; Според W. Burkert, само на овој начин може да се објасни и идентификува базичната структура на календарите кои опстојувале на почвата на Јонија и Атика. Burkert, W. (1985) 227. Во атичкиот и во милетскиот календар месецот *Pyanopsiōn* подоцна се пишувал *Pyanepsiōn*. За карактеристична наставка на Јонците се смета наставката *-iōn*, која не е забележана кај Дорците и кај Ајолците. Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999), 713; Според W. Burkert, името на месецот *Apellaios* се смета за заедничка врска на дорскиот календар и календарите коишто се користеле во северозападниот дел од Стара Грција, додека месецот и празникот *Karneia* се сметаат за чисто дорски. Burkert, W. (1985), 227.

¹⁵⁴ На глинените таблички од Пил се евидентирани имиња на два месеца од календарот: *pa-ki-ja-ni-jo-jo-me-no* (*μην(ν)ός*) е идентификуван како месец чие име може да се толкува локално, т.е. упатува на име на место или теофорично, според име на божество и *ro-go-wi-to-jo* (*Plowistos*), кој се интерпретира како месец за "иловене" и "навигација". Имињата не се посведочени на глинените таблички од Кнос. Samuel, A. E., (1972) 64-65.

¹⁵⁵ Според W. Burkert, натписите на глинените таблички го посведочуваат името на месецот на Севс-Dios (*di-wi-jo*) кој соодветствува со подоцнежното име на истоимениот месец; за името на месецот *Lapatos* (*ra-pa-to*) се претпоставува дека е аномалија при образување на зборот, кој опстанал во Аркадија. Burkert, W. (1985) 227.

религијата претставувала многу важен фактор во животот на Микенците.¹⁵⁶ На откриените плочки од Микена со линеарно Б писмо можат да се прочитаат веќе добро познатите имиња на старогрчките богови, меѓу кои се издвојува името на богот Севс.¹⁵⁷ Теонимите спомнати во микенските натписи укажуваат дека во минојската и микенската религија биле почитувани голем број на богови и божици, кои ги поставиле темелите на старогрчкиот мит *mythos* (μῦθος) како сфаќање на свештото и живото,¹⁵⁸ кој начелно се разликува од денешниот. Она што најмногу го збунува денешниот човек при првата средба со митот е сакралниот карактер на митот, т.е. неговата исклучителна религиозна насоченост,¹⁵⁹ како основа при образување на религиозниот живот, кој најдобро се забележува во именувањето на месеците и празниците на почвата на Стара Грција.

Најразбирлив од сите календари кои функционирале на почвата на Стара Грција е атичкиот календар, кој се користел во Класичниот период околу V и IV в.пр.н.е. Бидејќи ниенден извор овој календар не го нуди во целост, се претпочита дека тој меѓу народот бил добро знаен. Фокусот на вниманието на атичкиот календар бил насочен кон регулирање на внатрешните дејности на Атина. Поради локалниот карактер воопшто не бил релевантен кон надворешниот свет и кон соседните цивилизации.

Според календарот од Класичниот период, кај Атињаните годината започнувала со првото здогледување на младата Месечина по летната долгодневица, т.е. летниот солстициум, кога Сонцето е највисоко на хоризонтот и по 3 дена започнува да се спушта надолу. Првиот ден од Новата година бил по онаа вечер, кога за прв пат ќе се видел тенкиот срп на младата Месечина. Бидејќи односот меѓу летниот солстициум и младата Месечина

¹⁵⁶ Ilievski, P. Hr. (1989) 21.

¹⁵⁷ Името на богот Севс на плочките од Микена со линеарно Б писмо се јавува во неколку форми, најчесто во датив *Di-we/Diwei*, како и формата на името на неговото светиште *Di-wi-jo/Diwijon*. Ilievski, P. Hr. (1989) 21. Името Диос потекнува од ст.инд. збор *dyāuh*, свешто небо, *Dyaus-pitar*, според кој индоевропскиот Севс се толкува како *Боџ на свештото небо*, *dyēus*, (лат. *Iuppiter Deus*, во вокатив *Zeū* и *patēr*, *патајко*). Илиевски, П. Хр. (2000) 216. На плочките од Кнос името на Севс се сретнува со епитетот *Di-ka-ta-jo*, *Di-we* (*Diktaiōi Diwei*), со значење "Диктајски Севс". Ilievski, P. Hr. (1989) 22.

¹⁵⁸ Đurić, M. (1989) 7.

¹⁵⁹ Đurić, M. (1989) 7-19.

бил променлив, Новата година настапувала различно во дијапазон од еден месец. Ваквото поврзување на Сонцето и Месечината, атичкиот календар го прави лунисоларен. Според Платон,¹⁶⁰ Новата година започнувала со појавувањето на новата Месечина по летниот солстициум, следствено на Метонскиот 19 годишен циклус од 12 вообичаени и 7 престапни години (*embolimoí*), кои следат една по друга по утврден ред. Атиѓаните го прифатиле 19 годишниот "Метонски циклус" според кој секоја година, без разлика дали е вообичаена или е престапна, однапред е одредена.

Следствено на податоците од античките автори Аристоксен¹⁶¹ и Плутарх,¹⁶² се забележуваат разлики во пресметувањето на месеците кај атичкиот државен *kat'archonta* календар и кај атичкиот религиозен *kata theon* календар, во периоди од неколку месеци (III-VI).¹⁶³ Првиот и последниот ден од овие месеци отстапуваат од лунарниот календар и од календарите на другите старогрчки полиси за период од неколку месеци. Изедначувањето на месеците во атичкиот календар се случувал на петтиот ден од полната Месечина во месецот или малку порано. Ваков календарски исклучок се појавува во календарот на Спарта.¹⁶⁴ Исто така исклучок се појавува и во календарот на Бојотија, каде деновите од државниот календар се простираат зад лунарните денови.¹⁶⁵ Различната поделба помеѓу овие два соседни календари најверојатно се должи на рефлексивата на традиционалните непријателства меѓу овие две заедници. Бидејќи обете цивилизации говореле со јонски дијалект, неизбежно било преклопувањето на имињата на некои месеци.

¹⁶⁰ Platon, *Politea*, 767 c.

¹⁶¹ "...десеттиот ден од месецот на Коринт е петтиот ден во Атина, а шести на некое друго место..." Aristoxen, *Harmonica* 2.37.

¹⁶² "...различни луѓе имаат различен почеток и крај на своите месеци...", Plutarch, *Arestides*, 19.

¹⁶³ Pritchett K.W. (1947) 82-83.

¹⁶⁴ За исклучокот сведочи Херодот во својата 6-та книга велејќи: "...Фидипид стигнал до Спарта на 9-тиот ден од Месечината, но не можел понатака да го продолжи походот, бидејќи Месечината не била полна..". Herodotus, VI, 106.3, with an English translation by Pritchett K.W. (1999) 81.

¹⁶⁵ Во соседна Бојотија не само што месеците имале поинакви имиња од имињата на месеците во атичкиот календар, туку и годината започнувала на зима околу зимскиот солстициум, за разлика од Атиѓаните, каде годината започнувала шест месеци подоцна, на летниот солстициум. Pritchett K.W. (1947) 83.

Во старогрчките полиси очигледна е практиката на бројни разлики во календарите во понатамошните годините. Примерите од античките автори кои сведочат за разликите во календарските дати во старогрчките полиси, се јавуваат како резултат на разликите при набљудувањето на месечевите фази.

При определувањето на денови во различни цели, Атињаните едновременно се раководеле според три календари:

- религиозен (фестивалски) календар-*kata theon* (κατὰ θεόν)
- државен календар-*kat'archonta* (κατ' ἄρχοντα)
- аграрен календар¹⁶⁶

а. религиозен (фестивалски) календар-*kata theon* (κατὰ θεόν)

Модификацијата на календарот илустрира важен принцип на древната пракса. Несомнено е дека на почвата на Стара Грција религиозните дејства биле сконцентрирани на празнувањата кои го прекинувале и го воскресале секојдневниот живот. Првичната функција на атичкиот фестивалски календар била да ги одреди деновите за религиските празнувања во месеците, наменети за религиозни цели и проследени со религиозни активности.¹⁶⁷ Детерминирањето на атичкиот календар е условено со временската определба на празниците, при што се оддава печат на една локално дефинирана религија, каде религиозниот календар бил воздигнат на централното место и го крунисувал градскиот живот.

Ниеден извор не нуди список на атичкиот календар во кој имињата на месеците се наведени под ред, но според претпоставката дека годината започнувала со летниот солстициум,¹⁶⁸ нивниот редослед е следниов:

¹⁶⁶ Pritchett, K. W. (1963) 313.

¹⁶⁷ Burkert, W. (1985) 225.

¹⁶⁸ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 713; Pritchett, W. K. (1963) 208; Samuel, A. E., (1972) 57.

Обредната симболика во Аџичкиот и во македонскиот народна традиција

Табела бр. 4

леџо:		
Ἑκατομβαιών*	Hekatombaiōn*	јуни/јули
Μεταγειτνιών	Metageitniōn	јули/август
Βοηδρομιών	Boēdromiōn	август/септември

есен:		
Ρυανεψιών Ρυανοψιών	Ryanepsiōn (Ryanoψsion)	септември/октомври
Μαιμακτηριών	Maimaktēriōn	октомври/ноември
Ποσειδεών †	Poseideōn†	ноември/декември

зима:		
Γαμηλιών	Gamēliōn	декември/јануари
Ἀνθεστηριών	Anthestēriōn	јануари/февруари
Ἑλαφηβολιών	Elaphēboliōn	февруари/март

пролеџ:		
Μουνυχιών	Mounychiōn	март/април
Θαργηλιών	Thargēliōn	април/мај
Σκιροφοριών	Skirophoriōn	мај/јуни

Аџичкиот религиозен (фестивалски) календар во споредба со јулијанскиот календар¹⁶⁹

¹⁶⁹ Свездичката го означува првиот месец од календарската година. Крвчето го прикажува пресекот на месецот кој се повторува во секоја следна емболистичка година. Имињата на месеците на аџичкиот календар се преземени од Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 713;

Според W. K. Pritchett, датумите во натписот *kata theon* (κατὰ θεόν) се појавуваат околу II в.пр.н.е. Религиозниот (фестивалски) календар *kata theon* бил лунисоларен календар, на што се надоврзува W. K. Pritchett со својата хипотеза за објаснување на фразата *kata theon*, која според него може да се преведе во согласносѝ со месечинаѝа.¹⁷⁰

Религиозниот календар *kata theon* годината ја започнувал со месецот *Hekatombaiōn*, исто како и државниот календар *kat'archonta*. Годиinata била поделена на 12 месеци кои траеле околу 354 дена, 11 дена покусо од соларната година. Поради линеарното лизгање на месеците наназад во текот на една година, преку одредена еластичност се поврзувале со летниот солстициум, со што се овозможило нивно сврзување со годишните времиња. Разликата од 11 дена меѓу лунарната и соларната година е надополнета со 13-ти престапен месец на секоја трета година, со што настанувала престапна година од 384 дена. Овој престапен месец, всушност бил повторување на постоечкиот месец и го носел истото име. Следствено на античките извори, како често повторлив месец се спомнува шестиот месец *Poseideon*,¹⁷¹ иако постојат и сведоштва за повторување на 1-от, 2-от, 6-от, 7-от и 8-от месец.¹⁷² Престапниот месец бил наречен *Poseideon II* и бил сместен во средината на годината, веднаш по регуларниот *Poseideon*, кој подоцна бил наречен *Hadrianion*, во чест на императорот Хадријан.¹⁷³ Во другите календари кои во

□

Pritchett, W. K. (1963) 208; Samuel, A. E., (1972) 57; кај E. G. Richards, наместо *Pyanopsion* се забележува употребата на *Pyanopsian*, наместо *Poseideon-Posideon* и наместо *Mounychion-Mounichion*. Richards, E. G. (1998) 196-197.

¹⁷⁰ Pritchett, W. K. (1963) 313.

¹⁷¹ Името Посејдон, за кое во прво време се сметало дека е од индоевропско потекло, е врзано за Богот на морето, земјотресите и коњите. Обликот на името варира кај старите хеленски дијалекти. Во коринтскиот дијалект името е документирано како *Poteidāwōn*, како подоцнежна форма на *Pāiawōn*. Кај Хомер се сретнува како *Posejdaon* (*Poseidāōn*) изведен од првобитниот облик *Poteidan* (*Poteidān*) и претставува сложенка од првиот елемент *potis*, (кл. гр. *Posis*, *маж*; санскр. *Patis*, *ѝосѝодар*; лат. придавка *potis*, *сѝособен*). Вториот слог *-ei-* го покажува необичниот дифтонг кој може да се објасни како вокатив *Potei*, *Госѝодару*, слично на латинскиот *Iuppiter* бидејќи таквите облици понекогаш се третираат за непроменливи. Čedvik, Dž. (1980) 136. Вториот елемент се наоѓа во слогот *-dā-* и се толкува како збор кој означува *земја*. Наставката *-ōn* е вообичаениот завршеток на машките имиња со кое се потврдува нивната хтоничност, преку значењето на целото име *ѝосѝодар* или *маж на земјаѝа*. Čedvik, Dž. (1980) 136.

¹⁷² Hannah, R. (2005) 43.

¹⁷³ Richards, E. G. (1998) 197.

Класичниот период егзистирале на почвата на Стара Грѝиѝа, престапните месеци биле поставувани кон крајот од годината.

Во атиѝкиот календар единствено шестиот месец *Poseideon* бил директно именуван според името на истоименото божество, а осмиот месец *Anthesterion* по големиот празник *Anthesteria* празнуван во тој месец. Останатите месеци во атиѝкиот календар биле именувани според култните титули на божествата или според нивните епитети, но и по празниците кои се совпаѓале со одредени аграрни циклуси, на пр. сеидба, жетва и сл., со што се разликуваат од имињата на месеците од вавилонскиот календар во кој месеците биле именувани според главните аграрни активности практикувани во тековниот месец.¹⁷⁴ Културниот престиж во Атина, преку астрономските и теоретските пресметки за лунаѝиите, потпомогнал имињата во атиѝкиот календар да станат нормативни, каков што бил примерот со Троја, за која се вели дека паднала на 23-от ден од месецот *Thargēliōn*.¹⁷⁵

Месеците од религиозниот календар понекогаш ги следеле годишните сезонски промени, со што се совпаѓале со месеците од аграрниот календар. Причината за ваквото совпаѓање се гледа во менталитетот на старогрѝката народна традиѝиѝа и нивниот однос кон божествениот поредок, каде сѐ има свој редослед. Иако овој календар не соодветствувал со природниот ритам на годишните времиња, тој го нагласувал сопствениот ритам преку животот на заедницата.

Атиѝкиот религиозен календар бил најпочитуваниот и најупотребуваниот календар меѓу локалното население на почвата на Атика. Претставувал еден вид на локално дефинирана религиѝа, каде животната религиозна пракса демонстрирана преку магиско-обредните дејства, била сконцентрирана на празниците во тековните месеци.

б. државен календар-*kat'archonta* (κατ'ἀρχοντα)

Вториот тип на календар кој се користел на почвата на Атика, бил државниот календар, *kat'archonta*, наменет за официјални цели со намера да го

¹⁷⁴ Burkert, W. (1985) 226.

¹⁷⁵ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 714.

регутира еѝономскиот и административниот живот на градот. Несомнено е дека атиѝкиот државен календар зависел од државниците од тоа време и од нивниот прогрес во тековната година. Религиозниот, правниот, воениот и цивилниот живот во државата биле регулирани со *kata theon* и *kat'archonta* календарите.

Како најсигурен пишан извор за употребата на овој календар во Атика, се смета Аристотел. Според него, една од клучните реформи при настанувањето на демократиѝата во Атина по 506 г.пр.н.е., била оформувањето на Собранието со распоредување на граѓаните по новиот систем од десет рода, коешто играло важна улога во управувањето со градот-полисот. По пат на ждрепка се избирале 500 делегати, по 50 члена од секој род, со што се обезбедувало еднакво учество на целата заедница. Секој род од 50 члена бил на должност десетти дел од годината во Собранието, а една третина од нив биле непрекинато во комората на Собранието како извршно тело на државата.¹⁷⁶ Бидејќи деѝималното уредување влиѝаело и на создавањето на дополнителен календар со десет месеци, нивниот период на службата бил нарекуван *pritanija* или *државен месец*.

Во V в.пр.н.е. овој календар се пресметувал во согласност со движењето на Сонцето и не обрнувал внимание на месечевите мени. Збирот на денови во една календарска година изнесувал 365 или 366 дена, кои биле поделени на 10 периоди, со по 36 или 37 дена.¹⁷⁷ Во државниот календар годината започнувала со месецот *Hekatombaiōn*, исто како и во религиозниот (фестивалски) календар, само што разликата меѓу овие два календари била во должината на бројот на деновите во месеците. Според W. K. Pritchett, должината на државниот месец била однапред одредена.¹⁷⁸

Во однос на именувањето на државните месеци, повеќе би можело да се говори за нивно нумерирање (од 1 до 10). Нумерирањето било проследено заедно со името на родот кој претседавал во тековниот месец. Бидејќи претседавањето на родот било одредувано по пат на ждрепка, името на родот

¹⁷⁶ Aristotel, *Ath. Pol.* 43.2

¹⁷⁷ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 714.

¹⁷⁸ Pritchett W. K. (1963) 355.

кое стоело до бројот на месецот, не било релевантно во одредувањето на годишните сезони. Со поставувањето на името на родот до бројот на месецот, во Атика започнува т.н. *eropitos hronos*, поим кој би се толкувал како именување на годината според некојо.¹⁷⁹ Тековната година се идентификувала според името на архонтот кој претседавал во тековниот годишен термин. Овој метод бил најкарактеристичен во државниот атички календар, каде датумите биле нарекувани *er`archontos tou deina*, термин кој подоцна е прифатен од Римјаните при одбележување на датумите: *illo et illo consulibus*. И во обата случаи значењето е исто: во време на ѝој и ѝој архонѝи или конзул.¹⁸⁰

Деновите во месецот во државниот атички календар исто така биле нумерирани во низа броеви, започнувајќи со бројот 1, па сѐ до вкупниот број на денови во месецот.¹⁸¹ Регулирањето на деновите означени како датуми во државниот календар, наречен уште *Календар на демократиѝскаѝа држава*, датираат од 341 г.п.н.е.¹⁸²

Во Атика во IV в.пр.н.е. бил напуштен соларниот систем на пресметување на календарот и државните месеци биле пресметувани во согласност со месечевите мени. Следното коригирање на државниот календар се случило во III в.пр.н.е. со настанување на промените во бројот на членовите на родот.¹⁸³

в. аграрен календар

Аграрниот календар е третиот тип на календар кој се користел во Атика. Бидејќи при поделбата на годишните сезони се потпираше на појавувањето и заоѓањето на ѕвездите, се толкува како ѕвезден, поточно *сидерален календар*.¹⁸⁴ За ден во аграрниот календар се сметал периодот од појавувањето на поединечна ѕвезда или соѕвездие на небото во ноќните часови, веднаш по заоѓањето на Сонцето.

¹⁷⁹ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 762.

¹⁸⁰ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 762.

¹⁸¹ Pritchett W. K. (1963) 355-365.

¹⁸² Pritchett W. K. (1963) 313.

¹⁸³ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 714.

¹⁸⁴ Pritchett K.W. (1947) 81.

Иако според старогрчката народна традиција појавувањето на свездите било поврзано со аграрните дејности, годината за земјоделците не била примарно фокусирана на календарите.¹⁸⁵ Земјоделците годината ја делеле на 2 годишни сезони: лето и зима, додека пролетта и есента ја сметале за периоди на подготовка на главните сезони. Поделбата на календарот во две главни сезони, се должи на толкувањето на излезот и залезот на свездите на небото во однос на еквиноциумот. Хесиод во своето дело *Дела и дни* ни дава најдобар приказ за поврзувањето на овој календар со аграрните дејности на населението. Примерите за советите на Хесиод кон своите сограѓани за промените на годишните сезони, кои тој ги најавува преку појавувањето на свездите,¹⁸⁶ претставува систем на општата старогрчка народна традиција која се совпаѓала со локалната географска распределба. Старата аграрна традиција дадена кај Хесиод, подоцна е проширена со астрономски истражувања, со чија помош се изготвени сидерални календари кои се нарекувале *парайеџма*.¹⁸⁷

Во однос на толкувањето на календарите кои се користеле на почвата на Стара Грција, несомнено е дека клучна улога одиграло цикличното движење на Земјата околу Сонцето во кое наизменично се повторуваат еволутивни и инволутивни фази, промена на годишните времиња, како и најава на периодично враќање на истиот циклус. Годишното циклично повторување на овие процеси се карактеризира со промена на температурните разлики, кои претставуваат најава на завршеток на една и почеток на друга сезона, како рефлексija во периодичното менување на годишните сезони.

г. декаден месечен циклус во античкиот календар

Поделбата на месеците во декади во античкиот календар, се должи на периодичната варијација на месечевите мени. Деновите во месецот биле

¹⁸⁵ Pritchett K.W. (1947) 81.

¹⁸⁶ "...плејадите штом ќе се јават почни со жетва...", Хесиод, *Дела и дни*, 383-384 предвод Митевски, В. (1996) 62.; "Јароста кога ќе мине на лутото сонце и уште спарната горештина....., тогаш и свездата Сириус сјајна дење само за кратко над главата на смртните луѓе минува...", Хесиод, *Дела и дни*, 414-419, превод Митевски В. (1996) 63.

¹⁸⁷ Pritchett, K.W. (1947) 81.

поделени на 3 декади.¹⁸⁸ Именувањето на деновите во декадите било комплексно. Месецот започнувал со денот *pitēnia* (νομήνια), со значење млада Месечина, а продолжувал со нумерирање на деновите од бројот 2 до 20. Десетиот ден во месецот, како преоден ден од една во друга декада, бил именуван како 10-ти ден од младата Месечина, а дваесетиот ден во месецот, како 10-ти ден од полната Месечина, со што биле опфатени двете почетни декади од месецот. Во третата декада нумерирањето е обратно пропорционално, т.е. деновите се одбројуваат од бројот 10 па надолу, додека последниот ден од месецот бил наречен *hēna kai nea* (ἐνα καὶ νέα), со значење *стар и нов*.¹⁸⁹

Секој месец од 1-от до 4-от ден, како и од 6-от до 8-от ден се сметале за свети денови во чест на божествата или нивни родендени. Се нарекувале *месечни светии денови* и биле групирани на почетокот на секој месец, а се повторувале еднаш месечно, а не еднаш годишно: 1-от ден бил посветен на младиот Месец; 2-от на светите дајмони; 3-от во чест на роденденот на Атена; 4-от во чест на Херакло, Хермес, Афродита и Ерос; 6-от во чест на роденденот на Артемида; 7-от на роденденот на Аполон и 8-от ден во чест на Посејдон и Тесеј.¹⁹⁰

Најдобар преглед на поделбата на атичкиот месец во декади, дал Хесиод во *Дела и дни*, каде ги забележал среќните и несреќните денови, свети денови и денови забранети за работа.¹⁹¹ Во секој месечен циклус, постоеле 15 забранети денови кога била забранета и избегнувана секаква работа.

¹⁸⁸ Првата декада започнувала на почетокот на месецот, поточно со првото здогледување на српот на младата Месечина на небото; втората декада го опфаќала периодот во месецот со полна Месечина; третата декада ја бележи фазата на намалување, исчезнување и враќање на Месечината кон првобитната фаза, т.е. кон нејзиното повторно појавување на небото во форма на срп, со што повторно започнувала првата декада од следниот месец. Samuel, A. E., (1972) 60.

¹⁸⁹ Според A. E. Samuel, доколку месецот броел 29 наместо 30 дена, 29-от ден сметан за последен, исто така се нарекувал *hēna kai nea* (ἐνα καὶ νέα), Samuel, A. E., (1972) 60. Одредни денови биле именувани со одредени имиња кои им биле дадени според нивниот број, на пр. *Tritomenis* бил *шрејтиот ден во месецој*, *Tetras*, *четвртиот* итн. Samuel, A. E., (1972) 60.

¹⁹⁰ Хесиод, *Дела и дни*, 765-772, Превод Митевски, В. (1996) 78; Mikalson J. D. (1975) 24.

¹⁹¹ Хесиод препорачувајќи различни денови за различни активности вели: "...Едни денови полза на луѓето земни им носат, другите пак се мртви и никаков немаат белег. [...] Макеа еднаш е денот, а друг пат е како мајка. Среќен и богат е човек кој сето тоа го знае." Хесиод, *Дела и дни*, 765-772, Превод Митевски, В. (1996) 80.

Вообичаено, не било дозволено во еден ист ден да се слават месечните и годишните празници. Со намера да се избегне ваквото совпаѓање, секој месец од религиозниот календар имал уводна фаза со исти обичаи и прослави, а во корпусот на секој месец постоел посебен распоред за празничните денови.

Колку секој од календарите значел нешто за одреден поединец на почвата на Атика, пред сè зависело од начинот на живот на поединецот. И покрај противречните докази за атичкиот календар, посведочени во обемните записи од античките извори, овој календар претставува еден културен артефакт кој ни го отвора прозорецот кон менталитетот на неговите корисници.

II. 3. Историски развој на македонскиот календар

а. антички македонски календар

Античкиот македонски календар, како составен дел од македонската народна култура, претставува неизоставен дел од македонската народна религија, која заедно со обичаите и јазикот е еден од главните елементи со кои се определува етничката припадност на македонскиот народот. Иако изворите за религијата и обичаите на античките Македонци се скудни и недоволно проучени, сепак сочувани се одредени книжевни и епиграфски извори кои илустрираат дел од духовната култура на народот, кој во античкиот период егзистирал на почвата на Македонија.

Најраните податоци за постоењето на античкиот македонски календар се предочени од страна на повеќе историографи (Плутарх, Птоlemeј, Хесихиј), каде што меѓу обемните описи со сведоштва за Македонија кои го опфаќаат периодот од Антиката, се именувани и дел од месеците.

Тенденцијата на античката пракса на именување на некои месеци од годишниот календарски циклус според име на некое божество или според нивните култни титули или епитетите под кои божествата биле обожувани, како и по совпаѓање со одредени аграрни циклуси, на пр. сеидба, жетва и сл., се забележува и во античкиот македонски календар. Иако имињата на

македонските божества и персонификации биле заведени од лексикографите, честопати поради недостиг на епиграфски сведоштва и на ликовни прикази, некои од нив останале само празни имиња, без соодветно толкување.

Табела бр. 5

антички македонски календар	антички македонски календар	јулијански календар
Δίος*	Dios*	октомври/ноември
Απελλαίος	Apellaios	ноември/декември
Αυδυναίος (Αυδναίος)	Audunaios (Audnaios)	декември/јануари
Περίτιος†	Peritios†	јануари/февруари
Δύστρος	Dystros	февруари/март
Ξανδικός (Ξανθικός)	Xandicos (Xanthicos)	март/април
Αρτεμίσιος (Αρταμίτιος)	Artemisios (Artamitios)	април/мај
Δαίσιος	Daisios	мај/јуни
Πάνημος (Πάναμος)	Panemos (Panamos)	јуни/јули
Λαίσιος	Loios	јули/август
Γορπιαίος	Gorpiaios	август/септември
Ύπερβερεταίος	Hyperberetaios	септември/октомври

Антички македонски календар во споредба со јулијанскиот календар¹⁹²

За разлика од античкиот календар каде годината започнувала со летниот солстициум во месецот *Hekatombaiōn*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува од средината на месецот јуни до средината на месецот јули,

¹⁹² Свездичката го означува првиот месец од календарската година. Крвчето го прикажува престапниот месец, т.е. пресекоот на месецот кој се повторува во секоја следна емболистичка година. Имињата на месеците на античкиот македонски календар се преземени од Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999), 713; кај A. E. Samuel, именувањето на македонските месеци во потполност се совпаѓа со имињата на месеците кај B. Blackburn и L. Holford-Strevens. Единствен исклучок е именувањето на третиот месец од македонскиот календар, забележан како *Audnaios* (Audunaios). Samuel, A. E. (1972) 139-151.

годината во македонскиот антички календар започнувала четири месеци подоцна, во месецот *Dios*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците октомври/ноември.

Името на првиот месецот *Dios* од античкиот македонски календар, се поврзува со почитувањето на богот Севс, кој се сметал за "шайко на боховиите и на луѓето",¹⁹³ едно од најраспространетите верувања на почвата на Македонија.¹⁹⁴ Бројните епиграфски споменици, откриени на бројните локалитети во денешна Македонија и пошироко, ги регистрираат епитетите на ова божество: *Keraunos* (молња), *Olympios*, *Agoraios*, *Hypsistos*,¹⁹⁵ *Hyperberetas*, потоа *Hetaireios*, епитет кој се смета за чист македонски назив и се поврзува со празникот "Хетиајриди" од македонскиот религиозен календар, во кој македонските кралеви принесувале жртви,¹⁹⁶ потоа нашироко познатите епитети кои Севс ги носел во Македонија: *Nikephoros*, *Olympios Basileus*, како што се нарекувал во Дион, светиот град на Македонците под Олимп.¹⁹⁷ Неговиот неодамна откриен храм се наоѓал во светиот македонски град Дион, лоциран во непосредна близина на храмот на Деметра.¹⁹⁸

Според легендите, македонскиот врховен бог бил чествуван под името *Диос* или *Дион*, име кое не е посведочено во пантеонот на Старите Грци.¹⁹⁹ Следствено на археолошките наоди и натписите од глинениите таблички со слоговното, линеарно Б писмо, македонскиот врховен бог Диос или Дион, согласно функцијата (врховен бог), наместа се изедначува со врховниот бог

¹⁹³ Битракова-Грозданова, В. (1999) 156.

¹⁹⁴ Уште од IV в.пр.н.е. ликот на ова божество е претставено на аверсот на монетите на пајонските владетели; во II в.пр.н.е е претставен на монетите исковани во монетарницата на градот Пелагонија; потоа во природна карпа е изделкан лик на богот заштитник на агората, лоциран во ридестите области на Македонија кај Плетвар, поставен крај жртвеник и претставен со скиптар во едната рака, додека со другата излева течна жртва-леанка итн. Битракова-Грозданова, В. (1999) 156-157.

¹⁹⁵ Поопширно за култот кон Севс, види кај Битракова-Грозданова, В. (2006), *Прилог за култоот кон ЗЕУС ΥΨΙΣΤΟΣ во Македонија*, ЖАНТ, Скопје, 56(2006)73-80.

¹⁹⁶ Проева, Н. (2004) 103.

¹⁹⁷ Битракова-Грозданова, В. (1999) 156.

¹⁹⁸ На откриената статуа прикажано е божество кое е седнато на престол, со претстави на орли кои пооделно се илустрирани на ари или стојат на столбови, што потсетува на претставата на Севс од Акрини, од II в.пр.н.е. Битракова-Грозданова, В. (2006) 76-77.

¹⁹⁹ Прева, Н. (2004) 103.

од старогрчкиот пантеон Севс.²⁰⁰ Несомнено е дека пишаните микенски евиденции сведочат за постоењето на култот на небесниот бог Севс во регионот на Егејското море во доцно-бронзено доба.²⁰¹ Илустрациите на богот кој стои покрај ара и со десната рака принесува жртва кон олтарот, а во левата држи жезло, се доказ на долгата религиозна традиција во Антиката, која укажува на народното духовно и културно единство на Македонија.²⁰²

Некои месеци од античкиот македонски календар имаат оригинални македонски имиња. Тие се: третиот месец *Audunaios*, шестиот месец *Xandicos* и единаесеттиот месец *Gorpiaios*.²⁰³ Кај Плутарх во 7-мата книга за Александар Македонски, се посведочени:

- четвртиот месец *Peritios* "...а се прикажува дека Александар основал град и кога осиганал без саканиот ѝес Перитија, коџо самиот ѝо одгледал."²⁰⁴ Во

²⁰⁰ Името на божеството Севс се јавува во неколку форми, најчесто во датив *Di-we/Diwei* и на микенските плочки се наброени приносите од масло, јачмен, златна чаша, маж, кои како свети жртви се принесувале во неговото светиште *Di-wi-jo/Diwijon*. Во Кнос се сретнуваме со неговиот епитет *Di-ka-ta-jo, Di-we (Diktaiōi Diwei)* "Дикџајски Севс". Ilievski, P. Нг. (1989)21. Според митолошката традиција Севс бил роден од божицата *Rhēa* и отхранет од козата *Amāltheia* во една пештера на планината Дикта, 20 км. југоисточно од Кнос, на островот Крит. Срејовиќ, Д., Цермановиќ-Кузмановиќ, А. (1987) 158. Самиот епитет "Дикџајски" го носи според името на пештерата каде е роден. На Крит се толкувал за врховен бог на земјата и плодноста, но и како бог кој секоја година се раѓал и умирал како Дионис. На Крит се наоѓало не само неговото родно место, туку и неговиот гроб. Ilievski, P. Нг. (1989) 21-22. Индоевропскиот Севс, се толкува за бог на светлото небо *dyēus*, според ст.инд. *dyāuh*, *свѣтло небо*, *Dyaus-pitar* на лат. *Juppiter Dieu*, додека пак вокативната форма е *Zeī* и *patēr*, *џајко*. Илиевски, П. Хр. (2000) 216. Според Н. Проева, името на македонскиот врховен бог Диос или Дион е изведено од индоевропскиот корен кој значи "ден, дневна свѣтлина". Проева, Н. (2004) 103. Критскиот Севс, претставен како момче, има аналогија со анатолиските *Аџис* и *Адонис*, сопрузи на Големата мајка, божицата на природата. Ова божество, под критско влијание попримило карактеристични црти на егејски бог на вегетацијата и во негова чест биле приредувани оргијастични мистерии, врзани со култот на плодноста. Елементи на оргијастични мистерии содржат и тереоморфните епифании на Севс, каде најзначајна е онаа во вид на бик. Кај северните народи кај кои се испочитувале хтонските култови, убивањето на бик, *corrida*, како и убивањето на мечка претставува религиозен чин, чија обредна симболика го прикажува народното верување според кое преку јадењето на месото од убиеното животно, може да се дојде до соединување со божеството. Илиевски, П. Хр. (2000) 216.

²⁰¹ Посведочениот месец на микенските плочки со линеарно Б писмо, *di-wi-jo-jo*, укажува на влијанието и поврзаноста на кулtnата врска на ова божество со микенските градови, каде пишаниве таблички подоцна се откриени. Duev, R. (2007) 224.

²⁰² Битракова-Грозданова, В. (1999) 157.

²⁰³ Прева, Н. (1997) 168.

²⁰⁴ Според белешките на Н. Проева, "името на песот би доаѓало од македонскиот месец *Peritios*, кога го добил песот, но според Полукс (кој се повикува на Теопомп), песот бил купен

овој месец се празнувал и истоимениот празник *Peritia*, но, не е познато на кој бог му бил посветен. Постојат мненија дека на овој празник се вршела лустрација на војската, која што се демонстрирала со поминување на војската меѓу две половини на жртвувано куче, предводена од кралот.²⁰⁵

- за осмиот месец *Daisios*, Плутарх вели: „Некои од нив ценеле дека треба да се почитува стариот обичај во врска со месецот, но Александар ги прелагал и заповедал тој месец да се нарече виор архемисиј”.²⁰⁶ Плутарх исто така овој месец неколку пати го спомнува при известувањето за смртта на Александар Македонски: „На дваесети и осми дајсиј, некаде кон вечерина, Александар испуштил душа.”,²⁰⁷
- во десеттиот месец *Loios*,²⁰⁸ Плутарх дал опис за раѓањето на Александар Македонски: „...Александар се родил на почетокот на месецот хекајомбајон, што Македонците го нарекувале лоос, и тоа на шесттиот ден...”, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците јули/август.

Во шестиот месец од македонскиот антички календар *Xandicos* се славел истоимениот празник *Xandica*, кога се вршела лустрација на македонската војска. Целта била прочистување т.е. пурификација на македонската коњаница. Се смета дека обредот имал чист, апотропејски карактер и дека првично се вршел пред поаѓањето на војската во битка, а потоа еднаш годишно, пред почетокот на сезоната, со што според Н. Проева

□

во Индија за 100 мину”. *Плутарх*, 7. 61. превод Саракинки, В., коментари Проева, Н. (2008) 218.

²⁰⁵ Проева, Н. (1996) 133.

²⁰⁶ Според белешките на Н. Проева: „тоа е осмиот месец од македонскиот календар (мај/јуни според јулијанскиот календар), тогаш се жнеело, та немало војни”, (*Плутарх*, 7.16) 193.; „(имено, во текот на месецот дајсиј, македонските кралеви обично не кревале војска)” (*Плутарх* 7.16) 121. *Плутарх*, 7, превод Саракинки, В., коментари Проева, Н. (2008) 121, 193.

²⁰⁷ „...и умрел на триесеттиот ден од месецот дајсиј.”, (*Плутарх* 7.75) 180, според белешките на Н. Проева, 30-от ден од месецот дајсиј соодветствува со: „ноќта меѓу 10 и 11 јуни 323-та год. ст.е.”, 226; „на осумнаесеттиот дајсиј...”. (*Плутарх* 7.76) 180, според коментарите на Н. Проева, 18-от ден од месецот дајсиј соодветствува со: „Втори јуни 323-та год. ст. е.”, 226. *Плутарх*, 7.16., превод Саракинки, В., коментари Проева, Н. (2008) 180, 226.

²⁰⁸ Транскрипцијата на овој месец кај Н. Проева е *Loos*, Проева, Н. (1997), 191; Проева, Н. (2004), 137-138; *Плутарх*, 7.3., превод Саракинки, В., коментари Проева, Н. (2008) 110.

”...би можело да се насејат дека зад името Ксандос, се крие македонски божицаштвенник на војската.”²⁰⁹

Доминантно место во античкиот македонски пантеон заземала божицата Артемида,²¹⁰ по која е именуван седмиот месец во македонскиот календар, *Artemisios*. Многубројните откриени артефакти на македонските простори ги посведочуваат нејзините епитети, не само од локалната топонимија типични за Македонија, *Gazeroitis* (Гасорска), *Blaganitis* (Благанска),²¹¹ туку и епитети кои означуваат персонификација на природата, плодноста, правдата и страст за лов (*Agrotera*, *Thauropolos*, *Digaia*, *Kynagagos*).²¹² Согласно нејзината идентификација со божица на ловот, но и на природата, во античкиот македонски пантеон Артемида претставувала женски пандан на Богот Дионис.

Последниот, 12-ти месец во античкиот македонски календар е месецот *Hyperberetaios*, кој воедно е и епитет на врховниот бог Севс. Овој епитет е чист македонски и е посведочен во Александрија преку терминот *hyperberetaia* со значење ”сџари, дојраени нештата”.²¹³ Празникот ”Хиперберејан” се славел во истоимениот месец, кога се чествувал македонскиот врховен бог.

²⁰⁹ Проева, Н. (1997) 167.

²¹⁰ Називот *Pótnia*, посведочен на глинените плочки со линеарно Б писмо, се толкува како почесна титула, доделувана на повеќе различни божици од кои почесно место заземале божицата на плодноста и вегетацијата, на кои се појавата на процесот на индивидуализација на божествата, им биле поделени различни функции. Се смета дека ваквата индивидуализација била започната уште од микенското доба, каде покрај *po-to-ni-ja* се јавува *a-ti-mi-te /Artemitei/*, дат. *Artemidi* позната под името *pótnia θηρών* ”господарка на сверовиштето”. По придавката изведена од овие именки: *po-ti-ni-ja-we-do* се означувале стадата овци во Кнос кои биле жртвувани во чест на божицата, како и ковачи на бронза во Пил. Ilievski, P. Hr. (1989) 21. Херодот ја посведочува како *Artemis Basielaia*. Herodot, *Hist.* 4, 33. Бидејќи пајонските жени и принесувале дарови завиткани во пченична слама, се идентификува како божица на вегетацијата, плодноста и изобиетието. Во истиот дух е почитувана и во Македонија и Тракија. Откриените статуи на Артемида во реонот на Пелагонија, во Хераклеја, Суводол, каде е прикажана како Божица облечена во краток хитон и ремен префрлен преку рамо на кој има прицврстен тоболец за стрели, како и претставата на статуетата од Стоби, прикажана во краток хитон, кратка наметка и кратки чизми, како почива потпрена на карпа со лав или куче, претставува очигледен паралелизам на нејзината идентификација со божицата на ловот, но и на природата. Битракова-Грозданова, В. (1999) 150.

²¹¹ Проева, Н. (2004) 110.

²¹² Битракова-Грозданова, В. (1999) 150.

²¹³ Проева, Н. (2004) 103.

Покрај повремените дополнувања и подршки од македонските епиграфски материјали, познавањата за изворниот македонски календар се изведени од познавањата за употребата на македонскиот календар кои следат подоцна. Македонскиот календарски систем со месеци и денови, базиран врз македонската номенклатура, преку освојувањата на Александар Македонски е пренесен на териториите на Истокот. Македонските имиња на месеците, иако драстично се разликувале од локалните имиња на месеците, масовно се користеле на овие подрачја. Според А. Е. Samuel, македонскиот календар изработен на почвата на Македонија, може да се нарече "чисѝ" македонски календар, кој на почвата на Стара Грѝија е сосем малку посведочен.²¹⁴

На почвата на античка Македонија годините се броеле според години на владеење на кралот, што впрочем било пракса и кај другите дрвени народи каде не постоеле ери.²¹⁵ Следствено на оваа пракса, годините со кои започнало сметањето на времето во античка Македонија е поделено на 3 ери:

1. Селеуктинска ера или т.н. Сиромакедонска ера која започнала во 312/311 г.пр.н.е., поточно со освојувањето на почвата на Мала Азија од страна на Александар Македонски;
2. Македонска провинциска ера, која започнала во 148 г.пр.н.е., поточно со потпаѓањето на Македонија под римска власт и
3. Актиска ера, која започнала во 31/30 г.пр.н.е., која го означува крајот на владеењето на Птолемиите, последната македонска династија во Египет.²¹⁶

²¹⁴ Според А. Е. Samuel, една од главните пречки во толкувањето и разбирањето на македонскиот антички календар, е неправилното користење на литературните и астрономските извори. Постојат бројни цитати за македонските месеци и денови (Плутарх, Птолемиј, Хесихиј) кои се наведени во различни времиња како евиденции на "Македонски" календар. Некои од овие евиденции се од голема важност и вредност и можат да се посведочат, додека пак другите евиденции можеби немаат никаква вредност, но ја посведочуваат состојбата на календарскиот систем, долго време по неговата асимилација од страна на некои други календари, на пр. претопувањето на македонскиот календар со египетскиот и губењето на својата независна егзистенција некаде кон крајот на III в.пр.н.е. Податоците кои се дадени за македонскиот календар, ја демонстрираат прородата на самиот календар. Samuel, A. E. (1972) 139.

²¹⁵ Во античкиот државен календар годините се пресметувале следствено на владеењето на архонтите, во Римската Република според конзулите, во Римската Империја според Империите итн.

²¹⁶ Проева, Н. (2004) 137.

По смртта на Александар Македонски (356-323 г.пр.н.е.) доаѓа до поделба на македонското кралство меѓу македонските генерали, од кои двајца оформиле династии: Селеукид Никатор во Вавилонија и Птолемеј Сотер во Александрија и Египет.²¹⁷

6. селеуктински календар

Со освојувањето на Вавилон од страна на Александар Македонски, македонскиот календар е доведен во контакт со вавилонскиот календар, кој се сметал подобар од сите календари кои се користеле за граѓански цели на почвата на Античка Македонија и Стара Грција. Селеукидите го усвоиле вавилонскиот календар со 19 годишниот престапен циклус,²¹⁸ а месеците ги преименувале во согласност со македонскиот календар, со што ја иницирале селеуктинската ера, чија прва година на владеење била 311 г.пр.н.е. Во селеуктинскиот календар, имињата на македонските месеци биле доделени на вавилонскиот циклус, при што месецот *Dios*, како прв месец во македонскиот календар, кореспондирал со месецот *Tashritu*, кој бил седми месец во вавилонскиот календар и започнувал во втората половина од вавилонската година, по есенскиот еквиноциум.²¹⁹ Одредувањето на првиот месец во годината варираше според место и време. Согласно пишаните текстови во Вавилонија, Новата година според вавилонскиот календар започнувала со месецот *Nisanu*, правило кое се задржало и по започнувањето на селеуктинската ера во 311 г.пр.н.е.²²⁰ За прв месец во годината во селеуктинската ера се сметал месецот *Dios*, сè до падот на селеуктинската монархија, кога дошло до повторно враќање на вавилонскиот месец *Nisanu* за прв месец во годината.

На почвата на Мала Азија врската меѓу македонските и вавилонските месеци продолжила да опстојува, забележлива преку употребата на македонските месеци во малоазиските градови, додека во Сирија и

²¹⁷ Richards, E. G. (1998) 149.

²¹⁸ Поопширно за вавилонскиот календар, види стр. бр. 23.

²¹⁹ Следствено на јулијанскиот календар, месецот *Tashritu* соодветствувал со средина на октомври, *Nisanu* со април, *Dios* со октомври. Види табела бр. 6 *египетски, семитски, селеукијински и македонски календар во споредба со јулијанскиот календар* стр.бр. 63.

²²⁰ Според A. E. Samuel: "2-ри / 3-ти април = 1-ви *Nisanu*", Samuel, A. E. (1972) 142.

Месопотамија селеуктинскиот календар бил во употреба сè до 16/17 г.²²¹ Селеукидите, т.е. Сиромакедонците го продолжиле своето владеење на исток во Индија и со себе ги повеле придобивките и учењата на вавилонските астрономи и на нивниот 19 годишен престапен циклус. Селеуктинскиот календар на почвата на Мала Азија се користел до крајот на античкиот период, а во некои делови од Месопотамија, до крајот на XI в.²²²

Според А. Е. Samuel, пишаните сведоштва кои се однесуваат за смртта на Александар Македонски, сугерираат за можноста дека асимилирањето на македонските месеци со вавилонскиот календар се случила многу порано од селеуктинската ера, поточно пред смртта на Александар Македонски.²²³ Датумот на смртта на Александар Македонски, според македонскиот календар е 29-от ден од месецот *Daisios*.²²⁴ Според посведочените табели од астрономскиот календар на Вавилон, Александар Македонски починал на 29-от ден од месецот *Aiaru*.²²⁵ Согласно 19-годишниот вавилонски престапен циклус и согласно соодветствувањето на месецот *Daisios* со вавилонскиот месец *Aiaru* во 323 г.пр.н.е., толкувањата на А. Е. Samuel силно упатуваат на мнението дека македонските месеци биле асимилирани со вавилонските многу порано од смртта на Александар Македонски во 323 г.пр.н.е. и според него можно е самиот процес на асимилација да се остварил за време на освојувањето на Вавилон од страна на Александар Македонски.²²⁶

²²¹ Samuel, A. E. (1972) 143.

²²² Проева, Н. (1997) 168.

²²³ Според А. Е. Samuel, причината за посочувањето на 28-от ден од месецот *Daisios* кај Плутарх, се должи на пресметувањето на времетраењето на денот кој започнувал со утрото, додека пак посочувањето на 30-от ден од месецот *Daisios* кај Плутарх се должи на пресметувањето на времетраењето на денот кој започнувал со вечерина, така што според пресметувањето на деновите во месецот *Daisios* кој во 323 г.пр.н.е. се сметал за престапен, од 28-от ден директно се преминало на 30-от ден, кој всушност бил и последниот ден во месецот. Samuel A. E. (1972) 141.

²²⁴ Плутарх, *Алекс.*, 75, 30 *Daisios* според Аристобол; *Алекс.*, 76, 28 *Daisios*.

²²⁵ "месец II, вавилонски ден 29, кралот почина". Sasch, A. J. (1955) 209.

²²⁶ Samuel, A. E. (1972) 141.

В. Птолемејски календар

Египетскиот календар, целосно посведочен во демотските и хиероглифските текстови,²²⁷ континуирано се користел за време на Птолемејската ера и за време на римскиот период.²²⁸ Богатите сведоштва од папирусите од Египет, даваат обемен увид во правецот на движење на македонскиот календар за време на владеењето на династијата на Птолемиите во таа земја. Низата датуми кои соодветствуваат во документите од обата календари, македонскиот и египетскиот, дозволуваат во голем број случаи да се направи корелација на двата календарски система, без разлика дали се работи за едниот или за обата календари.

Македонското кралство на Птолемиите, кое настанало како резултат на освојувањата на Александар Македонски, иако со одредени измени, на почвата на Египет го задржало египетскиот граѓански календар. Египетскиот граѓански календар броел 365 дена во текот на една година, кои биле регулирани во 12 лунарни месеци, пресметани според месечевите мени, т.е.

²²⁷ Историскиот развој на египетското писмо поминало низ три фази во период од 1000-1200 г. при неговото упростување во однос на фонетиката, морфологијата и лексиката на јазикот: најстариот е архаичното, *хиероглифско* писмо, познато од текстовите кои датираат од околу 3100 г.пр.н.е.; втората фаза се јавува кон крајот на II и почетокот на I милениум, како упростено т.н. *хиератско* писмо, кое било блиско до хиероглифското; во третата фаза покрај употребата на првите две во одредени случаи, се употребувало и *демотско* (народно) писмо, кое било сосем доближено до говорниот јазик и се користело како брзопис при секојдневните потреби, официјалните документи и литературните дела. Демотското писмо е воведено од страна на фараонот Псаметих (664 г.пр.н.е.) во VII в.пр.н.е. кој бил основач на последната самостојна египетска династија. Во 525 г.пр.н.е. Египет потпаѓа под персиска доминација преку освојувањето на персискиот цар Камбиз, која траела сè до победата над персијците и освојувањето на Египет од страна на Александар Македонски во 333 г.пр.н.е. Птолемејскиот период започнува во 304 г.пр.н.е. и трае до 30 г.пр.н.е., кога Египет станува римска провинција. Следствено на историските случувања, во демотското писмо се забележани јазични промени кои се јавуваат во три помали временски периоди: најстариот, првично познат како *саидски* (по династијата) и *персиски*, средниот *период на Птолемиите* и третиот *римски*. Последните документирани демотски текстови датираат од средината на V в.пр.н.е. и потоа, а една верзија од демотскиот египетски, се развила во *којски* јазик. Политиката на толеранција кон покорените народи која ја спроведуваа Александар Македонски, преку реформирање, поточно обединување на расцепканиот по дијалекти старогрчки јазик, довела до стандардизација на еден заеднички наддијалектен старогрчки јазик, познат под името *којнџ*, на кој е напишана огромна литература од областа на философијата и науката во новата престолнина на Египет, Александрија. Илиевски, П. Хр. (2006) 2008, 26-28.

²²⁸ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 708-709.

започнувале со првото појавување на младата Месечина.²²⁹ Македонскиот календар се надоврзал на египетскиот календар и се толкувал како лунисоларен, со 12 лунарни месеци, чиј збир на годишно ниво изнесувал 354 дена, што е за 11 дена помалку од времетраењето на соларната година. Годишната во Египет започнувала со првиот ден од месецот *Thoth*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со средината на месецот ноември. Со цел календарот да биде компатибилен со годишните сезони, на секоја втора година (*биенална интеркалација*), се вметнувал по еден престапен месец, поточно се повторувал месецот *Peritios*, со што се надополнувале деновите кои заостанувале зад сезонските промени.²³⁰ Целта била да се овозможи соодветствување и поврзување на македонските месеци со месечевите мени.

Но, бидејќи ова соодветствување се однесувало на месечното, а не на годишното поврзување, одржувањето на релативната стабилност помеѓу реалниот тек на годината од 365 $\frac{1}{4}$ дена во соларната и лунарната година, зависела пред сѐ од самиот престапен процес. За да се одржи рамнотежата, преку биеналната интеркалација се додавале многу денови, така што македонскиот календар со тек на време почнал да отстапува од реалниот тек на природната, т.е. соларната година.²³¹ Ваквата интервенџијата на календарот, освен во Александрија, довела до хаос при пресметувањето на времето на оние поднебја, каде се користени други методи при пресметувањето.

Според Е. Г. Richards, Птолемеј III (247-221 г.пр.н.е.) при реформирањето на календарот ги следел толкувањата на древните египетски астролози, кои при оформувањето на календарот се потпирале на изгревањето на ѕвездата Сириус и на излевањето на реката Нил.²³² Птолемеј

²²⁹ Поопширно за египетскиот и вавилонскиот календар види стр. бр. 19-27.

²³⁰ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 709.

²³¹ Според A. E. Samuel, 1-от ден од месецот *Dios* во 232 г.пр.н.е. соодветсвувал со почетокот на ноември, додека 15 години подоцна, во 247 г.пр.н.е. 1-от ден од месецот *Dios* соодветсвувал со средината на јануари. Samuel, A. E. (1972) 146.

²³² Со цел календарот да соодветствува со месечевите мени, древните египетски астролози при својата пресметка зеле 25 годишен период кој го поделиле на 16 регуларни години, со 12

III во средината на III в.пр.н.е. го присвоил овој циклус кон македонскиот календар, при што египетските лунарни месеци се именувани со имињата на месеците од македонскиот календар, а пресметувањето на месеците започнувало вечерта, со првото здогледување на српот од младата Месечина на небото. Следствено на овие толкувања, Птолемеј III во Каноус го издал Каноускиот декрет²³³ во кој се дадени реформите во македонско-египетскиот календар. Следејќи го примерот на древните египетски астролози, со Каноускиот декрет по наредба на кралот Птолемеј III, на секоја четврта година се додавал по еден престапен ден, со што престапната година броела 366 дена, наспроти регуларните кои броеле 365 дена.²³⁴ Со оваа реформа Птолемеј III успеал да ја синхронизира природната, соларна година на граѓанскиот календар, со месечевите мени.

□

регуларни месеци кои броеле по 29 и 30 дена и 9 престапни години со 13 месеци, со по 30 дена. На 25 годишно ниво пресметани се 309 лунарни месеци, од кои збирот на регуларните месеци изнесувал 8.850 дена, а збирот на престапните месеци изнесувал 270 дена. Бидејќи според ваквото пресметување на 25 годишниот циклус, вкупниот збир на денови изнесувал 9120 дена, што е за 5 дена помалку од нормалниот тек на тропската, соларна година, на секоја петта година се додавал по еден престапен ден. Richards, E. G. (1998) 156.

²³³ Постојат различни толкувања во однос на датумот на донесувањето на Каноускиот декрет, како и на бројот на натписи кои ги содржел. Според Н. Проева: “Во врска со македонско-египетскиот календар, интересен е т.н. “Каноуски декрет” на Птолемај III Евергет, двојазичен натпис напишан на египетски и хеленски јазик. Со овој декрет, донесен на 7 март 238 год. ст. е. ...” Проева, Н. (2004) 136; како и: “Од времето на Птолемај III Евергет, е твр. Каноуски декрет што и претходи на реформата на Јулиј Кајсер цели два века. Станува збор за двојазичен натпис на египетски јазик со хиероглифи и на грчки. Со декретот донесен на 7 март 238 год. ст.е...”, Проева, Н. (1997)168; Според сумираниот текст на В. Саракинки: *Декрети од Каной*, објавен 239 г.пр.н.е., документ од исклучителна историска важност кој во себе го содржи описот на најточниот антички календар, каде е даден приказ на воведување на нови религиозни празници и нивно распоредување во годината. Поради потребата од нивното поставување по храмовите на кои се однесувале, декретите се испишувале на стели и се умножувале. Декретот од Каной е сочуван во три промероци: *Првата Канойска стела* која е испишана на 37 реда хиероглифски текст, 74 реда демотски текст и 76 реда старогрчки текст, *Втората Канойска стела* која е испишана на 26 реда хиероглифски текст, 20 реда демотски текст и 64 реда старогрчки текст и еден делумно зачуван хиероглифски текст кој денес се чува во Лувр. Саракинки, В. (2006) 2-3; Според E. G. Richards: “Thus it is recorded in the celebrated Decree of Canopus (Canopus is a coastal town some 15 miles from Alexandria) of 239 BC that the Alexandrian king, Ptolemy III (not the astronomer), tried to persuade the Egyptian priests to introduce leap days into their wandering year”. Richards, E. G. (1998) 156.

²³⁴ Richards, E. G. (1998) 156.

Табела бр. 6

египетски календар	семитски календар	селеукиински календар	антички македонски календар	јулијански календар
Mesir	Nisanu*	Artemisios	Artemisios (Arteamitios)	април/мај
Phanemoth	Ayaru	Daisios†	Daisios†	мај/јуни
Pharmouti	Simanu	Panemos	Panemos(Panamos)	јуни/јули
Pachons	Du`uzu	Loos	Loios	јули/август
Payni	Abu	Gorpaaios	Gorpiaios	август/септември
Epiphi	Ululu††	Hyperberetaios	Hyperberetaios	септември/октомври
Mesori	Tashritu	Dios*	Dios*	октомври/ноември
Thoth*	Arakhsamnu	Apellaaios	Apellaaios	ноември/ декември
Paophi	Kislimu	Audynaaios	Audunaaios(Audnaaios)	декември/јануари
Athyr	Tebetu	Peritios	Peritios	јануари/февруари
Cohiac	Shabatu	Dystros	Dystros	февруари/март
Tybi	Adam†	Xanthikos	Xandicos (Xanthicos)	март/април

Египетски, семитски, селеукиински и антички македонски календар во споредба со
јулијанскиот²³⁵

Бидејќи во тој период на почвата во Египет календарите биле регулирани од страна на свештените лица кои биле со конзервативен став,

²³⁵ Свездичката го означува првиот месец од календарската година. Крвчето го прикажува интеркаларниот месец, т.е. пресекот на месецот кој се повторува во секоја следна емболистичка година. Во однос на египетскиот календар, едното крвче го прикажува престапниот месец кој се повторува во 19 годишниот престапен циклус, а двете крвчиња го прикажуваат престапниот месец кој се јавува само еднаш во текот на 17-тата година од 19 годишниот престапен циклус. Имињата на месеците во египетскиот календар се преземени од E. G Richards. Според него имињата на престапните месеци во египетскиот календар се *Nisi* и *Kebus*, Richards, E. G. (1998) 154; имињата на месеците од семитскиот календар се преземени од Richards, E. G. (1998) 154; имињата на месеците од селеукиинскиот календар се преземени од Richards, E. G. (1998) 148; имињата на месеците во античкиот македонски календар се преземени од Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 713.

секој иден цар пред преземањето на функцијата морал да вети дека нема да врши никакви интервенции на календарот. Иако свештениците биле задоволни од реформите на календарот од страна на Птоlemeј III и му ја доделиле титулата "*beneficator*", сепак биле премногу конзервативни да ја прифатат реформата на календарот и едноставно го игнорирале декретот.²³⁶

Во првата половина на II в.пр.н.е. Птоlemeите биле задоволни со употребата на македонските имиња на месеците, како еквиваленти на египетските.²³⁷ Првичното асимилирање на двата календари преку овој систем на изедначување, долго време опстојувало на почвата на Египет под владение на Птоlemeј III Евергет. Кон крајот на истиот век, поточно во 119/118 г.пр.н.е. доаѓа до втора асимилација на календарите, како втор систем во кој египетскиот месец *Thoth*, се изедначил со македонскиот месец *Dios*.²³⁸ Вториот систем на изедначување на месеците во македонскиот и египетскиот календар, опстојувал до крајот на владеењето на Птоlemeите и продолжил да се употребува за време на римската империја.

Реформите во македонско-египетскиот календар дадени во Канопискиот декрет, претходат два века на прочуената реформа на календарот спроведена од страна на Јулиј Кајсар, кој ги наметнал реформите на календарот на Птоlemeј III за официјални цели. Бидејќи стариот календар уште долго време се користел од страна на астролозите и египетскиот народ, овој период е именуван со називот "*египетска година*", како опозит на реформираната "*александриска година*". Во следните години, "*александриската година*" била правило во многу старогрчки документи пишани на папирус, наменети за римскиот Египет, единствено што имињата на месеците биле египетски.²³⁹

²³⁶ Richards, E. G. (1998) 156

²³⁷ Најдобар пример за тоа е изедначувањето на египетскиот месец *Thoth* со македонскиот месец *Dystros*, како и масовната употреба на името на месецот *Dystros* од страна на локалното население. Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 709.

²³⁸ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 709.

²³⁹ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 708-709.

Табела бр.7

македонски календар I сисџем	египетски календар I сисџем.	македонски календар II сисџем	египетски календар II сисџем.
<i>Dystros†</i>	<i>Thoth†</i>	<i>Dios*</i>	<i>Thoth*</i>
<i>Xandicos (Xanthicos)</i>	<i>Paophi</i>	<i>Apellaios</i>	<i>Paophi</i>
<i>Artemisios (Arteamitios)</i>	<i>Athyr</i>	<i>Audunaios (Audnaios)</i>	<i>Athyr</i>
<i>Daisios</i>	<i>Cohiac</i>	<i>Peritios</i>	<i>Cohiac</i>
<i>Panemos (Panamos)</i>	<i>Tybi</i>	<i>Dystros</i>	<i>Tybi</i>
<i>Loios</i>	<i>Mesir</i>	<i>Xandicos (Xanthicos)</i>	<i>Mesir</i>
<i>Gorphaos</i>	<i>Phanemoth</i>	<i>Artemisios (Arteamitios)</i>	<i>Phanemoth</i>
<i>Hyperberetaios</i>	<i>Pharmouti</i>	<i>Daisios</i>	<i>Pharmouti</i>
<i>Dios</i>	<i>Pachons</i>	<i>Panemos (Panamos)</i>	<i>Pachons</i>
<i>Apellaios</i>	<i>Payni</i>	<i>Loios</i>	<i>Payni</i>
<i>Audunaios (Audnaios)</i>	<i>Epiphi</i>	<i>Gorphaos</i>	<i>Epiphi</i>
<i>Peritios</i>	<i>Mesori</i>	<i>Hyperberetaios</i>	<i>Mesori</i>

Прв и вториот сисџем на изедначување на македонскиот со египетскиот календар²⁴⁰

Македонско-египетскиот календарски циклус многу тешко можел да опстои и да се задржи надвор од Египет, пред сè поради неговата зависност од стариот египетски календар, по кој всушност се раководел.

²⁴⁰ Крвчето го бележи првото изедначување меѓу македонскиот и египетскиот календар, кое се случило околу првата половина на II в.пр.н.е. Свездичката го бележи второто изедначување меѓу македонскиот и египетскиот календар, кое се случило кон крајот на истиот век. Системите на изедначување на месеците на македонскиот со египетскиот календар се дадени кај А.Е. Самуел. Samuel, A. E. (1972) 146.

Во подоцнежниот период направени се разни варијации на календари, кои како основа го имале македонскиот, селеуктинскиот и птолемејскиот календар, некои се темелеле на некои од старогрчките календари, други пак на египетскиот или пак на подоцнежниот јулијански календар, што резултирало со вековни натпревари за локална доминација.²⁴¹

II. 4. Синхронизација на традиционалните со современите календари

Античкиот македонски календар преку ерата на Селеукидите и Птолемиите имал големо влијание при пресметувањето на времето на Истокот. Сепак, синхронизацијата со египетскиот календар, ја довела до зависниот егзистенцијата на македонскиот календар, што резултирало со распаѓање на истиот и расчленување во одделни и валидни методи за датирање и мерење на времето. Расчленувањето на античкиот македонски календар довело до неможност на негово понатамошно синхронизирање со римскиот календар.

Како комплексен систем за корелација со минатото се посочува античкиот календар, кој во споредба со другите антички календари се смета за најмногу истражуван. Синхронизацијата на античкиот календар со римскиот, од кој подоцна произлегуваат јулијанскиот и грегоријанскиот календар, се темели на хронолошките истражувања за античкиот календар, каде преку сведочењата на историографите се гледа јасниот начин на интегрирање на различни временски рамки со различни учесници.

Римско-старогрчката синхронизација претставува неизоставен дел од хеленскиот свет и зависи од внатрешната синхронизација на самиот хеленски систем. Обидите на Римјаните да го присвојат хеленскиот начин на живот го формира незаменливиот дел од осознавањето на римската историја. Уште во почетоците на римската историографска традиција, се забележува употребата на паралелизмот кој го образува кругот на реконструкција на раната римска историја. Првите хронолошки записи за Рим потекнуваат од

²⁴¹ Richards, E. G. (1998) 149.

времето на Кикерон, кој случувањата во Рим ги вметнал во старогрчката хронологија. Во негово време се издвојува името на Корнелиус Непос кој се поврзува со синхронизација на историските случувања во Стара Грѝија и Рим. Во неговото дело *Hronica* за кое се смета дека настанало некаде во средината на 50 г.пр.н.е., освен широките паралелни толкувања од областа на литературата, философијата и уметноста помеѓу Рим и Стара Грѝија, претставено е и паралелно интервално пресметување на годините.²⁴² Непос, при конструкцијата на корелација во годините меѓу Старите Грѝи и Римјаните наишол на бројни проблеми. Според него, првичните проблеми биле интерни. Се појавиле во оформувањето на самиот римски календар при пресметување на римската конзуларна календарска година, која поради варијабилните базични единици на годината, воопшто не кореспондирала со римската граѓанска календарска година. Конзуларната календарска година кај Римјаните во тој период, останала нејасна хронолошка единица.²⁴³

Поради бројните календарски системи кои се користеле на почвата на Стара Грѝија, а каде годините започнувале во согласност со четирите важни процеси на положбата на Сонцето во однос на Земјата во текот на една година: пролетниот и есенскиот еквиноциум, и летниот и зимскиот солстициум, воопшто не кореспондирале со пресметките за започнување на годината кај Римјаните. Иако првите обиди за синхронизација на атичкиот со римскиот календар му се препишуваат на Непос, тој не успеал да оствари компактна корелација помеѓу календарските системи на Рим и Стара Грѝија.

Неколку години подоцна, во 47 г.пр.н.е. Атикус во својата книга *Liber Annalis*, спојувајќи ги имињата на римските конзули со имињата на архонтите кои управувале со Атина и компарирајќи ги нивните години на владеење во

²⁴² Feeney, D. (2007) 21.

²⁴³ Според D. Feeney, доколку конзуларната година започнувала со датумот на основањето на Рим, тогаш годината кај Римјаните започнувала од 21-ви април, со што воопшто не соодветствува со започнувањето на календарските години кои се употребувале на почвата на Стара Грѝија. Од 15-ти март 222 г.пр.н.е. конзулите го одредиле почетокот на конзуларната година во римскиот календар според годишните сезонски промени, а од 1-ви јануари 153 г.пр.н.е. конзуларната година започнувала од месецот јануари и траела до крајот на декември. Feeney, D. (2007) 22.

Рим и Атина, успеал да ја оствари компактната корелација меѓу овие два календарски системи.²⁴⁴

Иако се говори за синхронизација меѓу Рим и Стара Грција, не постои време од Стара Грција кое би можело да се спои со времето во Рим. Времето во Рим е единствено, исто како што било и во Стара Грција. Несомнено е дека мотивацијата за културниот престиж била пресудна во селекцијата на Атина како противтежа на Рим, која јасно се забележува во синхронизацијата и конструкцијата на нивното заедничко минато.

а. римски календар

Денешното познавање за римскиот календар се должи на записите од конзулите, кои започнале да ја бележат поделбата на времето од 238 г.пр.н.е.²⁴⁵ Според древните римски преданија за основањето на градот Рим, првичниот календар кој се користел на почвата на Римската империја го оформил Ромул, првиот римски цар во VIII в.пр.н.е.²⁴⁶ Древниот римски календар бил лунарен календар кој бил поделен на 10 месеци, со по 30 и 31 ден, кои наизменично се повторувале во согласност со месечевите мени.²⁴⁷ Годишната траела 304 дена, започнувала на пролетниот еквиноциум во месецот март, а завршувала во месецот декември, додека останатиот период од два месеца е неизвесен.²⁴⁸

Најдобар преглед за децималната поделба во римскиот календар дал Овидиј во неговото дело *Fasti*, во кое дал приказ на генералната структура на самиот календар, поточно неговата поделба во месеци²⁴⁹ и денови.²⁵⁰

Во прикажувањето на месеците кај Овидиј, јасно се забележува влијанието на Ромул од аспект на астролошките набљудувања,²⁵¹ потоа нагласениот војнички фокус кој е лесно забележлив во редовите каде

²⁴⁴ Feeny, D. (2007) 21.

²⁴⁵ Richards, E. G. (1998) 206.

²⁴⁶ Според B. Blackburn и L. Holford-Strevens "наводни датуми 753-715 г.пр.н.е.", Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 4.

²⁴⁷ Francist, J. (1982) 30.

²⁴⁸ Richards, E. G. (1998) 267.

²⁴⁹ Ovidi's *Fasti*, with an English translation by Sir Frzer, J. G. (1931) 1.27-44, 4-5.

²⁵⁰ Ovidi's *Fasti*, with an English translation by Sir Frzer, J. G. (1931) 1.27- 45-62, 4-7.

²⁵¹ "scilicet arma magis quinque sidera, Romule,..." Ovidi's *Fasti*, with an English translation by Sir Frzer, J. G. (1931), 1.29, 4.

спомнатото раѓање на деца, подразбира создавање на војници²⁵² или каде е посочена нажалената вдовица која го загубила својот сопруг во војна.²⁵³ Секако, овие редови од текстот на Овидиј не се војнички, туку во фокусот на вниманието одлучно го посочуваат семејниот животот на жената и ги опишуваат најзначајните периоди од нејзиниот животот: прво како мајка, а потоа како вдовица, со што авторот создава една хармоничност помеѓу потребното време за раѓање и потребното време за жалење. Според М. Раско-Прагнер,²⁵⁴ двете причини за поделбата на годината во 10 месеци кај Овидиј се: прво, потребното време на мајката да го репродуцира својот плод во период од 10 месеци и второ, потребното време за жалење на вдовицата за својот починат или погинат сопруг, кое повторно изнесувало 10 месеци.

Поистоветувањето на бројот на месеците со семејниот живот на жената кај Овидиј, се должи на толкувањето на семејството како војничка, борбена генерација која ветува и која се поистоветува со циклусот на животот и смртта.

Сето ова упатува на основната идеја на Овидиј за намената на календарот, каде: "*базичната структура на календарот, ѝоточно бројот на месеците во него, го опишуваат јадрото на Римскиот живот.*"²⁵⁵ Семејните и генерациските обрасци кои се повторуваат кај Овидиј, ја прикажуваат неговата политичка интерпретација на календарот како орудие на социјалната контрола и трансформација. Промените на календарот кои следат понатаму под ингеренции на Кајсар и Август, ја потврдуваат политичката интерпретација на календарот кај Овидиј.

Децималната поделба на месеците освен кај Овидиј, е посведочена и од други автори, при што е дадено образложување за именувањето на секој месец поединечно:

²⁵² "*..utero matris dum proderat infans, hoc anno statuit temporis esse satis.*" Ovidi's *Fasti*, with an English translation by Sir Frzer, J. G. (1931) 1.31, 4.

²⁵³ "*per tutidem menses a funere coniugis uxor suistinet in vidua tristia signa domo.*" Ovidi's *Fasti*, with an English translation by Sir Frzer, J. G. (1931) 1.35-36, 4.

²⁵⁴ Pasco-Pragner, M. (2006) 28.

²⁵⁵ Pasco-Pragner, M. (2006) 28.

Табела бр. 8

I месец	<i>Martius</i>	во чест на богот на војната, Март
II месец	<i>Aprilis</i>	од лат. збор- <i>aprire, се оѝвора</i> , алудира на настапувањето на пролетта
III месец	<i>Maius</i>	во чест на Маја (Maia) божицата на растот
IV месец	<i>Iunius</i>	во чест на божицата Јунона, сопруга на богот Јупитер
V месец	<i>Quintilis</i>	лат. петти
VI месец	<i>Sextilis</i>	лат. шести
VII месец	<i>September</i>	лат. седми
VIII месец	<i>October</i>	лат. осми
IX месец	<i>November</i>	лат. деветти
X mesec	<i>December</i>	лат. десетти

Децимална ѝodelба на римскиот календар²⁵⁶

Првично, годината во римскиот календар започнувала со месецот *Martius*, именуван по богот на војната Март, кој воедно бил и хтонско божество, чие обожување се совпаѓало со почетокот на сеидбата која започнувала на пролет.²⁵⁷ Вториот месец во календарот е *Aprilis* за кој постојат одредени полемики во однос на толкувањето на името. Според едни истражувања, името на месецот е дериват од лат. збор-*aprire, се оѝвора*, и алудира на настапувањето на пролетта кога сиот растителен и животински

²⁵⁶ Редоследот, имињата на месеците и табеларното токлување се преземени од Richards, E. G. (1998) 212.

²⁵⁷ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 101.

свет се буди,²⁵⁸ според други, зборот доаѓа од *Aphrilis* кој упатува на месец посветен на Венера (*Venus*) и Афродита (*Aphrodite*).²⁵⁹ Поновите истражувања бележат дека старите толкувања во себе не содржат лингвистички кредибилитет и името на месецот го поврзуваат со древниот корен со значење "*дру̯з, дру̯жио̯и*" т.е. вториот месец во годината која започнува со месецот *Martius*.²⁶⁰ Третиот месец во римскиот календар е месецот *Maius* именуван во чест на божицата на растот, *Maia*, но не на мајката на богот Хермес, подоцна наречен Меркур и една од Плејадите кај Римјаните. Изедначувањето во терминот следи поради различниот правопис во однос на интерпретирањето на името *Maiia* или *Maia* наместо *Maia*.²⁶¹ *Iunius*, четвртиот месец во римскиот календар, е дериват од името на Божицата Јунона, лат. *Iuno*, чие име означува млада жена спремна за маж (мажење).²⁶² Бидејќи името на месецот е постаро од култот кој е забележан на исток и бидејќи во секоја наредна календарска конфигурација фигурирал месец кој на неа и бил посветен, В. Blackburn и L. Holford-Strevens врската помеѓу името на Божицата и тековниот месец ја посочуваат повеќе кон времето на созревање на културите, отколку кон ритуалите кои се практикувале во тој месец. Несомнено е дека и самите Римјани не го познавале потеклото и поврзувањето на името на божицата со месецот. Објаснувањата кои подоцна следат се должат на Маркус Флавиус Нобилиор, кој месеците *Maius* и *Iunius* ги поврзал со *maiores*, термин кој може да се преведе како *посџари* или *сџари*, но и како *предци* и *iuniores*-мажи *помлади од 45 години*.²⁶³ Имињата на последните шест месеци (*Quintilis*, *Sextilis*, *September*, *October*, *November* и *December*) во римскиот календар се многу стари. Се претпоставува дека датираат од основањето на Рим и се деривати од латинските називи за броевите од 5 до 10 кои го индицираат бројот на тековниот месец. Подоцна

²⁵⁸ Francist, J. (1982) 30.

²⁵⁹ Richards, E. G. (1998) 211.

²⁶⁰ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 141.

²⁶¹ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 181.

²⁶² Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 232.

²⁶³ Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 232.

Квинтилијан месеците *Iulius* и *Sextilius* ги преименувал и ги нарекол по императорот Август.²⁶⁴

Во VII в.пр.н.е. од страна на императорот Нума Помпилиј (753-715 г.пр.н.е.) спроведена е реформа на календарот, во која на почетокот од годината се додаваат уште два месеца:

Табела бр. 9

I месец	<i>Ianuarius</i>	во чест на богот на времето <i>Ianus</i>
II месец	<i>Februarius</i>	посветен на богот на подземниот свет <i>Februus</i>

Дополнителни месеци во римскиот календар²⁶⁵

Името на месецот *Ianuarius* е дериват од лат. збор *ianua*, со значење *врат* и се поврзува со името на Богот *Ianus*, кој следствено на римската митологија бил почитуван како Бог на вратите, на секаков почеток, на годината, на времето.²⁶⁶ Во римските митолошки преданија, богот Јанус (*Ianus*) е претставен со две лица кои гледаат во спротивни насоки. Со едното лице ја испраќа старата година, а со другото ја дочекува новата.²⁶⁷ Поради соодветниот став на божеството кое стоело на прагот од Новата годината, месецот *Ianuarius* го зазел приматот кој дотогаш го имал месецот *Martius* и го забележувал почетокот на новиот годишен тек. Името на месецот *Februarius*, исто така предизвикува различни толкувања. Според едни толкувања, овој месец е наречен во чест на богот на подземниот свет *Februus* (еквивалент на Плутон, богот на подземниот свет во римската митологија),²⁶⁸ според други се претпоставува дека зборот е дериват од лат. збор *februa*²⁶⁹ кој значи *прочистување* и се доведува во врска со празникот за прочистување и окажување

²⁶⁴ Richards, E. G. (1998) 212.

²⁶⁵ Редоследот на дополнителните имиња на месеците и табеларното толкување се преземени од Francist, J. (1982) 30; Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 4, 59.

²⁶⁶ Софрониевски, В. (2001) 314.

²⁶⁷ Richards, E. G. (1998) 211.

²⁶⁸ Richards, E. G. (1998) 211.

²⁶⁹ *februa, orum, n.* 1) очистувачки или искупувачки средства, 2) празник на очистувањето или помирувањето, кој бил прославуван со разни жртвувања секоја година во февруари. Софрониевски, В. (2001) 263.

на гревовите, кој бил прославуван со разни жртвувања секоја година во месецот февруари.²⁷⁰

Пред реформите на Јулиј Кајсар, при оформувањето на бројот на денови во месеците се земал непарен број кој се сметал за посоодветен, за што говори Вергилиј: *numero dies impare gaudet*.²⁷¹ Единствено месецот *Februarius* имал парен број на денови и во истиот се интервенирало преку скратување на деновите при пресметување на престапен месец во престапната година.²⁷² Со цел да се надминат неправилностите, често се вршеле интервенции, измени и дополнувања на календарот, што довело до голема збрка и хаос во пресметувањето на времето. Како што забележал големиот француски философ Волтер: "*Римските војсководители честито победувале на бојното поле, но никогаш точно не знаеле кога тоа се случило*."²⁷³

б. јулијански календар

Со цел да се надмине збрката при пресметувањето на времето во календарите, Јулиј Кајсар во 45 г.пр.н.е. го повикал александрискиот астроном Сосиген (*Sesigen*),²⁷⁴ да направи нов, прецизен календар. Сосиген го посветувал Кајсер, при пресметувањето на времето во новиот календар да се напушти лунарниот систем на пресметување и да се премине во соларниот, во кој една сончева година се дели на 12 месеци, кои нема да бидат поврзани со

²⁷⁰ Richards, E. G. (1998) 211.

²⁷¹ "Бој се радува на нејарниите броеви", Blackburn, B., Holford-Strevens, L. (1999) 59.

²⁷² Месеците во римскиот лунарен календар започнувале со појавата на младата Месечина на западниот дел од небото. Бројот на денови во годината според овој календар изнесувал 354,4 дена. Во просек $29,53 \text{ дена} \times 12 \text{ месеци} = 254,4 \text{ дена}$. Francist, J. (1982) 31. За попрецизно толкување на календарот, Римјаните ја определиле должината на годината со 355 дена, што е за 11 дена помалку од должината на тропската, сончева година. Бројот на денови во месеците варираше од 29 до 31 ден, а месецот *Februarius* броел 28 дена. Со цел да ја надминат разликата од 11 дена, тие секоја втора година помеѓу 23-ти и 24-ти *Februarius* вметнувале престапен месец, наречен *Marceponius* (лат. *Marcere*, *вмејнај*), кој наизменично броел 22 и 23 дена. При секое повторување на вака оформениот четиригодишен циклус, се јавувала разликата од 1 ден што со текот на годините довело до големи разлики меѓу календарското мерење на времето и природните појави: I год. 355 дена; II год. 377 дена (355+22); III год. 355 дена и IV год. 378 дена (355+23). Со ваквата пресметка добиена е средна должина на годината од 366,25 дена, што е за 1 ден подолга од тропската, соларна година. Francist, J. (1982) 31.

²⁷³ Поговорката е преземена од Francist, J. (1982) 32.

²⁷⁴ Richards, E. G. (1998) 214.

фазите на месечевите мени.²⁷⁵ Тој како основа ги зел податоците од Египќаните, каде должината на годината изнесувала 365 дена и била поделена на 12 месеци, со по 30 и 31 ден наизменично (единствено месецот февруари броел 29 дена), при што на секоја четврта година се додавал само 1 престапен ден.²⁷⁶ При оформувањето на новиот календар, за почеток на годината го посочил датумот 1-ви јануари, а дотогашниот престапен месец *Marcenonius* го исфрлил од употреба.²⁷⁷ За да се усогласи новиот, подоцна т.н. јулијански календар со дотогашниот римски календар, направени се две реформи во календарот: прво, со цел почетокот на годината да се синхронизира со пролетниот еквиноциум бројот на денови во тековната 46 г.пр.н.е. е проширен и второ, секоја четврта година да се вметнува по еден престапен ден по 23-ти *Februarius*, поточно во истата точка каде што бил и вметнуван престапниот месец *Marcenonius*.²⁷⁸ Престапната година броела 366 дена, за разлика од регуларните години кои броеле 365 дена. Според реформите во календарот, тековната 46 г.пр.н.е. ги вклучувала престапниот месец *Marcenonius* и два дополнителни месеци, кои заедно броеле 67 дена кои биле вметнати помеѓу месеците *November* и *December*. За да не настане конфузија во пресметувањето на овие два месеца, месеците ги нарекле *Undecimber* и *Duodimber*. Оваа година е најдолга година во историјата на календарите и бидејќи броела 455 дена била наречена уште и "последна конфузна година".²⁷⁹ Со тоа, Сосиген ја извршил реформата на дотогашниот римски календар, вградувајќи го во него долговековното искуство на египетските астрономи.

Финалните реформи во календарот ги дал Јулиј Кајсар, кој должината на годината во календарот од 355 дена ја востановил во 365 дена, при тоа наложувајќи еден престапен ден на секоја четврта година, со цел календарот да соодветствува со сезонските промени во соларната година. Новиот календар би наречен *јулијански календар* во чест на иницијаторот на

²⁷⁵ Richards, E. G. (1998) 214.

²⁷⁶ Pasco-Pranger, M. (2006) 41.

²⁷⁷ Francisty J. (1982) 32.

²⁷⁸ Овој ден бил познат како *ante diem VI cal. Feb.*, а годината во која се појавувал овој ден била наречена *престпайна година*. Richards, E. G. (1998) 215.

²⁷⁹ Richards, E. G. (1998) 215.

реформите во календарот Јулиј Кајсар, а во 44 г.пр.н.е. по предлог на Марк Антониј, петтиот месец во јулијанскиот календар од *Quintilis (Quinctilis)* се преименувал во *Iulius*, повторно во чест на Јулиј Кајсар.²⁸⁰

Табела бр.10

I месец	<i>Ianuarius</i>
II месец	<i>Februarius</i>
III месец	<i>Martius</i>
IV месец	<i>Aprilus</i>
V месец	<i>Maius</i>
VI месец	<i>Iunius</i>
VII месец	<i>Iulius</i>
VIII месец	<i>Augustus</i>
IX месец	<i>September</i>
X месец	<i>October</i>
XI месец	<i>November</i>
XII месец	<i>December</i>

Јулијански календар

Другите имиѝа на месеците во календарот останале непроменети сѝ до 8 г., кога за време на владееѝето на Октавијан Август, од страна на римскиот сенат се направени мали промени во јулијанскиот календар. Првата промена е преименување на шестиот месец *Sextilis* во *Augustus* во чест на владетелот Октавијан Август.²⁸¹ Втората промена е продолжување на должината на времетраеѝето на месецот *Augustus* од 30 на 31 ден, со што овој месец се поистоветил на должината на месецот *Iulius*. Овој ден е одземен од месецот *Februarius* чија должина на времетраеѝе од 29 дена е сведена на 28 дена, колку што брои и денес, а на секоја четврта година му се додава еден ден, со што во престапната година *Februarius* брои 29 дена, како што впрочем се

²⁸⁰ Blackburn, B., Holford-Stevens, L. (1999) 275.

²⁸¹ Blackburn, B., Holford-Stevens, L. (1999) 315.

пресметува и денес.²⁸² Овој чин на поистоветување на времетраењето на месеците *Julius* и *Augustus* се должел на истоветната почест кон двајцата најголеми римски војсководители: Јулиј Кајсар и Октавијан Август.

Со пропаѓањето на римското царство, римската политеистичка религија и го отстапила местото на новата, монотеистичка христијанска религија, која за време на владеењето на Константин со Миланскиот едикт од 313 г. за толерантност на религиите, станува официјална државна религија.²⁸³ Христијанската црква на Саборот во Никеја одржан во 325 г. како званичен календар го усвојува јулијанскиот календар, со сите негови латински називи и имиња на римски божества.²⁸⁴ Јулијанскиот календар во овој облик е задржан до денес при пресметувањето на времето единствено кај православната црква.

в. грегоријански календар

Од големо значење на христијанската црква било поседување на прецизен календар, кој во целост ќе може да ги предвиди големите празнични црковни денови. Од посебно значење за христијанството е празнувањето на големиот христијански празник Велигден, чиј ден не е статичен, туку се пресметува.²⁸⁵ Со цел календарот да соодветствува со природните појави и да се надминат неправилностите при пресметувањето на верските празници, во 1582 г. од страна на тогашниот папа Григур (Gregorius) XIII е извршена реформа на јулијанскиот календар.²⁸⁶

²⁸² Francisty, J. (1982) 35.

²⁸³ Илиевски, П. Х. (1996) 11.

²⁸⁴ Francisty, J. (1982) 36.

²⁸⁵ При пресметувањето на овој празник, за празничен ден се зема првата недела по првата полна Месечина, по пролетниот еквиноциум, поточно околу 21-ви март. Во јулијанскиот календар, должината на годината изнесува 365 дена и 6 часа, со што е за 11 минути и 14 секунди подолга од должината на соларната година, која изнесува 365 дена, 5 часа, 48 минути и 46 секунди. Иако оваа разлика налик е минорна и безначајна, таа за 128 години доведува до разијдување од еден ден меѓу јулијанскиот календар и соларна година. Низ времето оваа разлика се зголемувала, во XVI век изнесувала полни 10 дена, што довело до некомпатибилност при појавата на пролетниот еквиноциум, кој наместо на 21-ви март, се случил на 11-ти март, што резултирало со непрецизно одредување на христијанскиот празник Велигден, како и на другите верски празници. Francisty, J. (1982) 41-42.

²⁸⁶ Папата Gregorius XIII на универзитетот во Болоња формирал стручна комисија за реформи на календарот, која го усвоила предлог-проектот на календарот изработен од страна на италијанскиот математичар Луиџи Лилио. Преку понуденото решение на проектот за

На 24-ти февруари 1582 г. папата Григур (Gregorius) XIII, со декрет го усвоил новиот календар кој стапил на сила на 4 *October* истата година, под називот *Грегоријански календар* или *Нов сѝил*.²⁸⁷ Разликата меѓу јулијанскиот и грегоријанскиот календар е пресметувањето на почетокот на Новата година.²⁸⁸

Во согласност со одлуките донесени на Сеправославниот конгрес одржан во мај и јуни 1923 г. во Цариград, православните цркви: Вселенската (Цариградската) и Александриската Патријаршија, Грчката Архиепископија и Романската Православна Црква, започнуваат да го применуваат грегоријанскиот календар.²⁸⁹ Грегоријанскиот календар за граѓанска употреба, на почвата на Македонија почнал да се применува по формирањето на Кралството на Србите, Хрватите и Словенците, од 1919 г. во чиј состав тогаш спаѓала.²⁹⁰

Во однос на пресметувањето на годините, иако денес поголем дел од светот ги смета годините од Христовото раѓање како почеток на новата ера (н.е.), ова сметање на времето започнало релативно доцна. Христијанството станува официјална државна религија со Миланскиот едикт од 313 г. за

□

надминување на разликата од 10 дена, одлучено е да се направи измена во календарот каде што по 4-ти октомври 1582 г. четврток, за следен ден се сметал 15-ти октомври 1582 г. петок, со што календарската година се изедначила со тропската, соларната година. За да се спречи понатамошното разијдување на календарската со природната година, одлучено е секоја четврта година да биде престапна година, освен годините со кои се завршуваат вековите, чии први бројки не се делливи со 4, на пр. 1700, 1900 итн. Francisty, J. (1982) 41-42.

²⁸⁷ Овој календар е усвоен од страна на сите католички држави од тој период. Кај некои европски земји бил воведен во XVI век, а подоцна е усвоен од народите од сиот свет, со исклучок на Православната црква, која не отстапила од официјално прифатениот јулијански календар во 325 г. на Саборот во Никеја. Francisty, J. (1982) 40.

²⁸⁸ Православниот свет, преку јулијанскиот календар Новата година ја започнува на 14-ти јануари, што е за 13 дена подоцна од почетокот на Новата година кај католичкиот свет, која следствено на грегоријанскиот календар започнува на 1-ви јануари. Разликата од 13 дена помеѓу овие два календара остана и по формирањето на Македонската Православна Црква и отфрлањето на јурисдикцијата на Српската Православна Црква во македонските епархии. Денес, освен во Македонската и Срската Православна Црква, јулијанскиот календар се употребува во Руската Православна Црква. Скробоња, Б. (2000) 127.

²⁸⁹ Скробоња, Б. (2000) 127

²⁹⁰ Според Законот за изедначување на стариот и новиот календар, пресметувањето на времето според јулијанскиот календар (сметан за стар) престанува да важи на 14-ти јануари 1919 г. Според новиот, грегоријански календар, за следен ден се сметал 28-ми јануари (со што настапува разлика од 14 дена помеѓу двата календара). *Закон о изједначењу сѝароџ и новоџ календара*, цитирано според: Скробоња, Б. (2000) 155.

толерантност на религиите и веќе во втората половина на IV век доживува расцут во сите области на духовниот и материјалниот културен живот.²⁹¹ На Првиот екуменски Сабор во Никеа, свикан од страна на Константин, а одржан на 325 год., донесени се клучните одлуки за толкување и примена на календарот, кои биле повод црквата да издејствува сметањето на времето да започне со Христовото раѓање. Иако овој предлог бил даден во 325 година, започнал да се применува во 532 година, по налог на советникот на папата Бенифакиј, каде 1-та година од новата ера е прогласена за лето Господово (*Anno domini*).²⁹²

Денес сите поголеми религии имаат свој сопствен календар кој им служи за координирање на религиозните церемонии и празнувања. Понекогаш едновременно се користат два календара, еден за религиозни, а друг за државни цели.

III. 5. Календарот во македонската народна традиција

Календарот во македонската народна традиција е производ на долговековната религиозна традиција на македонскиот народ, која укажува на народното духовно и културно единство на Македонија, од Антиката до денес. Се темели на синкретизмот на народните и обредните календари, кои со векови наназад егзистирале на овие простори и претставува систем на делење на годишното време кој го организира празнично-обредниот циклус.

Пред процесот на христијанизација на Балканските простори (VII-IX в.), јужните Словените првично времето го пресметувале со помош на лунарен календар, во кој годината била поделена на 12 лунарни месеци кои соодветствувале со месечевите мени. Годината се делела на две сезони, на лето и зима, топол и студен период, а месеците биле именувани во согласност со природните појави и аграрните сезонски работи.²⁹³ Со процесот на

²⁹¹ Илевски, П. X. (1996) 11.

²⁹² Dragović, I. D. (2001), 14.

²⁹³ Francisty, J. (1982) 35-39.

христијанизација доаѓа до прифаќање на римските имиња на месеците, додека старословенските имиња на месеците полека исчезнувале од употреба.

Табела бр.11

старословенски народен календар	старомакедонски народен календар	црковен календар	јулијански календар
Сечењ	Коложег	богојавленски (светојовански)	јануари
Љути	Сечко	среќенски	февруари
Суки	Цвекен (Цукар)	благовештенски	март
Березо	Тревен	зурјевски	април
Травен	Косар	царски	мај
Изок	Житар	петровски	јуни
Червен	Златец	светоилински	јули
Зарев	Жетвар	пребражденски	август
Ружен	Гроздобер	божоројчин	септември
Листопад	Листопад	мировски	октомври
Груден	Суден	свештирангелски	ноември
Суден	Снежник	божиков	декември

Старословенски, старомакедонски, црковен и јулијански календар ²⁹⁴

Меѓутоа, сочуваните пишани документи, црковни книги и календари, ги посведочуваат архаичните имиња на месеците, кои често се нарекуваат народни месеци.²⁹⁵ Иако е речиси невозможна целосна реконструкција на старословенскиот календар, во македонската народна традиција се сочувани

²⁹⁴ Имињата на старословенските месеци се преземени од Dragović, I. D. (2002) 87; Имињата на месеците од архаичниот македонски календар и од црковниот календар се преземени од Малинов, З. (2006) 67; Francisty, J. (1982) 37-38.

²⁹⁵ Francisty, J. (1982) 36.

архаичните имиѝа на месеците. Македонскиот народниот календар, наречен уште и традициски народен календар,²⁹⁶ претставува историски систем на делење, сметање и уредување на годишното време, кој ги организира не само календарските обреди, стопанската и секојдневната активност, туку во значителна мера и верувањата проследени со магиско-обредните дејства.

Во однос на структурата, македонскиот народен календар претставува сложен испреплетен систем, составен од повеќе релативно индивидуални модели: *од асѝролошкиот асѝекѝ*, календарот претставува распоред и комбинирање на соларен и лунарен календар кој соодветствува со вегетативниот, аграрниот, сточарскиот и др. календари; *од хрисѝијански асѝекѝ*, распоред и комбинирање на христијанските (црковни) празници и имплементацијата на периодите за пост и мрсење; *од обреден асѝекѝ*, распоред и комбинирање на свадбен (брачен) и задушнички период; *од демонолошки асѝекѝ*, одредување на сезонско појавување на митолошките суштества, *од фолклорен асѝекѝ*, одредување на календарска реглементација на пеење, гатанки итн.²⁹⁷ Овие аспекти ги прикажуваат индивидуалните модели на календарите, кои иако истовремено се меѓусебно поврзани, формираат посебен циклус и се поврзуваат со посебен круг на верувања за природата и за човечкиот живот.

Иако христијанскиот (црковен) календар ги одредува составот, поредокот и хиерархијата на единиците на годишното време, потоа празниците, постовите итн., содржинската страна на народниот календар преку толкувањето и ритуалното исползување на истите, не може во целост да се изведе од христијанското учење и претставува органски дел од народната традициѝа. Црковниот календар претставува пример за институционално организиран празничен живот, исползуван од посебен слој на општеството, свештенството, за разлика од традицискиот народен

²⁹⁶ Според З. Малинов, поимот “традициски” го определува типот на културата која временски е определена негде до почетокот на XX век, за разлика од терминот “традиционален” (традиционално), што подразбира континуитет до денешни дни”. Малинов, З. (2006) 65.

²⁹⁷ Малинов, З. (2006) 65-69.

календар, чие толкување и обредно исползување на празничниот живот се должи на неформалните институции, преку нивно предавање од поколение на поколение, по пат на непосредна комуникација.²⁹⁸

Денес во Македонија, покрај употребата на грегоријанскиот календар, се употребува и македонскиот народен календар кој до почетокот на XX век се исползувал како единствено средство за ориентација низ годишното време, додека во останатите сегменти од животот на човекот се користел до средината на минатиот век.²⁹⁹

За имињата на деновите во седумдневниот неделен циклус кои денес се употребуваат на македонската почва, се смета дека потекнуваат од периодот на прифаќање на христијанската вера, од страна на словенските племиња.³⁰⁰ Имињата на деновите во неделата соодветствуваат со религиозните обичаи и во себе содржат одредена логичност. За потеклото на името на денот недела, се посочува усвојувањето на христијанскиот седми "Божји ден" за одмор и согласно со библијската заповед: "*не делај, не работи*", со тек на време е усвоен изразот *недела*. Одредената логичност во именувањето на деновите најдобро се гледа во именувањето на денот со кој започнува неделата, а кој следи по самиот ден недела, а тоа е *йонеделник*; потоа *вџорник*, како втор ден во неделата; *среда*, како среден ден; *четврџок*, четвртиот ден од неделата и *петџок*, петтиот ден од неделата. Според ваквото нумеролошко именување на деновите во неделата, се претпоставува дека Словените исползувале шестдневен неделен циклус, во кој 5 дена биле работни, а 6-от ден бил предодреден за одмор. Седумдневниот неделен циклус започнува да се применува за време на христијанството во IX в., кога всушност се вметнува 6-от ден во седумдневниот неделен циклус, наречен *сабоја*. Името на овој ден потекнува од еврејскиот збор *Сабја*, кој во еврејскиот календар го означува денот недела.³⁰¹

²⁹⁸ Малинов, З. (2006) 65-69.

²⁹⁹ Малинов, З. (2006), 316.

³⁰⁰ Francisty, J. (1982) 24.

³⁰¹ Francisty, J. (1982) 24-25.

Македонскиот народен календар претставува сплет на космогонија и земјоделие, митологија и животно секојдневие и поради тоа претставува единствен во тој поглед. Во верувањата и обредите од богатите македонски народни традиции, зачувани се важни остатоци од паганските верувања и обреди. Толкувањето на македонскиот народен календар како обреден систем, пренесуван од поколение на поколение, испреплетен со разни верувања и исполнет со обредни дејства, претставува еден од најдобрите и најсигурните извори за истражување на народната религија на македонскиот народ. Преку исползување на обредните дејства како религиска пракса, може да се сфати религиската мисла, која преку профаниот и сакралниот карактер на одредени суштества, појави, дејства, предмети итн., најјасно се исчитува преку начинот на кој луѓето се однесуваат кон нив.

Во богатиот фолклорен материјал, не само од старогрчките и македонските народни традиции, туку и кај другите народни традиции воопшто, се согледува конципиран модел од психолошки аспект за севкупното човечко размислување и однесување во едно општество, со сите присутни народни обичаи и верувања. Годишното определување на периодите, сезоните и празниците, како и нивното поврзување со обредите, обичаите и забраните, ја дефинираат специфичноста на народните календари, кои во основа го имаат животниот ритам на Космосот, прикажан преку цикличното повторување на кружниот тек на животот: раѓање, живот, смрт, повторно раѓање, како одраз и рефлексija на цикличното движење на Земјата околу Сонцето, во кое наизменично се повторуваат еволутивни и инволутивни фази, промена на годишните времиња, како и најава на периодично враќање на истиот циклус.

Календарите како социјална интеракција во јавниот живот на човекот, од една страна го пресметуваат временскиот тек и го одредуваат составот, поредокот и хиерархијата на единиците на годишното време, додека од друга страна ги одбележуваат празниците кои толкувани како *свешти денови* ја сочинуваат идејата за една друга реалност, која секогаш се одвива во изворно, свето време.

Иако денес календарот го толкуваме како фиктивна табела во која се наведени датумите: денови, недели и месеци во годината, сепак зад неговата креација стојат илјадници години собрано знаење од областа на астрономијата и математиката, долгогодишни настојувања, набљудувања и упорност да се создаде календар кој ќе биде во согласност со природата.

Денес календарот како неизоствен дел од животот на секој човек и како концептуализација на димензиите на времето, дава одредена смисла на важните факти во искуството на човечкиот живот и го одбележува човекот од неговото раѓање, до неговата смрт.

III. Обредната симболика во народните празници кај Старите Грци и во македонската народна традиција

Народната религија претставува сложен систем, чија основа ја сочинува идејата за една друга реалност, која започнува онаму каде завршува овој свет. Во древните времиња, кога обредот имал функција на чин на работа, создавање и пресоздавање, суштината на празникот во неговите првични, архаични варијанти се толкувала како свето време и претставувал ден кога се извршувале свети работи. М. Елијаде, при поделбата на времето во две категории на *свешто* и *профано*, т.е. *секојдневно*, го издвојува светото време кое што кај религиозниот човек се јавува како вид на вечна митска сегашност во која времето е кружно, повратливо и повторливо. Според М. Елијаде, религиозниот човек преку обредните дејства врши "преминување" од секојдневното, т.е. профано, во светото време кое реактуализира некој свет настан што се одиграл во митското минато, *ab origine, in illo tempore*, т.е. *на почетокој, во она време*,³⁰² време на првичното воспоставување на Редот, Хармонијата и создавањето на Космосот од состојба на Хаос.³⁰³ Времето кое го создале боговите со своите гестови, а кое празникот само го реактуализира, е свето време со безвременско траење и бележи континуитет во пројавите во секој периодичен празник, како во празникот празнуван претходната година, така и во оној пред едно столетие.³⁰⁴ Бидејќи празникот секогаш се одвива во изворно, свето време, со воведувањето на тоа време се забележува разлика во однесувањето на луѓето пред и по празникот. Иако религиозниот човек за време на празникот симболички ги изведува истите дејства како и во обичниот ден, тој верува дека на светиот ден, т.е. празникот, живее во друго време и дека успеал да го пронајде митското *illud tempus*, она

³⁰² Елијаде, М. (1986) 88-90.

³⁰³ Елијаде, М. (1986) 93.

³⁰⁴ Елијаде, М. (1986) 88-90.

време, т.е. времето кога божествата ги создале нештата. Во основата на сите митско-религиски системи, постои базична идеја на човекот за постојано обновување на непрекинатиот тек на времето, кое според него се троши и изнемоштува. Со пронаоѓањето на изворното време, се повторуваат создавачките чинови на божествата, а периодичната реактуализација на создавачките чинови на божествата *in illo tempore*, го даваат светиот календар сочинет од празници, празнични обредни циклуси и подготвителни предпразнични периоди.³⁰⁵

Во однос на семантичкото значење на терминот *празник*, забележуваме дека во основата на повеќето словенски јазици на пр. во рускиот јазик се забележува зборот *праздний*, кој доколку се однесува на време значи *празное время* и го означува периодот кога не се работи и не се прави ништо. Во народниот јазик и во културата на Македонците, семантиката на терминот *празник* подразбира *посебен, свет ден*, за разлика од секојдневниот, именуван како *делник*,³⁰⁶ каде перцепцијата на времето е поинаква и претставува ден исполнет со обврски, работа.

Сите древни, народни календари како основа ги имаат празниците кои се поврзани со постојаните или променливите денови во тековната календарска година. Празниците, согласно астрономските толкувања, се локализирани околу четирите битни процеси на положбата на Сонцето во однос на Земјата во текот на една година: пролетниот и есенскиот еквиноциум, и летниот и зимскиот солстициум, кои илустрираат претстава за циклично време, коешто излегува од еден почеток и истекувајќи се враќа на истиот. Годишните циклични повторувања на овие процеси, се карактеризираат со промена на температурните разлики кои претставуваат најава на завршеток на една и почеток на друга сезона, како рефлексija во периодичното менување на годишните сезони.

Бидејќи древните календари временски биле подредени според празнувањата, тие изразуваат екстремна подреденост на движењето на

³⁰⁵ Елијаде, М. (1986) 97-98.

³⁰⁶ Малинов, З. (2006) 63.

самото празнување како настан. Значењето на движењето на празнувањето за време на празниците, според W. Burkert, може да се искаже на три начина: прво, на самосвесниот начин кој до најдоцна опстанал; второ, од надворешен аспект на она што е направено во однос на пурификација (прочистување), процесија, жртва, танц и натпревар; и последниот, наједноставниот начин, преку почесно именување на хероите и Божествата, кои иако прикажани на скудна листа на имиња, сепак го откриваат носителот на меѓусебната врска на имињата со јазикот на политеизмот.³⁰⁷

Во традиционалниот архетип на старогрчката и македонската народна култура, на многу изразен начин се зацртани тенденциите кон митолошко-симболичката персонификација на појави и процеси коишто се одвиваат во природата и во човековиот свет. Ова претставува главен мотив во сферата на народната свест, каде сите тие тенденции се пренесени во магиско-обредните дејства, кои се поврзани со обичаите практикувани за време на годишните празници, празнувани во точно определени денови во годишниот календарски циклус. Раскажуваните приказни и митови за време на празнувањата, иако често произволни, произлегувале од искуството на партиципиентите во настанот и длабоко оддекнувале, со што го зачувувале ритмот и гарантирале нивно понатамошно исползување.

Првовремено, обичаите претставувале навики стекнати по пат на искуство кои најмногу одговарале на општите потреби на заедницата. Со тек на време, навиките сè почесто се применувале и влегувале во сферата на честа употреба, сè додека сите членови од заедницата не се прилагодиле и не започнале да ги сметаат за нешто неопходно. Кога на ваков начин, членовите од една заедница ќе се соживеат во своите навики и потоа по нив ќе живеат и работат, тогаш тие навики преминуваат во обичаи.³⁰⁸ Со навика и со искуство се создадени одредени обичаи, кои како непишани правила и закони во магиско-обредните дејства се испочитувале на одредени празници во текот на

³⁰⁷ Burkert, W. (1985) 227.

³⁰⁸ Тихомир, Р., Ђорђевиќ, Ѓ. (1930) 22.

годишниот календарски циклус и се јавувале како регулатори кои ги управувале животот и работата на луѓето во заедниците.

Различни народи и заедници не почитуваат исти обичаи и не празнуваат исти празници. Во кој празник ќе се исползуваат одредени обичаи, зависи од голем број на природни, географски, економски, религиозни и др. фактори. Кога заедницата ќе се прилагоди на своите обичаи и ќе им обезбеди место за чествување во годишниот календарски циклус, таа упорно се држи за нив, па дури и тогаш кога ќе престанат да постојат причините за нивниот опстанок и кога ќе се заборави нивното провобитно значење и нивната смисла. Овие обичаи примаат одреден таинствен карактер, стануваат свети и преку магиско-обредните дејства се демонстрираат за време на празниците кои се точно определени во годишниот календарски циклус, како дел од народната религија.

Празниците и обичаите кои денес се присутни во народната традиција, се јавуваат како резултат на синкретизмот од религиите и од религиозните традиции на Балканот уште од најдалечното минато: од раната земјоделска епоха некаде на почетокот на VII милениум пр.н.е.,³⁰⁹ преку развиената бронзенодопска цивилизација (критско-микенска), од која што произлегува античката грчка цивилизација, потоа античката македонска држава којашто поседувала силен космополитски дух кој придонесол Балканот да биде преплавен од ориентални култови,³¹⁰ сè до прифаќањето на официјалната државна религија на Рим и повеќе вековното опстојување на Византија што доведува до губење на изворната балканска култура и на старобалканскиот елемент и утврдување на христијанската религија, која го задава решителниот удар на архаичните пагански традиции.³¹¹ Со доселувањето на Јужните Словени на Балканскиот Полуостров од VII век, дошло до поврзување на словенската култура со византиската култура и христијанството, со што започнал процесот на мешање на старите словенски обичаи и верувања, со верувањата и обичаите на автохтоното население.

³⁰⁹ Чаусидис, Н. (1996) 251.

³¹⁰ Чаусидис, Н. (1996) 253.

³¹¹ Чаусидис, Н. (1996) 253-254.

Религијата на староседелците претрпела одредени содржински и структурално-формални промени и се адаптирала кон новите обичаи, верувања и обреди со многубројни позајмени елементи од двете култури.³¹² Од овие причини словенската култура е главно изградена врз темелите на византиската култура во која длабоко е втиснат христијанскиот печат.³¹³

Според М. Елијаде, синкретизмот на различните религиозни светови е стара појава, но тој кулминирал кон крајот на античкиот период, односно во Раниот Среден век, каде што доаѓа до метаморфоза на некои пагански богови во христијански светци.³¹⁴ Токму тука станува збор за симбиоза на древните словенски култови и митови, т.е. на словенската вера и на христијанската религија.

На почвата на Македонија долго време пред доселувањето на Словените постоеле разни форми на старогрчка култура, кои подоцна се преплетуваат со христијанското културно наследство.³¹⁵ Се претпоставува дека христијанизацијата во Македонија започнала најрано во VII век, а завршила најдоцна до IX век, каде што преку чинот на покрстување дошло до истиснување на паганската религија. По прифаќањето на христијанството, одреден период постоел религиозен дуализам. Преку настојувањето на народот да ја зачува старата паганска религија, христијанската религија прифатила некои пагански обреди, ритуали и верувања.³¹⁶

Народната религија на македонската почва се јавува како спој на ненадминливи духовни вредности, рамноправни за сите народи. Традиционалниот архетип на македонската народна култура изобилува со митолошко-симболички персонификации на појави и процеси, кои влијаеле во сферата на народната свест при формирањето на фантастични ликови и претстави. Од нив подоцна македонскиот гениј ги создал прекрасните преданија и легенди претопени во обичаите, кои преку магиско-обредните

³¹² Pilar, I. (1931) 1-86.

³¹³ Илевски, П. Х. (1996) 11.

³¹⁴ Елијаде, М. (1991б) 316.

³¹⁵ Илевски, П. Хр. (1996) 11.

³¹⁶ Вражиновски, Т. (2002) 14-17.

дејства се демонстрирале на празниците. Врз старите пагански темели се градела новата христијанска култура и како што напишал Пенушлиски: *“стариото не така лесно ојстивувало пред новото”*.³¹⁷

Во текот на историскиот развој и доаѓањето во допир со други народи, со промените на економскиот, културниот и религиозниот напредок, народните обичаи практикувани на празниците или се менувале или слабееle, се заменуваe со нови, ја губеле својата императивна моќ или на крај сосем исчезнувале. Со мешање на автохтоното со индогеното население, доаѓа до синкретизам не само на народите, туку и до синкретизам на религиите, каде едни народи прифаќале дел од народната религија на другите и ја почитувале како своја. Од истите причини и македонските народни празници и обичаи не останале онакви како што првично се толкувале и почитувале.

III. 1. Поделба на празничните циклуси кај Старите Грци и во македонската народна традиција

Празничните обредни комплекси, испреплетени во годишните календарски циклуси кај Старите Грци и во македонската народна традиција, во корелација со природните појави и сезонски промени, временски биле точно утврдени, имале своја содржина и начини на манифестирање и претставувале складно управување на луѓето во времето, во кое ги усогласувале своите секојдневни активности и животни текови.

Кај Старите Грци и во македонската народна традиција, но и во традициите на другите народи, народниот религиски празник се празнувал во критичната фаза на смените на годишните времиња (пракса која се ползува и денес), во периоди на видливи промени и кога се чини дека природата се менува или обновува. Народните празници како суштинска основа во себе го содржат животниот ритам на Космосот, сфатен како драматична борба на сили кои го остваруваат вечното циклично движење: живот-смрт-живот. Во народната традиција, космичката драма се осмислува и се открива преку

³¹⁷ Пенушлиски, К. (1968) 9.

примерите од животинскиот и растителниот свет, но и по примери од животот на човекот. Цикличните промени кои се јавуваат во природата и кај човекот, свесно се интерпретираат преку обредно одбележување, каде обредната пракса има прагматични цели: предизвикување на благосостојба, плодност итн. Цикличните промени пак, кои се јавуваат во врска со земјоделската и сточарската дејност искажуваат слична интерпретација, само што до израз доаѓа нивниот стопански карактер.³¹⁸ Идејата за цикличното повторување на *свештено време* кое е кружно, повратливо и повторливо, се реализира низ магиско-религиски системи за обновување на светот и природата, каде најмногу доаѓа до израз утврдувањето на крајот на старата и почетокот на Новата година, забележан во народните традиции, како најчестуван народен празник.

Надоврзувајќи се на цикличното повторување на *свештено време* и следејќи ги почетокот на календарскиот циклус и древната Новогодишна традиција, најважниот празник кој се празнувал на почвата на Стара Грција, бил празникот со кој се дочекувала Новата година. Бидејќи најголемиот празник морал да биде честуван вон аграрната сезона во годината, следствено на различните календарски системи кои се исползувале на почвата на Стара Грција, се издвојуваат две сезони за прослави на овој празник, кои согласно астрономските толкувања се поврзуваат со двата битни процеси на положбата на Сонцето во однос на Земјата, летниот солстициум и есенскиот еквиноциум. Во атичкиот календар, првично почетокот на Новата година се славела за време на собирање на реколтата и сеење на житото во есенскиот еквиноциум, а подоцна, годината започнувала на летниот солстициум со месецот *Hekatombaion*, честувана со низа долги серии на празници, кои вибрирале со богат и значаен ритам.

Годишните празници кои се празнувале во старогрчката народна традиција се поделени на циклуси кои соодветствувале со годишните сезони, следствено на пресметувањето на времето според годишниот календарски циклус. Бидејќи на почвата на Атика, Новата година започнувала на летниот

³¹⁸ Малинов, З. (2006) 65-66.

солстициум, празнувањето на новогодишниот празничен циклус бил поврзан со летната сезона. На почетокот на Новата година која се совпаѓала со сезонските аграрни дејности, празнувањето на празниците било проследено со голем број на обичаи, кои со своите магиско-обредни дејства требале да влијаат при обезбедувањето на летнината од која ќе зависел опстанокот на луѓето во заедницата во текот на следната година. Есенските празнични циклуси започнувале со есенскиот еквиноциум и изобилувале со обичаи проследени со бројни магиско-обредни дејства, кои според верувањата во старогрчката народна традиција, требале да влијаат на плодноста на почвата при есенските сеидби. Со зимскиот солстициум, кога Сонцето повторно ја враќа својата сила, се празнувале зимските празнични циклуси, проследени со голем број на обичаи, кои според верувањата во старогрчката народна традиција, требале да влијаат на плодноста и на исходот на дејностите кои следат. Пролетната сезона која следи по пролетниот еквиноциум, изобилувала со магиско-обредни дејства демонстрирани во обичаите од пролетните празнични циклуси, кои се поврзани со култот на природата и култот на плодноста.

Атичкиот религиозен календар изобилувал со голем број празници (80), при што повеќето од датумите на празниците биле фиксни и се празнувале во точно определениот ден, во согласност со лунарниот месец.³¹⁹ Иако постоеле бројни промени во датумите во атичкиот календар, Атињаните ги сочувале своите празнични денови, кои повеќето од нив биле од аграрна природа, во согласност со сезоната.³²⁰ Дел од атичките месеците биле именувани според празниците кои се славеле во тие месеци.³²¹ Со

³¹⁹ На пр. доколку седмиот ден бил свет и посветен на Аполон, неговиот празник морал да падне на седмиот календарски датум, во согласност со фазата на месечевата мена, со цел да се израмнат деновите во лунарните и соларните календари.

³²⁰ Pritchett, K.W. (1999) 79-80.

³²¹ Месеците често пати биле нарекувани според некои помали или застарени празници. Единствено осмиот месец *Anthesterion* бил наречен според големиот празник *Anthesteria* кој се славел во истоимениот месец. Потоеле и празници кои биле од големо значење за градскиот живот, но сепак месеците не биле нарекувани по нив, пр. празникот *Големи Дионисии* се одржувал во деветтиот месец *Elaphebolion*, потоа празникот *Panathenaia* кој се празнувал во првиот месец *Hekatombaion* наречен по "*hekatombi*", жртвување на "сто волови" кои се жртвувале последната вечер од празникот *Panathenaia*. Сличност во именувањето на

исклучок на празникот *Dionisii*, славен во чест на богот Дионис, празниците по правило не биле именувани директно со имињата на Олимписките божества.³²² Само шестиот месец во Атина, *Poseideon*, го добил името директно од богот Посејдон, додека во сите други месеци и празници, боговите се појавуваат под култен епитет.

Покрај изобилството празници во старогрчката народна традиѝиѝа и во македонската народна традиѝиѝа се чествуваат голем број народни празници, кои се поврзани со секојдневниот религиозен, социјален и стопански живот на луѓето. Празниците во македонскиот религиски народен календар, пренесувани од поколение на поколение и покрај бројните влијаниѝа и промени, во основа го содржат ритмичкиот циклус на Космосот. Иако видоизменети, овие празници го оддаваат континуитет во постењето, од најдалечното минато до денес. Следствено на поимањето на Македониѝа како аграрна земѝа, разните верувања испреплетени во магиско-обредните дејства демонстрирани за време на празниците, тесно се поврзани со земјоделското стопанисување на селанецот. Потребата за поголема плодност на земјата, како и заштита на посевите, добитокот и луѓето, условиле да се развие цела низа на обредни дејства, преку кои се настојува да се влиѝае врз волјата на натприродните сили кои управуваат со атмосферските прилики, плодноста, здравјето и сѐ што не опкружува.³²³

За разлика од новогодишниот празничен циклус во аѝичкиот календар кој бил поврзан со летната сезона, годишниот календарски циклус во македонската народна традиѝиѝа (следствено на јулијанскиот и грегоријанскиот календар) започнува со новогодишните празници кои се чествуваат во периодот на зимскиот солстиѝиум. Овој циклус во етнологиѝата е познат како *зимски, божикен, новогодишен* или комбинирано: *божикен-*

□

аѝичките месеци се забележува и во јонските градови од Мала Азиѝа. На пр. во Милет, четири од месеците кои се користеле биле со исто име како аѝичкиот календар: *Thargelion*, *Metageitnion*, *Boedromion* и *Pyanopsion*. Празниците според кои се именувани некои месеци во голема мера се разликуваат во однос на нивниот статус, пр. празниците *Pyanopsia*, *Anthesteria*, *Thargelia* и *Skira* се сметаат за многу важни празници, но другите празници во другите месеци се сметаат за уште побитни, на пр. празникот *Големи Дионисии* во месецот *Elaphebolion*.

³²² Harrison, J. E. (1903) 30.

³²³ Малинов, З. (2006) 70.

новогодишен обреден комплекс,³²⁴ во чиј состав спаѓа и обредниот комплекс на испраќање на зимата, наречен уште и ѓокладен обреден комплекс, кој го посочува крајот на зимата и зголемувањето на денот за сметка на ноќта.³²⁵ Во македонската народна традиција, празнувањето на зимските празници е проследено со голем број на обичаи, кои според народните верувања, со своите магиско-обредни дејства треба да влијаат при обезбедување на здравје, среќа и благосостојба на заедницата во годината која им претстои. Обредните дејства врзани со празнувањето на пролетниот празник Велигден започнуваат кон крајот на зимскиот празничен циклус и го најавуваат *ранојролејниот* или *мартовски обреден комплекс*, кој заедно со *среднојролејниот* и *каснојролејниот обреден комплекс* ги сочинуваат *јролејните празнични циклуси*. Среднопролетниот обреден комплекс се карактеризира со вистинска пролет, раззеленета вегетација и целосно заживување на природата, кои според македонските народни верувања се јавуваат како резултат на новогодишните елементи на гатање и претскажување за временската состојба за наредната година и обредните дејства за среќа, здравје и благосостојба. Пролетните празнични циклуси завршуваат со *доцнојролејниот* или *дуовденски обреден комплекс*, кој се јавува во периодот на постепен премин од пролет кон лето и се карактеризира со разни обредни дејства за заштита на посевите од суша, град и поројни дождови.³²⁶ Околу летниот солстициум започнува *летниот обреден комплекс*, во кој се одвива најважниот момент за земјоделецот во текот на годината, собирање на житото, од кое се добива основниот прехранбен производ, лебот. Жетвата традиционално е проследена со магиско-обредни обичаи демонстрирани при почетокот на жетвата, зажнеењето и самиот крај на истата.³²⁷ Крајот на годишниот календарски циклус го бележи есенскиот

³²⁴ Малинов, З. (2006) 71.

³²⁵ Малинов, З. (2006) 72.

³²⁶ Малинов, З. (2006) 143, 151, 188.

³²⁷ Македонската народна традиција бележи две сезонски поделби на годината: според дводелната поделба на годината се издвојуваат само две сезони, летна и зимска, со времетраење од шест месеци. Во македонската народна традиција, летната половина од годината започнувала со празнување на празникот *Ѓурѓовден*, а зимската со *Миџровден* и

обреден комплекс, кој го опфаќа периодот од постепеното намалување на денот од есенскиот еквиноциум, сè до зимскиот солстициум. Есенскиот обреден комплекс го означуваат празници од аграрен тип, празнувани за време на собирање на реколтата и сеење на житото, како и празнување на домашни свечености и куќни слави или служби.³²⁸

И во обете народни традиции, клучните празници се локализирани околу четирите важни процеси на положбата на Сонцето во однос на Земјата во текот на една година: пролетниот и есенскиот еквиноциум, и летниот и зимскиот солстициум. Годишните циклични повторувања на празниците, како најава на завршеток на една и почеток на друга сезона и како рефлексija во периодичното менување на годишните сезони, го прикажуваат вечниот животен круг: раѓање, живот, смрт и повторно раѓање, преку кој се воспоставува хармонија со Космосот. Доживувањата на партиципиентите за време на празниците ја одразува нивната психичка тензија и социјална динамика, кои се јавуваат како резултат на свесното воспримање на одредена атмосфера на организираниот празничен настан, како единствена ароматичност која е незаборавна за оној кој ја искусил, но која одвај може да се опише и која единствено би можела да се заокружи преку различните форми на комуникации.

Паралелните толкувања на старогрчките празнични циклуси и македонските обредни комплекси, преку укажување на сличностите и разликите во обредната симболика при исползувањето на магиско-обредните дејства демонстрирани за време на организираниите празнични настани, ни овозможуваат да ги согледаме корените на македонските народни празници,

□

друга поделба, со вметнување на уште две сезони, пролет и есен кои заедно го чинат збирот на четири сезони во текот на годината, со времетраење од по 3 месеци. Малинов, З. (2006) 208. Поделбата на годината на два дела, студен и топол дел или лето и зима е забележана кај Старите Словени, која што може да се воочи во терминологијата кај повеќе словенски јазичи. Според Н. Јанковиќ, календарската година кај Старите Словени започнувала на почетокот на пролетта, кога се празнувал празникот *Лейтник*, во периодот од 1-ви до 14-ти март. Со терминот Летник, освен истоимениот празник, се одбележувал и првиот месец од календарската година. Старословенскиот збор *лейтник* се толкува како *ден со кој зайочнува Новата година, т.е. Новото лето*. Јанковиќ, Н. (1951) 169.

³²⁸ Малинов, З. (2006) 220-221.

кои иако видоизменети, се празнуват и денес како рудименти на нашите простори.

III. 2. Летен обреден циклус во атичките и македонските народни празници

а. Летен празничен циклус во атичкиот календар

Табела бр. 12

Летен празничен циклус во Атика		
месец	празник и ден	јулијански календар
<i>Hekatombaion</i>	<i>Apolon</i> -7-от ден <i>Kronia</i> -12-от ден <i>Synoikia</i> -16-от ден <i>Panathenaia</i> -крај на месецот	јуни/јули
<i>Metageitniōn</i>	<i>Apolon</i> -7-от ден	јули/август
<i>Boēdromiōn</i>	Ден на мртвите-5-от ден <i>Artemida</i> -6-от ден <i>Apolon</i> -7-от ден Големите мистерии на Елевсина од 15-от до 21-иот ден	август/септември

Летниот празничен циклус на почвата на Атика е лоциран во атичките месеци *Hekatombaion*, *Metageitniōn* и *Boēdromiōn*, кои започнуваат со летниот солстициум и завршуваат со есенскиот еквиноциум и следствено на јулијанскиот календар, соодветствуваат со месеците јуни/јули, јули/август и август/септември.

На почвата на Атика летниот празничен циклус во религиозниот (фестивалскиот), државниот и аграрниот календар започнувал на средината на летото, со првото појавувањето на младата Месечина пред летниот солстициум во месецот *Hekatombaion*,³²⁹ кој следствено на јулијанскиот

³²⁹ Parke, H. W. (1977) 29.

календар соодветствува со месеците *јуни/јули*. Овој месец се толкувал како прв месец во календарскиот годишен циклус со кој се најавувал почетокот на Новата службена, граѓанска и религиозна година. Според Н. W. Parke, единствената забележана церемонија која го најавувала почетокот на Новата година во атичкиот календар, всушност се одржувала на последниот ден од последниот месец од календарскиот циклус, во месецот *Skirophorion*, кога се изведувала најголемата церемонија во годината со жртвување на бик, *Bouphonia* во чест на Севс и Атена, како заштитници на градот/полисот. Иако атинскиот празник бил празнуван од страна на граѓаните, сепак исклучиво бил наменет за магистратите и архонтите на старата година, кои им се молеле на божествата за заштита на градот Атина во претстојната година.³³⁰

Преминот меѓу крајот од старата и почетокот на Новата година во Атина, и од религиозен и од државен аспект, бил одбележуван со низа обичаи и правила. Сведоштвата на Аристофан го бележат почетокот на Новата година со изборот на новиот архонт кој ја преземал новата должност со прокламација,³³¹ со што се објавувала законската амнестија и се ограничувало времетраењето на годината. Ниту пак судењата за убиства не смееле да се пренесуваат од една во следна година.³³²

Новогодишните празнични циклуси на почвата на Атика се развивале во долги серии на празнувања, кои вибрирале со богат и значаен ритам. Многу од празничните елементи се претопени во количеството на секвенците кои се користеле за време на празнувањата, што се чини дека довело до дуплирање на едни со други. Секвенците како делови од кои се сочинети празниците, претставени во фиксен ред на празникот кој се демонстрира, како и граничната линија поставена кај жените и робовите, во старогрчката народна традиција не се сметале за варијабилни. Иако градот Атина е именуван по божицата Атена, циклусот на празници не е лимитиран само на празнување на ова божество, туку се почитувале скоро сите божества од

³³⁰ Parke, N. W. (1977) 29.

³³¹ „она што секој човек го поседувал пред да дојде на должност, тоа ќе го има и ќе го зачува сè до крајот на својата должност.“, Arist. *Ath. Pol.* 56.2.

³³² Burkert, W. (1985) 228.

старогрчкиот пантеон, како и хероите од тие времиња. Ритамот на новогодишните празници е искажан и преку жртвувањето на животни во чест на божествата, а додека пак како организатори на празниците се јавувале познатите патрициски семејства: *Praxiergidai*, *Eteoboutadai*, *Kerykes* и др. или пак семејства кои официјално биле избрани од народот.³³³

Серијата на празнични циклуси на почетокот на годината го следат текот на месецот *Hekatombaion*, започнувајќи со празникот на 7-от ден од месецот во чест на Аполон, потоа празнувањето на празникот *Kronia* на 12-от ден, *Synoikia* на 16-от ден, сè до последниот циклус на празникот *Panathenaia*, празнуван во крајните денови од месецот.

Во месецот *Hakatombaion* првиот празник кој се славел бил 7-от ден од месечевиот календарски циклус кој бил посветен на богот Аполон³³⁴ и неговиот празник морал да падне токму на седмиот календарски датум, во согласност со фазата на Месечината.

На 12-от ден од месецот се празнувал празникот *Kronia*,³³⁵ според кој првично бил именуван овој месец. Месецот се славел во чест на таткото на Севс, Крон и неговата жена Реа, мајката на боговите.³³⁶ Карактеристична нишка на овој празник било принесувањето официјални жртви на богот Крон, кој заедно со Реа ги делел светилиштето и жртвеникот. Крон, како носител на првичниот званичен период на божествениот поредок, најдобро е

³³³ Burkert, W. (1985) 233.

³³⁴ Епитетот на богот Аполон е посведочен на глинена плочка од Кнос со линерно Б писмо, каде меѓу другите теоними се појавува името *Pa-ja-wo-ne /Paĩawoneil* дат., познат како епитет на богот Аполон. Čedvik, Dž. (1980) 153. Меѓу Олимписките божества, Аполон е богот на светлоста, музиката и пророштвото, кому му биле посветени многу храмови и светилишта. Неговото главно светилиште било во Делфи, каде што растел лавор, којшто бил негов симбол. Според етимологијата Аполон не е "уништувач" иако *apollumi* на грчки јазик значи "уништувам". Илиевски, П. Хр. (2000) 226-227. *Ајолон* (Ἀπόλλων), е еден од дванаесетте олимписки божества, син на Севс и Лета, брат близнак на Атремида. Потеклото на неговото име е нејасно; според Д. Срејовиќ и А. Цермановиќ-Кузмановиќ е изведено од вавилонскиот збор *apalulu-врајџа*, поточно од хетитскиот бог *Apullunasa*, заштитник на капиите и влезот. На ориенталното потекло на името на Аполон укажува празнувањето на секој 7-ми ден во календарскиот месечен циклус, кој е еден од елементите на вавилонската религија. Срејовиќ, Д., Цермановиќ-Кузмановиќ, А. (1987) 38-40.

³³⁵ Parke, H. W. (1977) 30.

³³⁶ Фласелјер, Р. (2002) 212.

претставен кај Хесиод во делото *Дела и дни*, во *Мииѝоѝ* за ѝеѝѝѝе рода,³³⁷ поточно во *Злаѝѝниѝоѝ* род на човечки суштества, кои живееле среќно како и самите богови за време на владеењето на Крон.³³⁸ Бидејќи владеењето на Крон било пред воведувањето на ред од страна на Севс, овој празник се сметал за хаотичен. Со цел да го доловат моментот на *Злаѝѝниѝоѝ* род, на овој ден се отфлале меѓусебните органичувања и стеги од секојдневниот живот и на бучна гозба во кругот на семејството, заедно се собирале господарите и робовите. Во овој празник видливи се отстапките од фиксниот ред на вообичаените чествувања на празниците во заедницата. На овој ден лошо третираните и обесправени робови, од страна на своите господари биле канети да присуствуваат на луксузните банкети, а исто така им било дозволено да трчаат низ градот, да викаат и да креваат врева. Во Атина се забележуваат двојни мотиви во прославувањето на овој празник, коишто со менливи аспекти го подвлекуваат контрастот помеѓу завршетокот од едниот (*злаѝѝен*) и почетокот од другиот (*сребрен*) род. Во многу јонски градови месецот на Крон ја зазема позицијата на атичкиот месец *Skiophoriōn*.³³⁹

На 16-от ден од истиот месец се славел помалиот празник *Synoikia*³⁴⁰ во чест на синоикизмот, т.е. обединување на населените места на почвата на Атика од страна на Тесеј, со што биле поставени темелите на атичкото единство.³⁴¹ Севкупното празнување било поврзано со *Phylobasileis*, кралевите на четирите јонски племиња, единствените кои опстојале во Класичниот период како архаичен религиозен систем. Трошоците за организирање на празникот биле овозможени од фондот именуван во чест на *Phylobasileis*. На овој празничен ден на Акропол се принесувале жртви на Севс *Phratrion*, богот на племенските братства.³⁴² Полисот не дозволувал отстапки во однос на поредокот и фиксниот ред на чествувањата на овој празничен ден, при што

³³⁷ Хесиод, *Дела и дни* (1996) преев: Митевски, В.

³³⁸ Lesky, A. (1966) 98.

³³⁹ Burcert, W. (1985) 232.

³⁴⁰ Parke, H. W. (1977) 29-30.

³⁴¹ Фласелјер, Р. (2002) 212.

³⁴² Parke, H. W. (1977) 32.

било ограничено присуството на жените и робовите, согласно определените права.

На крајот од месецот се славел роденденскиот празник на градот Атина, *Panathenaia*, кој воедно се сметал за голем национален празник во чест на божицата Атина, заштитничка на полисот,³⁴³ толкуван како чист и величествен празник, ослободен од сите вознемирувачки, љубопитни, комични и ноќни аспекти. Традиционалниот датум на кој се празнувал празникот *Panathenaia* бил 28-от ден од месецот *Hecatombaion*, поточно три дена пред крајот на месецот. Во Класичниот период овој празник прераснал во церемонија славена не само од жителите на Атина, туку и од жителите на цела Атика.³⁴⁴ Суштинскиот елемент на празникот бил интерпретиран преку жрвена процесија и *agon*,³⁴⁵ кои се изведувале секоја година при

³⁴³ Теонимите на женските божества од старогрчкиот пантеон се спомнуваат во микенските натписи кои укажуваат на минојско потекло. Ilievski, P. Hr. (1989) 20. Првото и најпочитуваното место и припаѓа на сегдепочитуваната *Po-ti-ni-ja* (*Pótnia*), *ѱосѱодарка*, натпис кој само во два-три случаи се јавува самостојно, додека во сите други се сретнува со имиња на места во генитив кој и претходи или со придавка која ја следи. Зборот *Pótnia* е од индоевропско потекло, не е позајмен од Прехеленскиот период и означува: *ѱосѱодарка*, *ѱосѱоѓа*, често се јавува и за *кralица*, а по облик и по значење потполно соодветствува на санскритскиот *patnī*. Čedvik, Dž. (1980) 143. Најчесто се јавува како титула покрај името на *Atena*, *Athānā potnia*, *Аѱена ѱосѱодарка*, облик скоро идентичен кај Хомер, *potni(a) Athēnaiē*. Нејзиното светилиште се наоѓало во близина на палатите во *Sphagiānes*. На чело на тоа светилиште стоела свештеничка: *i-re-je-ra e-ri-ta* /*hiereira Eritha*/, како и голем број на опслужувачи *te-o-jo do-e-ro* и *do-e-ra* /*theoio doeloi, doelai*/. Според толкувањата на микенолозите, токму на ова место Атина е претставена како вистинска божица, *Athānā potnia*, *Госѱодарка на месѱоѱо Аѱхан*. Самиот збор во себе содржи предхеленски топоним *-ānā*, со кој биле именувани повеќе места или пак доселениците од атичка Атина го пренеле на други места како култ на својата *Pótnia*. Ilievski, P. Hr. (1989) 20. Старите Грци *Аѱена* ја прифатиле како свое божество на мудроста, занаетите и војната и ја вклучиле во олимписката династија како ќерка на Севс, според еден мит родена без мајка од неговата глава. Како заштитничка на поедини места, се јавува во неколку примери кои се искажани со генитив: *pe-wo-pe-o po-ti-ni-ja* на местото *Newopeo*; *u-po-io po-ti-ni-ja* на местото *Уѱож*; во Кнос се јавува во формата *da-pu-ri-to-jo po-ti-ni-ja* /*Laburinthoio Potnia*/, со алтернација на гласот *l:d*. Ilievski, P. Hr. (1989) 20. Самиот назив *Pótnia* претставува почесна титула која била доделена на повеќе различни божици, од кои почесно место заземале божицата на плодноста и на вегетацијата, *Мајка земја*, која била почитувана под различни видови и имиња. Старите Грци ги разделиле во различни божества на кои им поделиле различни функции. Ilievski, P. Hr. (1989) 21.

³⁴⁴ Parke, H. W. (1977) 33.

³⁴⁵ *Agon* на *Panathenaia* вклучувал вид на древна трка со бојни коли и претставувал континуитет на борбите со бојни коли од Бронзеното доба. Во самата борба учествувале *Аробатес*, вооружени момчиња кои кружеле со опасните бојни коли, од кои потоа скокале и ја продолжувале трката со трчање. Символизмот на оваа борба го опфаќа митолошкото толкување кое е поврзано со пронаоѓачот на бојните коли *Erichthonios*, кој бил основач на *Panathenaia*. Символичната изведба на трката како чин на иницијација, го прикажува

прославување на Малите *Panathenaia*, чија прослава траела два дена. Од 566 г.пр.н.е. на секоја четврта година е воведен празникот Големите *Panathenaia*, кој се сметал за престапен и во кој празнувањето траело најмалку четири дена. Како увод или предигра на празничната прослава, претходел ноќниот празник *Pannychis*, чија симболика ги презентирала тајните на ноќта, по која настапува сјајната доминаџаџа на денот.³⁴⁶ Во Аџина празникот започнувал со преземањето на светиот оган на изгрејсонце од жртвеникот на Ерос и преку трка со факели се пренесувал до жртвеникот на Аџена. Победникот на оваа трка како награда добивал масло од светите маслинки на Аџена во т.н. панатенајски амфори. Потоа се формирала прекрасна обредна процесџаџа, која поаѓала од Керамик и движејќи се кон Аџропол, поминувала низ центарот на Аџина.³⁴⁷ Во процесџаџата учествувале свештениџи, претставниџи на сите државни сталеџи и народни претставниџи кои чекореле во совршен ред, придружувани од *ефеби* (*Epheboi*), млади момџиња на коњи. Процесџаџата ја предводеле млади девојки *Kanephoroi*, кои носеле света жртвена кошница *Kana* полна со јачмен што го фрлале за време на жртвената процесџаџа и на крајот кошницата ја оставале на свештениџите на жртвеникот. По нив следеле *Ergastinai*, девојки кои го означувале централниот настан во празникот, т.е. свеченото носење и претставување на *replos*, вид наметка со која на крајот на процесџаџата се наметнувала статуата на Аџена *Polias*. Наметката била подготвувана од аџинските жени неколку месеци пред празникот. На неа бил прикажан традиционалниот мотив на борбата на Гигантите со олимписките божества, која симболиџирала триумф на цивилиџацијата врз дивјаштвото. Овој мотив е исто така прикажан на челната страна, т.е. на фронтот на светилиштето на Писитрат во Аџина.³⁴⁸ Другите девојки во процесџаџата со себе носеле чаши, бокали, горелки темјан и вообичаени ритуални додатоџи.

□

созревањето и преминот од дете (*kiste*) во маж, каде преку митолошкото толкување на ролјата на кралот на *Panthenaia*, се поистоветувале со него како најсилни и преку подражување на неговиот борбен скок, ја обележувале територијата која ја поседувале. Burkert, W. (1985) 233.

³⁴⁶ Burkert, W. (1985) 232.

³⁴⁷ Фласелџер, Р. (2002) 212.

³⁴⁸ Burkert, W. (1985) 232.

На процесијата се придружувале и учесниците на трката со факели, коишто со себе носеле света вода *hydria* и иако биле победници во трката, тие служеле вода како *Hydriaphoroi*. Откако музиката станала неизоставен дел од жртвувањата, за сето време процесијата била придружувана со музичари, т.е. свирачи на лира³⁴⁹ (*Kitharodoi*) и свирачи на авлос³⁵⁰ (*Auletes*) кои биле елегантно облечени во *hiton*, *peplos* и *himation*. Децата исто така учествувале во процесијата и помагале на разни начини.

Во древните времиња процесијата се делела во две насоки: северна насока, која жртвувала крава на Атена *Polias*, толкувана како заштитничка на градот и овца за Пандроса, една од трите ќерки на Кекропс.³⁵¹ Овие животни биле жртвувани на олтарот во внатрешноста на Стариот Храм на Атена, а месото го конзумирале свештениците и официјланите лица. Претставата на жртвување изведувана во внатрешноста на светилиштата е постара од надворешното жртвувањето на животните, која не доведува до јужната насока на жртвувањето, кое се одвивало на Големиот жртвеник, надвор пред Партедон, исползувано во чест на Атена *Parthenos*,

³⁴⁹ *Лирајта* е единствениот жичен инструмент посведочен во минојската и микенската цивилизација. Составена е од два странични лака главно изработени од дрво, но и од слонова коска или животински рогови, потоа кобилица, спојки кои ја прицврстуваат кобилицата за лаковите и звучна кутија, исто така изработена од дрво. Жиците биле изработени од овчи црева или жили. При музичка изведба, музичарите ја држеле лирата исправено, при што таа била прицврстена со лента за зглобовите на левата рака. Музичарите удирале по жиците со прсти или перце, *plektron*. Дуев, Р. (2009) 45, 50-51.

³⁵⁰ *Авлосот*, како дувачки инструмент е посведочен во Егејот уште во III милениум пр.н.е. Овој инструмент долго време бил погрешно преведуван како флејта. Авлосот бил составен од цилиндрична цевка, на што упатува и основното значење на зборот *aulos*, *цевка*, изработена од трска, коска, слонова коска, дрво или метал, на којашто се наоѓале најчесто 5 мелодиски отвори, додека некои авлоси имале и 6-ти отвор на крајот од цевката, познат како *гласник* или *душник*, којшто служел како вентил на инструментот. Воздухот во цевката влегувал преку двојазична писка, исто како кај зурлата и обоата. Бидејќи речиси секогаш авлетистот свирел на два авлоса, по еден во едната и другата рака, најчесто се спомнуваат во множина *auloi*. При музичка изведба, авлосите често биле придружувани со помош на кожна лента *оглав*, *phorbeia*, која поминувала над образите и над главата на авлетистот која му овозможувала посилено да дува. Дуев, Р. (2009) 66-67.

³⁵¹ Следствено на старогрчката митологија, Кекропс бил првиот крал на Атика претставен како човек-змија кој изникнал од земјата, со што потсетува на старото микенско божество, демон во вид на змија, кој ја штител кралската палата на Атинскиот Акропол. Според митологијата, на Кекропс му се припишуваат изградбата на Акропол (Кекропија), изумувањето на писмото, како и воведувањето моногамија и обичајот на погребување на мртвите. Имал три ќерки, Аглаура, Херса и Пандроса. Срејовиќ, Д., Цермановиќ-Кузмановиќ, А. (1987) 198.

заштитничката на народот, а жртвеното месо било раздавано на народот. Бројот 4 се проткајувал низ целата процесија: 4 *Hydriaphoroi*, 4 *Kitharodoi*, 4 *Auletes*, 4 вола и 4 овна. Со пристигнувањето пред древниот храм на Атина на Акропол се принесувала жртва од 4 вола и 4 овна, а потоа пред Големиот жртвеник на Партеон се колеле онолку говеда колку што било потребно да се нахранат жителите на градот. Следствено на жртвувањата (хекатомба), именуван е и самиот месец *Hakatombaion*.³⁵² На Големите и Малите *Panathenaia* од страна на пританиите, архонтите и стратезите, покрај овие жртви се принесувале жртви и на Атина *Hygieia* (заштитничка на здравјето), *Nike* (победничка), но и на другите божества.

За време на овој празник, паралелно со празнувањето на роденденот на градот Атина, *Panathenaia*, кој воедно се сметал за голем национален празник во чест на божицата Атина, заштитничка на градот, следствено на годишниот календарски циклус, симболички се испраќала старата и се славел дочекот на Новата година. Битието на атинскиот новогодишен празник се гледа во антропоморфниот организам кој соодветствува со човечката пропорција и со човечкото постоење. Обредната симболика на чествувањето на овој празник е видлива преку личните и достоинствени партиципенти во процесијата, кои ја почестувале Божицата со најдоброто што градот можел да го понуди.

Во вториот месец од годишниот календарски циклус *Metageitnion*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците *јули/август*, се празнувал само еден мал празник во чест на Аполон за неговиот придонес во хармонијата, при што целта на празнувањето била воспоставување на добри односи со соседите. Овој празник се празнувал во повеќето јонски градови, а особено во Милет, потоа во Делос, Ефес и Самос.³⁵³

Со третиот месец од атичкиот календар *Boedromion*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците *август/септември*, завршува летниот празничен циклус. Овој месец изобилува со празници чествувани по повод завршувањето на сезоната на посеви во есенскиот еквиноциум, како

³⁵² Фласелјер, Р. (2002) 213.

³⁵³ Parke, H. W. (1977) 51.

обележје на крајот на летото и најава на почетокот на есенската сезона. Во другите старогрчки календари, месецот кој започнувал во средината на август и траел до средината на септември се нарекувал *Demetrion*, во чест на божицата Деметра.³⁵⁴

На 5-от ден од месецот *Boedromion* се славел денои на мртвиите *Genesia*, во кој семејствата оддавале почит на своите починати предци. Првично, овој ден го чествувале само аристократите, кои почитта на своите покојни предци ја оддавале на приватните гробници и гробишта. Подоцна Солон, со намера да ги контролира аристократите и нивните дејства да ги стави под функција на државата, издал легислатива со која овој ден го прогласил за државен празник. Во согласност со легислативата, празникот *Genesia* се чествувал како *Ден на Сеќавање* и ден кога државата го признавала својот долг кон починатите, посебно кон оние коишто се жртвувале во борбите за државата и го дале животот за неа.³⁵⁵

Во однос на деновите посветени на божествата кои се чествувале во согласност со месечевите мени, се издвојуваат 6-от ден, кој се славел во чест на роденденот на Артемида и 7-от ден во чест на Аполон.

Празникот кој го карактеризира овој месец се *Големите мистерии на Елевсина* кои се празнувале 7 дена, започнувајќи од 13-от до 19-от ден од

³⁵⁴ Во микенските натписи, освен теонот на *Аџена*, *Athānā potnia*-*Аџена ѓосподарка*, меѓу теонимите на женските божества од старогрчкиот пантеон спомнати во микенските натписи кои укажуваат на минојско потекло, се појавува и името на божицата Деметра. Ilievski, P. Нг. (1989) 20. Самиот назив *Pótnia* претставува почесна титула која била доделена на повеќе различни божици, од кои почесно место заземала божицата на плодноста и на вегетацијата-*Мајка земја*, која била почитувана под различни видови и имиња. Во Класичниот период на почвата на Стара Грција, под обликот *Potniai* се подразбира *Деметра*, божица на плодноста, мајка-заштитничка на полињата, особено житните, една од "дванаесеттемината од Олимп" за која се верува дека учествувала во создавањето на светот. Čedvik, Dž. (1980) 144. Во Теба се јавува самостојно како *po-ti-ni-ja wo-ko-de* што укажува на познатиот класичен локалитет *Pothniai* како култно место на Деметра и Кора, недалеку јужно од Теба. Називот *si-to po-ti-ni-ja /Sitōi Potniāi/* од Микена не упатува на познатиот епитет на Деметра, *Σιτώ*, со што се смета дека микенската *Pótnia* ја озвачува Деметра *Thesmophoros*, *божицата на земјоделието*. Ilievski, P. Нг. (1989) 20. Деметра заедно со својата приврзана ќерка Персефона (Кора), која подоцна станала кралица на Адот, во еден друг облик го продолжиле прехеленскиот култ на *Мајката земја*, кој доминирал во религискиот живот на ситот старогрчки свет; култот е продолжен во Класичниот период под други имиња. Čedvik, Dž. (1980)145.

³⁵⁵ Parke, H. W. (1977) 53-54.

месецот *Boedromion*.³⁵⁶ Првично, *Големите Елевсински мистерии* се празнувале како празник на есенските посеви, со што го добива статусот на аграрен празник исползуван во чест на божицата Деметра и нејзината ќерка Персефона (Кора),³⁵⁷ кои согласно митолошките преданија "бдееле над ѝосевите и ѝокојнициите, кои како семе ѝочивале в земи."³⁵⁸ Со тек на време симболиката на празникот се продлабочила. Симболизмот претставувал драма на годишните времиња, во кои се одигрувала мистеријата на животот низ смртта, каде се проткаени сфаќањата за бесмртноста на човечката душа.

³⁵⁶ Parke, H. W. (1977) 59.

³⁵⁷ Сведоштвата за елевсинските мистерии избобилуваат со обемни записи од археолошката евиденција, остатоци од светилишта, епиграфски записи, свети закони, иконографија на богови и херои и др. релевантни описи и одрази во литературата, поезијата и философијата, преку најстарото сведоштво на Хомер, *Химните за Деметра*, од 7 в.пр.н.е. James, E. O. (1961) 140, сè до описот на Теодосиј (*Theodosius*) и разурнувањето и палењето на храмовите и светилиштето во Елевсина во 396 год. од страна на готскиот крал Аларик, кое иако симболички, го претставува крајот на паганската вера на европската почва. На местото на срушеното светилиште на Деметра, изградена е мала христијанска црква. Елијаде, М. (1991a) 49. Култот кон Деметра, кон мајката земја и кон житото, настанал во микенското доба во Рурајската долина, со Елевсина како престолнина. Нејзиниот архонт бил прв меѓу краевите од околните градови, кој со тек на време станал толку моќен што пробал со помош на Тракијците да завладее со Атина. Но, во 1200 г.пр.н.е. Тесеј ја воскреснал Атина, додека пак Елевсина изгубила дел од својата независност и конечно се споила со Атина околу 650-600 г.пр.н.е. Низ сите тековни и политички проблеми, култот кон Деметра не само што се одржал, туку и угледот на нејзините мистерии станувал сè поголем и повлијателен. Најдоброто сведоштво за овој култ кај Хомер, ја опишува легендата во која Хад ја грабнал Персефона додека берела цвеќе по ливадите и ја однел во Адот. Нејзината мајка, Деметра, го напуштила Олимп и облечена во наметка како ражалостена, пошла по море и по копно да ја бара својата ќерка. Во својот гнев поради изгубеното чедо, направила родот на земјата на веее, со што човештвото ќе пропадне ако не интервенирал Севс и му наредил на Хад да ја врати Персефона. Хад се покорил на наредбата, но пред тоа и дал на невестата да изеде калинка (нар) преку што се заветила дека 1/3 од годината ќе престојува кај него во Адот, а остатокот од годината кај мајка и. Во меѓувреме Деметра се преправила како стара жена и стигнала во Елевсина каде седнала под една маслинка крај изворот Калихорон. Набрзо и пришле ќерките на кралот Келеј и таа со цел да ја стекне нивната доверба им раскажала дека гусари од Крит и ја украде ќерката. Краевите ќерки се сожалеа врз неа, ја однеле во татковите дворови, каде Деметра подоцна станала дадилка на нивниот брат Демофонт, синот на кралот Келеј. Деметра, сакајќи Демофонт, кој сè уште бил во колевка да го направи бесмртен, преку ден го мачкала со божествена амброзија, а ноќе го капела во оган. Но една вечер мајката на детето Мантејра случајно ја видела како детето го става во оган и силно крикнувала. Во тој момент Деметра и признала која е и го повикала народот на Елевсина да подигне светилиште во нејзина чест, токму пред изворот каде за прв пат ги сретнала краевите ќерки кои гостопримливо ја прифатиле. Следствено на настаните, таа на елевсинските кнезови им ги открила мистериите кои на посветените ќе можат да им подарат блажена бесмртност. Храмот во *Химнајта на Деметра* кај Хомер го претставува првобитното микенско светилиште, но воопшто не е спомната Атина, додека првото култно место била елевсинската житница, а не изворот крај маслинката. James, E. O. (1961) 140-141.

³⁵⁸ Фласелјер, Р. (2002) 226.

Целта на чествувањето на овој празник била продолжување на животот и плодноста, преку улогата на божицата со мистериите на раѓањето за "живој кој џојекнува од живој", за разлика од машкиот бог, каде темата била "живој кој џроизлеѓува од смрт".³⁵⁹ Во согласност со овие толкувања, елевсинските мистерии се темелеле на "дар на новојо раѓање, кое џраело и на онаа сџрана на џробој", за блажената состојба по смртта, за сите оние кои ги виделе спасоносните ритуали кои носат мир до крајот.³⁶⁰

Празникот *Елевсински мисџерии* е најголемиот празник кој се празнувал на почвата на Стара Грција и кој имал постојано место во сите старогрчки календарски системи. Главните случувања кои го одбележуваат овој празник се големите процесии од Атина до Елевсинските полиња, кои се движеле по Светиот пат на оддалеченост од 30 км., демонстрирани на отворено.³⁶¹ Целта на празнувањето била добробит на целата заедница, а не на индивидуата. Овој празник се состел од 4 чина: 1. подготовка и прочистување, 2. литии (процесии) од Атина до Елевсина, 3. обиколување на морскиот брег и 4. света драма во салата за иницијација. Два дена пред официјалното започнување на празникот, на 13-от ден од месецот *Boedromion*³⁶² била изведувана главната церемонија од страна на атинските

³⁵⁹ James, E. O. (1961) 14.

³⁶⁰ James, E. O. (1961) 14.

³⁶¹ На почвата на Атина околу VIII в.пр.н.е. исто како и на Крит, првично мистериите се изведувале на отворено, т.е. надвор. Пред спојувањето на Атина со Елевсина не постојат сведоштва и траги од некоја микенска палата или било каква друга градба, освен *свејата џробница во вид на кошница*. Во Геометрискиот период, поточно во времето на спојувањето на Атина со Елевсина (650-600 г.пр.н.е.) започнале да се градат светилишта, од кои се издвојува најголемиот храм, *Телесџерион*, изграден во вид на голема четириаголна сала со страни од по 50 м. и со 6 реда столбови, чии основи се гледаат и денес. Во внатрешноста на храмот биле поставени скалести седишта делумно вкопани во карпа, кои обезбедувале места за околу три илјади посетители. Фласелјер, Р. (2002) 227. Во VI в.пр.н.е. со пропаѓањето на стариот социјален поредок, доаѓа до масовно доселување на селаните во градовите, особено во Атина. Тие со себе го повеле и култот кон плодната земја, со што божиците Деметра и Персефона стануваат централни фигури на атинскиот религиозен живот. Големата популарност на овој култ придонесува до никнување на нови светилишта, од кои се издвојуваат оние од времето на Писистрат. James, E. O. (1961) 141.

³⁶² Постојат полемики околу првиот ден на празнувањето на празникот *Елевсински мисџерии*. Според W. Burkert и Р. Фласелјер, првиот празничен ден е 14-от ден од месецот *Boedromion*, додека според Е. О. James и Х. W. Parke, кај кои иако официјалниот дел од празникот се случувал на 15-от ден, сепак подготовките за истиот започнувале 2 дена порано, т.е. на 13-от ден од месецот *Boedromion*. Burkert, W. (1985) 286; Фласелјер, Р. (2002) 227; James, E. O. (1961) 141. Parke, X. W. (1977) 59.

ефеби, кои од Атина до Елевсина ги носеле "свештениите работи, свештеници" (*hiera*), ставени во кош на воловска кола, кои потоа биле чувани во светиот храм на Елевсина, Елевсинион (*Eleusinion*).³⁶³ За време на поворката застанувале крај светите смоквини дрвја, а атињаните излегувале и ги поздравувале како да ги поздравуваат лично божиците.

На 15-от ден наречен *Agyrmos*, собирање, ден на кој официјално започнувал празникот, сите оние кои сакале да учествуваат во мистериите се собирале кај насликаниот трем *Stoa Poikile* лоциран на Агора.³⁶⁴ Хиерофантот, свештеникот, го отворал празникот со прогласување *prorrhesis* (*προρρησις*) дека "оние кои немаат чисти раце или зборови со неразбирлив јазик, треба да се изгнат на страна", со што се отстранувале нечистите убијци и туѓинците, т.е. оние кои не го говореле нивниот јазик, а на сите останати, вклучувајќи ги и робовите, им било дозволено да останат и да присуствуваат на празнувањето.³⁶⁵

На вториот ден од празникот, т.е. на 16-от ден од месецот *Boedromion*, следел обредниот чин на прочистување, кој од страна на мистите (*mystai*),³⁶⁶ бил демонстриран на два начина: преку капење во солена вода и полевање со крв од мали прасиња. Солената (морска) вода кај Старите Грци традиционално се користела за прочистување, додека методот на прочистување со прскање со крвта од малите прасиња претставувал чин на умилостување, имајќи во предвид дека ова животно се сметало за жртвена понуда за Деметра, поточно како природен симбол на плодноста. Со цел да се прочистат, мистичките одеа заедно до пристаништето Пиреја или до морскиот

³⁶³ Burkert, W. (1985) 286

³⁶⁴ Parke, X. W. (1977) 60.

³⁶⁵ Фласелјер, Р. (2002) 227.

³⁶⁶ Мистичките (*Mystai*) се учеснички кои за прв пат учествувале во празнувањето на Големите Елевсински мистерии. До VI в.пр.н.е. елевсинските мистерии биле ограничени само за жените. Сите оние кои го разбирале јазикот можеле по личен избор да се приклучат на ритуалот. Условот бил претходно да се обратат на две свештенички семејства, задолжени за подготвување и извршување на ритуалите: Керикес (*Kerykes*) и Евмолпид (*Eumolpid*). Тие им определувале учители мистагоги (*Mystagogoi*), кои ги учеле на ритуалите за прочистување и за принесување на жртви. Но, пред да се јават на овие семејства, девојките морале 6 месеци претходно да се прочистат во Помалите мистерии, кои се одржувале на Агора, предградието на Атина. James, E. O. (1961) 141.

залив Фалерон. Хиерофантите ги подредуваа "во мореџо џосвеџениџе", т.е. мистите и сите заедно оделе да се искапат. Секоја од нив во рацете носела мало прасе кое го принесувала како света жртва во морето. По враќањето во своите домови во Атина, мистите ги жртвувале прасињата и се попрскувале со нивната крв. Вечерта прасињата се јаделе и се делело вино, а следните 2 дена мистите го поминувале во самотија.³⁶⁷

За обредните пракси во третиот ден од празникот, т.е. на 17-от ден од месецот *Boedromion*, сочувани се многу малку податоци. Се претпоставува дека на овој ден во Атина се давани главните жртви во чест на двете божици: Деметра и Персефона. Исто така на овој ден, на сите оние кои сакале да дадат жртва на овие божици, им било овозможено да ги остварат своите лични жртвени понуди.³⁶⁸

Четвртиот ден од празникот, т.е. на 18-от ден од месецот *Boedromion*, е посветен на мистите и имал за цел да им го поврати свечениот став со кој ќе пристапат кон нивната финална иницијација. Од нив се очекувало да ја поминат ноќта надвор од своите домови, на отворено, со што ќе се стекнат со спиритуално искуство, кое ќе им помогне во справување со следните два дена, сè до чинот на иницијација.³⁶⁹

На петтиот ден од празникот, т.е. на 19-от ден од месецот *Boedromion*, голема свечена процесија го враќала мистичниот кош со *свеџиџе рабоџи*, *свеџиџи* (*Hiera*) од Атина до Елевсина, придружувана од атинските млади момчиња ефеби, мистите и нивните учители мистагоги. Процесијата била предводена со тајната статуа на која бил претставен ликот на младиот бог *Iakchos*³⁷⁰ и неговиот свештеник, придружувани со *Iakchogogos*, водачи на *Iakchos*. Поворката се пробивала танцувајќи како во состојба на екстаза, придружувана со свирачи на авлос и лира, проследена со ритмички повици *Iakch`o Iackhe* кои се слушале повторно и повторно, демонстрирани со артикулирано движење на толпата. Клучен настан во повикувањето е

³⁶⁷ Parke, X. W. (1977) 63.

³⁶⁸ Parke, X. W. (1977) 63.

³⁶⁹ Parke, X. W. (1977) 63-64.

³⁷⁰ *Iakkhos*, елевсинското име на Богот Дионис/Бакх. James, E. O. (1961) 141.

препознавањето на обожуваната божица преку името на *Iakchos*, дајмонот на Деметра, од страна на една од учесничките.³⁷¹ Мистите биле украсени со венци од митра на главите и носеле снопови гранчиња од митра врзани со волна (*bakchoi*) кои ги нишале во ритамот. Ритмичката поворка која била придружувана од богати господа во коли, свештеници, народ со венци од митра и бршлен на главите, движејќи се по Светиот Пат застанувала крај светите дрвја и како дел од ритуалните пракси, одигрувала ритуални танци. На границата меѓу Атина и Елевсина, поточно на Рурајската рамница и крај соленото езеро Ретој,³⁷² на мостовите од малите рекички и поточиња поворката била дочекувана од маскирани момчиња (*gerphyrismoi*) кои биле дел од застрашувачката лакрдија. Маскираните момчиња ги дочекувале младите девојки, мистите, ги задевале, исмејувале и се подбивале со непристојни гестови. Обредната симболика во овој чин се толкувала како охрабрување и развеселување на божицата Деметра.³⁷³ Маскираните момчиња на посветените им врзувале жолти волнени ленти (*kroke*) на десната рака и левата нога. Оттаму процесијата продолжувала и во попладневните часови пристигнувала во Елевсина. Светите предмети кои се носеле се предавале на хиерофантот кој ги оставал во Телестерионот, а потоа мистите ги попрскувале со света вода од изворот *Kallichoron* (*Καλλιχρόν*) или пак со вода носена од морскиот брег.³⁷⁴ Мистите го прекинувале постот со појавувањето на ѕвездите на небото кои го сигнализирале почетокот на ноќта, која се толкувала како припадничка на следниот, 20-от ден во месецот. Процесијата традиционално завршувала со палење на факели, како обредна симболика на соединување со болката на Деметра, при нејзината потрага по изгубена ќерка Персефона (Кора).

На шестиот, претпоследниот ден од празникот, празнуван на 20-от ден од месецот *Boedromion*, се одржувала главната прослава која се случувала

³⁷¹ Burkert, W. (1985) 287.

³⁷² James, E. O. (1961) 141.

³⁷³ Burkert, W. (1985) 287.

³⁷⁴ James, E. O. (1961) 141.

внатре во Телестерионот и траела два дена.³⁷⁵ Случувањата кои следеле првата вечер ги вклучувала мистите, кои прв пат учествувале во овие мистерии и нивните мистагоги, кои ги придружувале до светилиштето во кое се стекнувале со понизок степен на посветеност. Мистите го прекинувале постот пиејќи *kykeon*³⁷⁶ и земајќи ги в раце светите предмети кои биле донесени во светилиштето. Со изговарање на обредните зборови: "*Посџев, џев кикеон, џо зедов џредмејоџ од кошоџ и џо извршиџ чиноџ, џо сџавив назад во кошничкаџа, а кошничкаџа ја враџив назад во кошоџ*" тие го положувале претходно пропишаниот чин на иницијација и се стекнувале со понискиот степен на посветеност.³⁷⁷ Во текот на втората вечер, на последниот ден од празникот, т.е. на 21-от ден од месецот *Boedromion*, мистите од претходната година се здобивале со највисокиот степен на посветеност и станувале *осведочени* (*epoptai*).³⁷⁸

Многу малку податоци постојат за сето она што се случувало внатре во Телестерионот. Престолот на хиерофантот се наоѓал во централниот дел на Телестерионот, поточно на анактронот (*Anaktron*), правоаголна долгнавеста камена конструкција со врата на крајот од едната долга страна, преку која тој влегувал и излегувал надвор од Телестерионот. На врвот на анактронот, хиерофантот го палел огромниот оган, чиј чад излегувал преку отворот (*oraion*), вид на тавански прозорец лоциран на кровот од Телестерионот.³⁷⁹ Мистите седеле на камени скалила прекриени со овча кожа долж четирите страни на големата сала, каде подлегнувале на длабоки мистични искуства, од кои излегувале со нова надеж и убедување дека

³⁷⁵ На 20-от и 21-от ден од месецот *Boedromion*. Parke, X. W. (1977) 63-64.

³⁷⁶ *Kikeon*, (*κυκέων*) полутечно јадење, т.е. обреден пијалак кој се користел при одржување на Елевсинските мистерии. Исто така бил конзумиран од страна на широките народни маси и руралното население на почвата на Стара Грција, освен отмениот свет кој го презирал. Ритуалната напивка содржела бунгур, јачмен измешан со вода и зачинет со разни ароматични растенија, како што се матерката и нането. За овој пијалак говори и Хомер во *Химната за Деметра*. Напивката се пиела од дрвени или метални чаши, а служела и како лек. Фласелјер, Р. (2002) 183.

³⁷⁷ Фласелјер, Р. (2002) 228.

³⁷⁸ Parke, X. W. (1977) 64.

³⁷⁹ Пред времето на Солон и Писистрат, Елевсинските мистерии традиционално се прославувале на отворено, под ведро небо, околу оган. Burkert, W. (1985) 287.

постигнале спас.³⁸⁰ Салата низ која се движеле исплашените мисти била во целосен мрак и исполенета со мрачни песни. Централниот момент на настаните се случува со палењето на факелите на средината на просторијата, кои ја осветлувале сцената на "голема и прекрасна тајна на ожнеаниот клас" по кое следела хиерогамија (*hierogamia*), вистинска литургиска драма.³⁸¹

Драмата се изведувала во 3 чина: 1. Хиерофантот со удар на гонг ја повикувал Персефона (Кора), која од отворот на подземниот свет се појавувала и дозволувала на мистите да ја видат, 2. Хиерофантот го прогласувал раѓањето на божицата која родила свето момче *Brimo, Brimos*, и 3. на крајот хиерофантот прикажувал клас од жито, кој го пресекувал во молк.³⁸² Обредната симболика на оваа драма го идентификува детето со зрно жито, а пресекувањето на класот жито претставува понатамошна асоцијација на кастрација, со што растењето и напредувањето е доведено до застој. Отсекувањето на класот жито со жртвениот срп, го симболизира новиот живот кој се раѓал онаму, каде бил отсечен.³⁸³ На последниот ден од празникот, од внатрешноста на светилиштето прославувањето се префрлало надвор во дворот, каде што славењето продолжувало со танцување и жртвување на бик, со кој се обезбедувало богата гозба за посветените.

Првично, магиско-обредните дејства кои се практикувале за време на овој празник биле повеќе катарзични, отколку сакраментални или етички. Обредната симболика јасно се забележува во намерата на мистериите: повторно раѓање со помош на ритуална смрт и воскреснување. Подоцна, преку идејата на примитивните сфаќања за вечно спасение, демонстрирана преку магиско-обредните дејства за време на празнувањето, доаѓа до појава на етичката идеја за доброто и злото. Илјадагодишното опстојување на овие мистерии се должи на постоењето на свеста за неуспех, бесполезност на човечкото дело, на стравот од гревот и неизбежната казна која следува, за отуѓеноста од божествата, но и од основната потреба која се јавува кај секое

³⁸⁰ James, E. O. (1961) 141.

³⁸¹ Фласелјер, Р. (2002) 228.

³⁸² Burkert, W. (1985) 287-288.

³⁸³ Burkert, W. (1985) 288.

човечко суштество, помирување и прочистување. Со тек на време, на ритуалните прописи се додадени и етичките поими за побожен живот, како услов за оние кои сакале да чекорат по полињата на Деметра и Персефона.

б. Летен празничен циклус во македонскиот народен календар

Табела бр. 13

Летен празничен циклус во македонскиот народен календар		
Месец	Празник	верувања
јуни/јули	<i>Врџоломеј/Врџолом</i> , 11/24.VI. <i>Иванден /Јованден</i> , 24.VI/7.VII. <i>Елисеј</i> , 14/ 27.VI. <i>Пејровден/Павловден</i> , 29-30.VI/12-13.VII	-култ кон Сонцето, најдолг ден во годината; -култ кон Сонцето, собирање на жетвата; -култ на житото и плодноста, последен ден за сеење; -култ кон Св. Петар, заштитник на жетварите.
јули/август	<i>Прокојциј/Горешници/Оѓнена Марија</i> 17/30VII <i>Св. Илија</i> , 20.VII/2.VIII <i>Боѓородични ѓоклади и ѓосџи/Макавеи</i> 1/14. VIII	-најтопол ден во годината, забрана за користење оган; -култ кон Св. Илија, селски слави со курбан; -11 дена од Богородичниот пост, период за гатање на времето во наредната година
август/септември	<i>Преображение</i> , 6/19. VIII <i>Голема Боѓородица</i> , 16/28. VIII	-култ на плодноста и мртвите, период на преобразување на природата од лето кон есен; -култ на плодноста и Богородица, заштитничка на жените и родилките.

Изобилството на обредни дејства при празнувањето на празниците во летниот календарски циклус, освен во старогрчката народна традиција е забележан и во македонската народна традиција. Летниот празничен циклус во македонската народна традиција изобилува со голем број на празници кои постојано се јавуваат за време на вегетацискиот циклус на аграрната култура, особено на житото, кои традиционално се проследени со низа обичаи од почетокот на жетвата, т.е. зажневањето, сè до самиот крај на жетвата, т.е

вршидбата. Месеците со кои се одбележува летниот празничен циклус, јуни/јули, јули/август и август/септември, бележат голем број народни празници во кои се потврдува постоењето на култови на почвата на Македонија, култот кон Сонцето, житото, вегетацијата и плодноста.

Култот кон Сонцето е присутен кај оние празници, кои календарски се најблиски до астрономскиот феномен на најдолгиот ден во годината. Тоа се народниот празник *Врџоломеј/Врџолом*,³⁸⁴ потоа празниците *Елисеј*,³⁸⁵ *Иванден (Јованден)*,³⁸⁶ *Пејровден*³⁸⁷ и празникот *Преображение*,³⁸⁸ со чие прославување симболички се најавува постепеното навлегување во есента.

Од изобилството народни празници, како најчестуван празник за време на летниот обреден комплекс во македонската народна традиција, се издвојува народниот празник *Илinden*³⁸⁹, празнуван на 2-ри август, во чест на *Св. ѓророк Илија*. Ликот на Свети Илија се издвојува како еден од најзастапените ликови на Светци во македонската народна традиција. Меѓу народот е претставен како "Свeteц, кој гонејќи ја ламјата која го пие житото, на небото тера огнена кола која предизикувала грмење и дожд, влечена од

³⁸⁴ Македонскиот народен празник *Врџоломеј/Врџолом* (11/24.VI.), според македонскиот религиски народен календар се празнува на 24-ти јуни, два дена по летниот солстициум. Освен народните верувања дека на овој ден Сонцето започнува "да се врџи на зима" како образложување меѓу народот за намалувањето на денот, овој празник не се истакнува со некоја посебна обредна постапка. Овој празник се смета за тежок празник кој меѓу народот се одбележува со забрани и воздржување од работа, како вид на обредни дејства за заштита од временските непогоди кои можат да се случат во претстојниот период. Малинов, З. (2006) 203-204.

³⁸⁵ Македонскиот народен празник *Елисеј* (14/ 27.VI.), празнуван на 27-ми јуни, меѓу народот се смета за последен ден на кој може да се сее, притоа верувајќи дека сè што ќе се посее по овој празник, нема да узрее. Малинов, З. (2006) 205.

³⁸⁶ Македонскиот народен празник *Иванден (Јованден)* (24.VI/7.VII.), се празнува на 7-ми јули. Овој ден симболички се поврзува со најтоплиот период од годината на кој се практикувале обичаи кои биле поврзани со билките и верувањето во нивната магиска и апотропејска моќ. Овој празничен ден се смета за "ден кога Сонцето иѓрало" или "се ѓреврџувало ѓри ѓајти". Китевски, М. (1996) 142.

³⁸⁷ Околу македонскиот народен празник *Пејровден* (29-30.VI/12-13.VII), празнуван на 12-ти јули, Сонцето достигнувајќи го својот зенит започнува постепено да ја губи својата моќ, со што и природата започнува да се подготвува за својата трансформација. Китевски, М. (1996) 142.

³⁸⁸ Со македонскиот народен празник *Преображение* (6/19.VIII.), празнуван во втората половина на летото на 19-ти август, преку подготвувањето на птиците за заминување на југ, симболички се најавува постепеното навлегување во есента. Китевски, М. (1996) 142.

³⁸⁹ *Св. Илија* (20.VII/2.VIII), Китевски, М. (1996) 152.

четири коња од чии `рилки избивале пламени молњи".³⁹⁰ Во народната митологија Св. Илија е прикажан како клучар, кој го отклучува и заклучува небото и го пушта или запира дождот,³⁹¹ замислен како громовник кој раководи со громовите и молњите.³⁹² Во записите на М. Цепенков, е забележано дека "кога грми, Св. Илија трчал со кочијата по облаците да ја стаса ламјата. Кога ќе ја стасал по неа фрлал камења, од кои излегувал оган, кој каде и да удрел сè отепувал."³⁹³ К. Шапкарев во своите записи го забележал празникот Св. Илија празнуван на 20-ти јули, пресметан по стариот стил, во чест на козуварите, самарциите и ќерамидиите. К. Шапкарев дал опис на празнувањето на празникот со голема гозба и богати софри, на кои мајсторите и калфите заедно се гоштевале. Софрите биле подготвувани од страна на два мајстора од козуварскиот и самарцискиот еснаф, кои во црква принесувале восочни свеќи, *ламбада* и пет леба. Мајсторот од ќерамидчијскиот еснаф погребувал живо магаре за жртва. Обредната симболика на празнувањето на овој празник, го бележи народното верување за умилостување на светецот, "*да не вrne ѝреку леџо*".³⁹⁴

На овој празник низ селата во Македонија се одржуваат општоселски слави, на кои се принесува курбан, поточно се колат едно или повеќе жртвени животни, овнови или волови.³⁹⁵ Истражувањата на З. Малинов, регистрирани во с. Љуботен, во штипскиот дел на Лакавица, ги бележат магиско-обредните дејства демонстрирани на самиот празник *Илинден*, каде рано изутрина, пред изгрејсонце, на воловите им се пали свеќа на роговите, додека во пределот на стомакот со катран им се прави крст. Според З. Малинов, овој празник претставува вид рецидив од некогашниот обред на жртвување на волови.³⁹⁶

Во согласност со народните верувања, за време на празнувањето на овие празници, со цел да се заштитат посевите од поројни дождови, град,

³⁹⁰ Бражиновски, Т. (2006) 208.

³⁹¹ Китевски, М. (1996) 152.

³⁹² Малинов, З. (2006) 213.

³⁹³ Цепенков, М. К. (1972а) 16.

³⁹⁴ Шапкарев, К. А. (1976) 124.

³⁹⁵ Малинов, З. (2006) 213-214.

³⁹⁶ Малинов, З. (2006) 214.

поплави, пожар и др., се демонстрирале низа магиско-обредни дејства, манифестирани преку разни забрани и воздржувања од работа. Желбата и грижата на човекот за поуспешна аграрна година довеле до создавање на низа обреди, митови и култови, во чија основа лежи обновувањето на вегетацијата, особено умирањето и повторното раѓање на житовото зрно. Клучните моменти во магиско-обредните дејства за време на летните обредни комплекси се сконцентрирани на жетвата и вршидбата, како едни од најважните стопански дејности на земјоделецот. Бидејќи жетвата, вршидбата и сместувањето на житото во амбарите претставуваат круна на земјоделското стопанисување, па оттука и големата среќа на селанецот доколку се заврши успешно, во спротивно, доколку родот на житото е скуден, му претстои тешка и неизвесна година до следната жетва, во македонската народна традиција е создаден култот кон заштитник на житото. Во неа, верувањето во духот на житото доведува до анимистички верувања за антропоморфен заштитник на житото.³⁹⁷ Ваквото верување најдобро може да се забележи во обредните дејства демонстрирани ширум почвата на Македонија пред самото завршување на жетвата, чиј период бил варијабилен во текот на летниот календарски циклус и зависел од временските прилики и различните житни култури. При жнеењето на последната нива, жетварите оставале неожнеани неколку ракалки од најубавото и највисокото жито со крупни зрна и класја, меѓу народот познат како *брада*, *божја брада* или *киѝка*, по што е именуван и самиот обред, иако во некои етнографски целини може да се сретне и како *дожневка* или *дожнивок*.³⁹⁸ Насекаде низ Македонија обредното дејство се демонстрира на ист принцип со отсекување на *брадаѝа* со срп, која потоа вешто се преплетува. Забележани се одредени разлики при понатамошните обредни дејства по региони: во Штипско во *божјаѝа брада* се оставало пари; во Малешевијата накитената *брада* се оставала во нивата да ја испасе добитокот; во Пробиштипско, Кривопаланечко, откако *брадаѝа* со срп се отсекувала и стебленцата од жито се преплетувале, во молк се носела во

³⁹⁷ Малинов, З. (2006) 209.

³⁹⁸ Малинов, З. (2006) 209.

амбарот; додека пак во Штипско, еден од жетварите по завршувањето на жетвата, со обреден молк ги носел срповите во амбарот. На нивите на поимотните, жетварот-аргат ја отсекувал *брадајта* и со благослов за здравје и поголем берикет во следната година, му ја предавал на стопанот. Стопанот, задоволен од завршената жетва, приредувал заедничка свечена гозба, позната како *крчма*, *дожневка*, а во некои села *квачка*, следствено на обичајот демонстриран истиот ден со колење на кокошка, квачка или петел. Овие прослави, често завршувале со своевидни веселби, проследени со песни и ора.³⁹⁹

Т. Вражиновски го посочува истражувањето на Ј. Обремски, значаен истражувач на народната култура на Македонците. Според истражувањето на Ј. Обремски во Порече, најмногу магиски елементи на почетокот од жетвата се поврзани со првиот сноп жито, во кое според народните верувања се наоѓа духот на житото.⁴⁰⁰ Самиот ритуален процес на зажнејување започнува во време кога нема Месечина, *кога ѓине месецој* (оти во спротивно кога има Месец или пак тој е во растење, се верувало дека работата ќе им биде тешка и мачна) во денот среда, кој се сметал за среќен и берикетен ден, со инаугуративниот обичај, демонстриран преку говорни формули, т.е. благослови за работа. Откако стопанот ќе се прекрсти и ќе каже: *Ај ѓосџоди љоможи*, со десната рака го фаќа српот накитен со босилек и црвен конец и отсекува три ракатки од житото. Првата и втората ракатка ги става една врз друга, а третата ја става преку нив накрст, со што го прави првиот *љолог* и го означува почетокот на зажнејувањето.⁴⁰¹ Главната улога во обредот ја одигрува девојката од куќата, која на нивата на која треба да започне жетвата носи еден леб, јајце, стомна, босилек и џунцуле. Девојката најпрвин ги спушта лебот и водата на нивата која се зажнејува и потоа пристапува кон сечење на првата рака (ракатка). Откако ќе ја пресече со српот, ја крева нагоре наспроти Сонцето и држејќи го високо класјето жито, ракатката ја дели на два дела и класјето жито го вкрстува свртено на исток кон Сонцето. Во

³⁹⁹ Малинов, З. (2006) 209-210.

⁴⁰⁰ Вражиновски, Т., Караџоски, В., Јовановска-Ризовска, С. (2006) 97.

⁴⁰¹ Вражиновски, Т., Караџоски, В., Јовановска-Ризовска, С. (2006) 97-98.

истата положба, вкрстеното класје го спушта на земја. Потоа јајцето го вметнува под пологот, чија обредна симболика упатува на заштита од град; босилокот и цунцулето ги става врз вкрстеното класје; го остава бардачето со вода и го крши лебот на пола, со симболичко толкување: *за да се кришай и амбариите со богај род*. Потоа на сите присутни им дава по малку да каснат од лебот и да отпијат вода од бадачето, служејќи се со говорната формула: *Аирлија да е*, а остатокот од водата од бардачето ја излева на нивата, со што започнува обредот на зажнејување. Со започнувањето на зажнејувањето, девојката ги зема бардачето и другата половина од лебот и ги враќа во домот. Обредната симболика јасно ја интерпретира улогата на обредните предмети лебот, јајцето и бардачето: како што се тие полни, чисти и цели, полн, чист и цел да биде и берикетот во амбарот.⁴⁰² Крајот на жетвата се одбележува со обредот, во Горно Порече наречен *брада*, а во Долно Порече *киска*. Жетварите при жнеењето на нивата оставаат еден мал непожнеан дел со најубаво и најгусто жито, кое служи за правење *брада*. Повторно во обредот главната улога ја игра девојката од куќата, која првин ги собира срповите кои по завршувањето на жетвата жетварите ги фрлиле на земја. Потоа пристапува кон делење на брадата, од која едниот дел го користи за заплетување на срповите, а другиот го остава да расте на нивата. Обредот продолжува со исполнување на песна. За времетраењето на обредната песна девојката го извршува задолжителното обредно дејство: заплетување на брадата, при што китката ја дели на три дела и ја заплетува како плетенка, во која вметнува босилек и цинцуле. Потоа слично како брадата, се заплетуваат и срповите со помош на класјето од отсечниот дел од брадата. Од малкуте останати класја, девојката плете венец (имитација на мала брада), го кити со цвеќе и го остава на нивата. Од моментот на заплетување на брадата, девојката се обврзува на молчење. Со венецот в рака, девојката клекнува на земја и со уста од нивата зема камче, кое го става под јазик. Потоа со венецот в раце и камчето в уста во молк поминува низ селото, сè до амбарот каде

⁴⁰² Вражиновски, Т., Караџоски, В., Јовановска-Ризовска, С. (2006) 98-99.

камчето го испушта од уста.⁴⁰³ Симболизмот на овој обреден чин упатува на народното верување во Поречко: *Ка камен шѝо не го јадеѝ нишѝо, ѝаке ѓлувци да не јаде жиѝо*. Симболиката е јасно содржана во интенциите на жетварските обичаи, за пренесување на оплодувачка сила и моќ на духот на житото во новите посеви. Моќта на зрната кон земјата се пренесува преку контактна магија, засилена со магиска и заштитна снага од накитеното цвеќе и црвениот конец, со надеж за поголема плодност на земјата во наредната година.⁴⁰⁴ Со помош на имагинативните обредно-магиски постапки, Поречани настојувале оплодувачката моќ да ја пренесат на посевите и да предизвикаат обилна, плодна и успешна реколта.

Верувањето во антропоморфен заштитник, духот на житото, е јасно прикажано во обичајот *брада*. Во зрната кои се наоѓаат во последниот клас или сплетениот венец, јасно се отсликува симболизмот на оплодителната моќ на старото жито, кое измешано со житото наменето за семе, преку обредните дејства демонстрирани за време на обредното сеење, се настојува да се пренесе во новото жито и посевите. Житниот демон или духот на житото се поистоветува и со петелот/кокошката, кои како жртви се принесуваат за време на свеченостите на крајот од жетвата. Симболизмот кој се проткајува низ обредните дејства демонстрирани за време на летниот обреден комплекс, го посочува народното верување за сочуввање на созреаното жито и обезбедување на богат род, кое ќе допринесе кон поголема сигурност и благосостојба на заедницата во наредната годината.

в. Паралелно ѝолкување на летниот ѝразличен циклус во сѝарогрчката и македонската народна традиција

Во однос на сезонските определувања на годишниот календарски циклус, не постои различност меѓу старогрчката и македонската народна традиција. Македонските летни обредни комплекси се чествуваат за време на летните календарски циклуси, со времетраење од летниот солстициум до есенскиот еквиноциум, со што се совпаѓаат со чествувањето на летниот

⁴⁰³ Бражиновски, Т., Караџоски, В., Јовановска-Ризовска, С. (2006) 100-102.

⁴⁰⁴ Бражиновски, Т., Караџоски, В., Јовановска-Ризовска, С. (2006) 102.

празничен циклус на почвата на Атика. Од хронолошки аспект на започнување на пресметувањето на годишниот календарски циклус, кој со себе го повлекува празнувањето на новогодишните празници, постои голема разлика во временскиот дијапазон кај овие две традиции, во времетраење од шест месеци. Наспроти атичките новогодишни празници кои се празнувале во состав на летниот обреден циклус кој започнувал на летниот солстициум, новогодишните празници празнувани во македонската народна традиција, спаѓаат во состав на зимскиот обреден циклус кој започнува со зимскиот солстициум. При споредување на атичките празници и празниците во македонската народна традиција, единствено може да се расправа од обреден аспект.

При компарирање на празнувањето на празниците за време на летниот обреден циклус, како и исползувањето и демонстрирањето на магиско-обредните дејства за време на истите, забележани се одредени сличности, но и разлики, па дури и отсуство на одредени дејства во овие две традиции. Постапувањето на гранична линија со која се условува учеството на партиципиентите во празнувањето на празниците, во старогрчката народна традиција претставена во фиксен ред на празникот кој се демонстрира, не е забележана на почвата на Македонија. Исто така за време на летниот обреден циклус во македонската народна традиција не се забележани: обредни процесии, ноќни фестивали, палење на големи огнови, чинови на иницијација, боречки натпревари, лакрдии со засмејување и подбивање изведувани од страна на маскирани момчиња. Различноста се забележува во употребата на терминологија за божества кај Старите Грци, наспроти употребата на Светци во македонската народна традиција. Во македонската народна традиција празникот во летниот обреден циклус е лимитиран на оној светец кому тој ден му е посветен и се празнува во негова чест, додека на почвата на Атика не постел лимит во чествувањето на божествата. Бројот на чествувани божества за време на еден празник можел да се движи од еден па нагоре.

И покрај големата различност во демонстрирањето на обредните дејства при празнувањето на летните празнични циклуси во овие две народни традиции, се забележува заедничката симболика овоплотена во житната култура, која се проткајува низ историјата на човештвото. Првичниот и основен симболизам на житото се истакнува во *Елевсинските мистерии*, каде за време на мистичната драма се прикажува едно зрно жито набљудувано во молк, со кое и се оддава почит на Деметра, божицата на плодноста. Немото набљудување потсетува на вечноста на годишните времиња, враќање на жетвите, изменување на смртта на зрното и неговото воскреснување во мноштво зрна. Обредната симболика јасно се забележува во намерата на мистериите и во култот кон божицата, кој воедно претставувал гаранција за таа циклична постојаност: повторно раѓање со помош на ритуална смрт и воскреснување. Култот кон Деметра, толкуван и како култ кон вегетацијата и плодноста, видоизменет низ векови е пренесуван во земјоделските општества, во кои големата зависност од природата го натерала човекот да ги употреби сите расположливи средства и со нивна помош да влијае на непредвидливите сили на природата, од кои зависи неговиот понатамошен опстанок. И во македонската народна традиција, желбата и грижата на македонскиот народ за поуспешна аграрна година довеле до создавање на низа обреди, митови и култови, во чија основа лежи обновувањето на вегетацијата, особено умирањето и повторното раѓање на житото.

Соодветствување на аграрната магија во голема мера се забележува во обичајот *брада*, во кој претставата на христијанскиот светец Илија и претставата на старословенскиот бог Перун, се изедначуваат со претставата на Севс во старогрчката митологија. Л. Леже во своето дело *Словенска митологија*, дал опис на еден обичај практикуван од страна на Старите Словени за време на жетвата, кој потсетува на обредите демонстрирани за време на *Елевсинските мистерии* и ги навестува оние кои потоа следуваат во македонската народна традиција: жена-жетварка, во рацете зема грст клас, го потсекува и го врзува. Тој грст клас се толкувал како свет и никој не смеел

да го допре.⁴⁰⁵ Самиот обреден чин бил нарекуван *врзување на брада на Перун*⁴⁰⁶ и *Волос*,⁴⁰⁷ а *класој жијо* се нарекувал *брадајта на Перун и Волос*,⁴⁰⁸ за која се верувало дека ја штити жетвата од сите зла. Брадата е симбол на мажественост, храброст и мудрост.⁴⁰⁹ Таа симболички се поврзува со идолот на Перун направен од дрво и претставен со глава од сребро и *брада од злато*. Овој идол во 980 г. од страна на кнезот Владимир бил поставен во

⁴⁰⁵ Леже, Л. (1904) 59.

⁴⁰⁶ Името Перун е изведено од коренот *ѓер*, кој станува разбирлив од општословенските изведби на *ѓер*, пр. глаголот *ѓери*, кој значи *удар*, *нанесува удари*, *чука*. Во западномакедонските говори, поточно во охридско-струшкиот регион се сретнува глаголот *ѓерам*, *оѓерам*, кој значи *наѓейува*, *оѓейува*. Глаголот *ѓерам* е поврзан со начинот на перење и значи *удирање*, *чукање со ѓералка*, што упатува на значењето на Перун, *ѓој ѓијо удира*. Во македонската топонимија забележани се повеќе култни места, на кои во минатото се принесувале жртви во чест на паганските божества, а чие потекло е поврзано со терминот *ѓреба*, кој е со значење *жрѓва*, на пр. Требиште, с. Дебарско. Во Македонија, со името на божеството Перун се сврзува името на билката *ѓеруника*, чие значење делумно го зачувала и денес. Се претпоставува дека оваа билка имала значителна улога во култот на Перун. Во македонските народни верувања перуниката е поврзана со култот кон мртвите и се смета за мртвечко цвеќе, за што сведочат и перуниките кои растат на гробовите ширум Македонија. Вражиновски, Т. (2002) 21-23. Исто така за заеднички збор за Србите, Хрватите и Бугарите се смета зборот перуника изведен од Перун и означува име на билка *iris germanica*. Кај Србите оваа билка се нарекува уште и *боѓиша* и според народните верувања лечела одредени болести, со што симболизирала на *божја билка*. Поимот Перун, следствено на санскритскиот збор *perdon*, се толкува како *залез* (на *Сонцејто*). Наставката *-un* е честа во чешкиот јазик и значењето на чешкиот глаголот *perunati* се преведува со *удирање ѓром*, додека придавката *perunsky* се однесува на *самиоѓ ѓром*. Кај Балтичките и Полапските Словени денот четврток се нарекува *perenden*, додека во рускиот, полскиот и словачкиот јазик зборовите *perun*, *piorun* и *paron*, значат *ѓром* и се изведени од коренот *per-*, кој означува *силен удар*; *per* на стр. сл. значи *удирам* и аналогно на тоа името Перун се толкува како *оној кој удира* и *ѓеѓа*, кој како епитет во целост одговара на богот громовник. Во другите словенски јазици зборот *ѓром* е изведен од коренот *grem/grom*. Леже, Л. (1904) 57-73.

⁴⁰⁷ Покрај името на Перун, често се спомнува името на божеството *Волос*, кој се сметал за бог на стадото. Покрај обликот Волос, се јавува и обликот *Велес*. Во руската фолклористика до денес е сочувано името Волос/Велес кое е изедначено со св. Власилиј, заштитник на стадата. Според народните верувања, Св. Василиј се повикува при појава на епидемија на добитокот и неговата икона се поставува во шталите каде има зараза, со верување дека ќе го спаси добитокот. Во Русија на Власовден празнуван на 11-ти февруари, селаните се воздржуваат од работа, со убедување дека на тој начин ќе го заштитат добитокот. Леже, Л. (1904) 97-101. Богот *Велес* е познат како *боѓ на сѓокаѓа*: на домашните животни, добитокот и стадата, па поради тоа е наречен и *скоѓски боѓ*. Меѓу народот се почитувал како заштитник на овчарите, покровител на плодноста, на трговијата и воопшто на богатството. Како хтонско божество бил поврзан со водата, подземите води и подземниот свет, со што се сметал не за противник, туку за антипод на Перун. За постоењето на култот на Велес на почвата на Македонија, сведочи името на нашиот град Велес. За раширеноста на култот на балканските простори и пошироко, сведочат имињата на планината Велес во Босна, планините Волошани и Волосач во Белорусја, реката Велес кај Смоленск итн. Трагите од култот на Велес во Македонија се задржани во македонските лични имиња Веља и Вењо, како и во презимето кое произлегло од истото-Вељановски. Вражиновски, Т. (2002) 28-29.

⁴⁰⁸ Леже, Л. (1904) 59.

⁴⁰⁹ Шевалие, Ж., Гербран, А. (2005) 118.

Киев на возвишено место.⁴¹⁰ Според верувањата на Старите Словени, Перун се јавува во пролет низ молњите со намера да ја оплоди земјата со дождови, со што ја будел природата од зимското мирување, носејќи живот и овозможувајќи богати земјоделски плодови.⁴¹¹ За време на двоеверството, т.е. анимистичко-космичкото христијанство, кога се јавува симбиоза или христијанска лушпа на паганското стебло, во кое дел од плејадата на пагански божества според созвучје или според денот на празнување се претопиле во христијански Светци, претставата на Перун се изедначила со онаа на Свети Илија⁴¹² и аналогно на тоа *брадаџа* била доделена на Свети Илија. Претставите на овие ликови се надоврзуваат на онаа на Севс, кој во старогрчката митологија е претставен како господар на боговите и луѓето, кој престојува на Олимп и оттаму на луѓето им праќа невреме и поројни дождови. Бидејќи бил сметан и за бог на времето и на атмосферските феномени од кои зависело земјоделието, бил поврзан со аграрните обреди и бил почитуван како заштитник на плодните почви.⁴¹³ Преку неговите главни атрибути, громот и молњата, се изедначува со старословенскиот бог Перун, почитуван од сите словенски народи, а по прифаќање на христијанството, неговите функции биле пренесени кај Свети Илија. Времето на делување кај овие три претстави е идентично и се јавува во време на летните обредни комплекси, каде се потврдува постоењето на култови кои се јавуваат за време на вегетацискиот циклус на земјоделските култури, особено житото.

Одредена сличност при демонстрирање на магиско-обредните дејства од страна на учесниците се забележува во празнувањето на празникот *Panathenaia* во месецот *Hekatombaion* во Атика и жетварските обредни циклуси во Македонија. Наспроти разликите во обредните дејства, се забележува поистоветување од аспект на носителот на дејствата на истите, кој во обете традиции е од женски пол. Во Атика, процесијата ја предводеле млади девојки *Kanephoroi* кои носеле света жртвена кошница *Kana* полна со јачмен

⁴¹⁰ Леже, Л. (1904) 59.

⁴¹¹ Вражиновски, Т. (2002) 19.

⁴¹² Чаусидис, Н. (1994) 25.

⁴¹³ Срејовић, Д., Цермановић-Кузмановић, А. (1987) 157-162.

што го фрлале за време на жртвената процесија и на крајот кошницата ја оставале на свештниците на жртвеникот, додека во македонската народна традиција жетварските обредни дејствија биле предводени од страна на девојка од семејството кое го празнувало празникот. Обредната симболика при отсекувањето на класот жито е застапена во обете традиции. Во старогрчката народна традиција, овој обреден чин се случувал во месецот *Boedromion* при празнување на празникот *Големите мистерии на Елевсина*. Телестерионот се одвивал централниот настан за "големата и прекрасна тајна на ожнеаниот клас", каде во третиот чин од драмата хиерофантот прикажувал клас од жито, кој го пресекувал во молк. Сличен момент е забележан во македонската народна традиција при демонстрирањето на обичајот *брада*, само што носителот на дејството е девојка, која класот од жито го пресекува со срд и потоа во молк го носи од нивата до амбарот. Обредната симболика во обете традиции се поистоветува во чинот на пресекувањето на класот жито, кој претставува понатамошна асоцијација на кастрација, со што растењето и напредувањето е доведено до застој. Отсекувањето на класот жито со жртвениот срд, го симболизира новиот живот кој се раѓал онаму, каде пред тоа бил отсечен.

Заедничкиот момент во обете цивилизации се забележува и во гозбите кои се приредувале на крајот од обредните дејства, кои биле проследени со веселби, музика и жртвување на животни. Постои одредена различност при изборот на жртвуваните животни во летниот календарски циклус меѓу обете традиции. Старите Грци жртвувале добиток: вол, овен итн., додека во македонската народна традиција покрај жртвување на добиток, жрвата вклучувала и живина: петел, кокошка и др.

Несомнено е дека челното место во обредните дејства во обете традиции го зазема житото. Потеклото на житото е сосема непознато, исто како и потеклото на јачменот, пченката и гравот. Житото симболизира дарување живот и се јавува како дар на боговите, како основна и најзначајна

храна поврзана со дарот на животот.⁴¹⁴ Символизмот на житното зрно е видлив во христијанското учење, преку најавата на Свети Јован за глорификација на Исус преку неговата смрт: *Вистина Ви велем: ако зрнојо иченично, ијо иаднало на земја, не умре, оијанува само; а ако умре-ке донесе голем илод.* (Јован 12, 25)⁴¹⁵

III. 3. Есенски обреден циклус во атичките и македонските народни празници

а. Есенски ипразничен циклус во аџичкиот календар

Табела бр. 14

Есенски ипразничен циклус во Аџика		
<i>Руаепсиџ</i>	<i>Proerosia</i> 5-от ден <i>Руаепсиа</i> 7-от ден <i>Осчопхора</i> 7-от ден <i>Thesmophoria</i> од 11-от до 13-от ден <i>Apatyria</i> следи по <i>Thesmophoria</i> <i>Khalkeia</i> 30-от ден	септември/октомври
<i>Маимактџриџ</i>	<i>Pompeia</i> - по договор	октомври/ноември
<i>Посеидџ</i>	<i>Poseidea</i> 8-от ден <i>Dionysia</i> последната половина од месецот <i>Poseideџ</i> <i>Haloa</i> 26-от ден	ноември/декември

Есенскиот празничен циклус на почвата на Атика започнувал веднаш по есенскиот еквиноциум и траел до зимскиот солстициум. Тој ги опфаќал месеците *Руаепсиџ*, *Маимактџриџ* и *Посеидџ* кои следствено на јулијанскиот календар, соодветствувале со месеците септември/октомври, октомври/ноември и ноември/декември.

Во однос на застапеноста на празниците во месечните циклуси во текот на календарската година, првиот месец од есенскиот празничен циклус *Руаепсиџ* или *четвртиот* месец во годишниот атички календарски циклус,

⁴¹⁴ Шевалие, Ж., Гербран, А. (2005) 316-317.
⁴¹⁵ Нов Завет (2006) *Еванџелие по Јован* (12, 25) 130.

кој следствено на јулијанскиот каленар соодветствува со месеците *сејтември/октомври*, се карактеризира со најголем број на свечености. Месецот е именуван во чест на Аполон, кому му бил посветен празникот *Pyanepsia*. Според митолошките преданија, со цел да се спречи гладот во светот, Аполон им прорекол на Атињаните да започнат да го празнуваат празникот *Proerosia*.⁴¹⁶

Месецот *Pyanepsion* започнувал со празнување на празникот *Proerosia*, кој се одржувал на 5-от ден од истиот и се славел во чест на Деметра и нејзиниот благослов во подготовките за есенските посеви и орањето на почетокот од аграрната сезона. На овој ден на Елевсина, хиерофантите и Светиот Гласник официјално го прогласувале почетокот на празнувањето на празникот *Proerosia* и собирале одредена сума на пари, наменета за плаќање на трошоците за пладневниот ручек. Не се сочувани податоци за начинот на прогласувањето, но според Н. W. Parke, се претпоставува дека хиерофантот ја прокламирал целта на празнувањето на празникот и ги канел присутните да учествуваат во истиот со принесување на жртвени понуди. Иако во подоцнежниот период се забележани жртви од вол, сепак, најчестите жртви кои се принесувале на овој ден биле светите жртвени понуди од првото созрено овошје и зрнеста храна.⁴¹⁷

Два дена по одржувањето на празникот *Proerosia*, на 7-от ден од месецот *Pyanepsion* се празнувал празникот *Pyanepsia*, кој се славел во време на доцната есенска берба на овошје, при што преку демонстрирање на древните обредни дејства, се барало благослов за есенските посеви.⁴¹⁸ Карактеристичен настан на празникот е процесијата во која учествувале деца на кои обата родители биле живи (*Pais Amphithales*). Тие во рацете носеле *Eiresione*, маслинови гранчиња врзани со волна (*eiros*) и свети гранчиња со лавор посветени на Аполон, долги 2-3 педи и декорирани со овошје и

⁴¹⁶ Фласелјер, Р. (2002) 213.

⁴¹⁷ Parke, H. W. (1977) 73-74.

⁴¹⁸ Parke, H. W. (1977) 75.

предмети кои симболизираше плодност: харфи,⁴¹⁹ чаши и гранки од винова лоза.⁴²⁰ Одејќи во процесија од кука до кука и носејќи ги со себе обредните предмети, децата пееле обредни песни.⁴²¹ Доколку домаќините им подареле нешто на децата, тие за возврат добивале маслиново гранче и годишен благослов. Домаќините потоа го закачувале маслиновото гранче на горниот дел од вратата, како што впрочем се закачувале на сите врати од каде поминувала процесијата, сè до светилиштето на Аполон. Значењето и влијанието на обредните дејства од овој празник најдобро се забележуваат во постапките на домаќините; имено доколку се случело децата да не поминат крај нивната кука, сами си правеле маслинови гранчиња и ги закачувале на вратите, со што се стекнувале со годишен благослов.⁴²²

Името на празникот *Pyanepsia* е изведено од кашата од варен грав (*pyanon epsein*, да вариш грав) и други зрнести зеленчуци и житни производи,⁴²³ која како света жртва (дар) му се принесувала на Аполон. Кашата ја вареле во голем котел (*chytros*) и првично од неа му принесувале на божеството, а потоа ја делеле на учесниците во празнувањето. Овој ритуал е типичен ритуал кој се практикувал во време на посевите. Комбинирањето на повеќе земјоделски култури и нивната поделба со божеството ја симболизира молбата на партиципиентите во обредните дејства, за поголема плодородност на земјата во наредната година.

На истиот, 7-от ден од месецот *Pyanepsiōn*, покрај прославувањето на празникот *Pyanepsia* во чест на Аполон, во време на одржувањето на Дионисиевите мистерии, се празнувал и празникот *Oschophoria*, празник на гроздоберот и гмечење на грозјето, во чест на богот Дионис. На овој ден се јавува сезонска спротивставеност, при што Аполон е празнуван на лето, а

⁴¹⁹ Употребата на харфа е забележана на територијата на Сумер од пред 3500 г.пр.н.е.; во Египет пред 2600 г.пр.н.е.; сведоштвата за нејзината употреба на Кипар датираат од II милениум пр.н.е. и XII век пр.н.е. Иако поради ваквиот континуитет на употреба присуството на харфа на Егејот се очекувал многу порано, сведоштвата за нејзината употреба на овие простори датираат од околу 600 г.пр.н.е. Дуев, Р. (2009) 45.

⁴²⁰ Фласелјер, Р. (2002) 56, 214.

⁴²¹ "На гранката висат смокви, свежо печен леб, полно канче сладок мед, сад со најдобро масло и пехар чисто вино за закрепнување и сон", Плутарх, *Животој на Тесеј*, 22.

⁴²² Parke, H. W. (1977) 76.

⁴²³ Parke, H. W. (1977) 75.

Дионис во есен. И овој празник се карактеризирал со изведба на процесија која се движела од светилиштето на Дионис до светилиштето на Атена Скира, како симболика на грижата на Атена за гроздоберот, со цел добробит и благосостојба на заедницата. Исто како и во процесијата која се одржувала на празникот *Pyanepsia* во чест на Аполон и во процесијата на овој празник учествувале деца, т.е. голобради момчиња, предводени од две момчиња *Oschophoroi* кои во рацете носеле гранчиња од винова лоза, на кои сè уште стоеле ненабрани гроздови (*oschoi*).⁴²⁴ Карактеристичната нишка на процесијата е претставувањето на момчињата во женско руво,⁴²⁵ поточно во јонски хитон, што потсетува на андрогинија, т.е. двополноста на Дионис, бидејќи и тој понекогаш се појавувал облечен во женско руво. Учесниците во процесијата биле придружувани од гласник кој во рацете држел дрвен стап околу кој имало свиткано венец, наспроти сите други учесници кои венците вообичаено ги носеле на глава.⁴²⁶ Зад поворката од процесијата се движел хорот кој исполнувал химни посветени на Дионис. Со пристигнувањето до светилиштето, тие започнувале да пеат весели и тажни песни и со излевањето на леанка во чест на Дионис, започнувале со обредно пискање: Елелеу! Иу! Иу! (*Eleleu! Iou! Iou!*).⁴²⁷ Парадоксот јасно се забележува во дуализмот на извиците: *Eleleu!*⁴²⁸ како повик за охрабрување и *Iou!* како повик за очај и пожртвуваност. И во симболичкото толкување на извиците се проткајува дуализмот: од една страна во нив е презентирана радоста поради враќањето на Тесеј и очајот поради смртта на неговиот татко, а од друга, очајот поради смртта на Дионис и радоста и охрабрувањето поради неговото воскреснување

⁴²⁴ Parke, H. W. (1977) 77.

⁴²⁵ Старогрчките митолошки преданија даваат објаснување за транвеститноста на овие момчиња. Според митологијата, Тесеј одбрал две момчиња со феминизиран изглед и ги обучил да се движат и говорат како девојки, со цел да ги заменат двете осудени девојки и да ги заштити останатите. Срејовић, Д., Цермановић-Кузмановић, А. (1987) 401-406.

⁴²⁶ Ваквата појава се толкува во согласност со митот за Тесеј, во кој кога гласникот им ја соопштил веста на Атињаните дека Тесеј се вратил дома, тие искажувајќи ја својата радост сакале да го крунисаат со венец, но Тесеј ги одбил поради тажната вест која ја чул за смртта на својот татко. Поради тоа, гласникот се вратил откај Тесеј со венец обвиткан околу мотка (стап). Срејовић, Д., Цермановић-Кузмановић, А. (1987) 402.

⁴²⁷ Parke, H. W. (1977) 77.

⁴²⁸ од лат. збор *elido, elisi elisum* 3. 1) истерувам, избркувам, исфрлам, 2) уништувам, разорувам. Софронијевски, В. (2001) 226.

како бог на вегетацијата. Неизоставен дел од процесијата биле *Deipnophoroi*, жени кои носеле леб и печено месо во чест на божеството, од кои дел се раздавал на учесниците во празнувањето како жртва на светата гозба, а остатокот се делел меѓу учесниците и се носел по домовите. *Deipnophoroi* симболички се поистоветуваат со мајките на 7-те девојки и 7-те момчиња избрани да пловат до Крит, со цел да бидат жртвувани на минотаурот. Централниот настан за време на свечената гозба, е раскажувањето на митолошките приказни за несреќната љубов меѓу Тесеј и Аријадна.⁴²⁹

Секој 8-ми ден од месецот *Pyanepsion* се славел во чест на богот Посејдон и ги следел двата претходни празници *Pyanepsia* и *Oschophoria*. Освен процесија и жртвување, овој празник се карактеризирал со групни натпревари во атлетски игри и трки со факели. Во групните трки се натпреварувале млади момчиња (*Epheboi*) и млади мажи (*Neaniskoi*), а на крајот од трката победниците биле наградувани.⁴³⁰ Празникот завршувал со жртвена гозба која вклучувала *Athare* или *Athera*, вид на овесна каша со пченица и млеко која се раздавала меѓу учесниците.

Два дена пред празнувањето на големиот празник *Thesmophoria* на 9-от ден од месецот *Pyanepsion*, се славел ноќниот женски празник *Stenia* во чест на Деметра и Персефона, кој всушност се толкувал како подготовка за големиот празник *Thesmophoria*. Од 11-от до 13-от ден во месецот *Pyanepsion* за време на сеидбата и есенските посеви се славел празникот *Thesmophoria*,⁴³¹ посветен на Деметра и ограничен само на жените од заедниците кои меѓусебно ја чествувале аграрната божица.⁴³² Овој празник бил најраспространет на почвата на Стара Грција и се сметал за првичната форма

⁴²⁹ Според старогрчките митолошки преданија, Аријадна се вљубила во Тесеј и му ветила дека ќе му помогне да излезе од лавиринтот откако ќе го отепе мунотаурот, но за возврат побарала тој да се ожени со неа. Тесеј се согласил и таа му дала едно клопче, со чија помош тој, одвртувајќи го, успеал да влезе и излезе од лавиринтот. Иако Тесеј го исполнил ветувањето и ја зел за жена, нивната љубов траела кратко. Враќајќи се со брод кон Атина, една вечер Тесеј сонил сон, на кој му се појавило едно од божествата: Дионис, Хермес или Атина и му заповедало да ја напушти Аријадна. Срејовић, Д., Цермановић-Кузмановић., А. (1987) 403.

⁴³⁰ Parke, H. W. (1977) 82.

⁴³¹ Parke, H. W. (1977) 88.

⁴³² Фласелјер, Р. (2002) 214.

на култот кон Деметра. Името на празникот *Thesmophoria* е изведено од поимот *thesmos*, кој во старогрчката народна традиѝиѝа значел "она иѝѝо лежи долу" и упатувал на изнесувањето на останките од пештерите на Деметра⁴³³ од страна на жените учеснички, кои вадејќи ги од јамата ги поставувале на олтарите како нови дарови, кои повторно ќе се вратат во истата.⁴³⁴

Светлиштата на кои се празнувал празникот *Thesmophoria* се наоѓале надвор од градовите, вообичаено на Акропол.⁴³⁵ На светилиштата за време на чествувањето се собирале само мажените Атиѝанки; на мажите, децата и девиците им било строго забрането учеството, додека статусот на жените-робинки не е познат. Бидејќи празникот се празнувал дење и ноќе, се подготвувале импровизирани засолништа (*skenai*) во кои се сместувале организираните Атиѝанки под водство на две *Arkhoussai*. Секој сопруг бил обврзан да ја пушти својата сопруга на празнувањето, како и да ги сноси трошоците за истото. Самото отсуство на мажи за време на празнувањето придонесувало за присуство на таинствена и опасна нишка која се проткајувала низ текот на целото празнување, со што празникот добил статус на мистерии на кој се применувале и обреди за инициѝациѝа (*teletai*).⁴³⁶

Како дел од подготовките за празнувањето се издвојува обврзната сексуалната апстиненѝиѝа на жените неколку дена пред започнувањето на празникот. Првиот ден од празникот наречен *anodos* (влеѓување), кој се одржувал на 11-от ден во месецот *Pyanepsion*, започнувал со процесиѝа составена од жени кои се упатувале на Тесмофорионот кој се наоѓал на брдото на Пникс. Тие освен храна и опрема за престој за 3 дена и 2 ноќи, со себе носеле култни помагала и млади прасиѝа кои ги жртвувале вечерта или доцна во ноќта, фрлајќи ги во јамите посветени на Деметра и Персефона

⁴³³ Во старогрчката народна традиѝиѝа и митологиѝа, Деметра *Thesmophoros* е прикажана како божица која го носи редот во бракот. Burkert, W. (1985) 246.

⁴³⁴ Burkert, W. (1985) 243.

⁴³⁵ Во Атина се празнувал во близина на Пникс, на местото на народното собрание. Burkert, W. (1985) 242.

⁴³⁶ На микенските жени учеството им било обврзно, но на жените туѓинки учеството им следувало по исполнувањето на обредните инициѝации. Burkert, W. (1985) 242.

(Кора), кои со тек на време се распаѓале.⁴³⁷ Јамата на Деметра била позната како *меџара*⁴³⁸ и во неа освен светите прасиња, се носеле и изнесувале свети предмети во форма на машки гениталии и змии направени од тесто.⁴³⁹ Вечерта по две жени спиеле на земи во привремени логори, направени во форма на засолништа или бунгалови.

Обредната симболика која асоцирала плодност јасно се забележува во магиско-обредното дејство на светите жртви (дарови), *Thesmoi*, оставани во пештерите на Деметра. Светите жртви вклучувале змии кои се поврзуваат со Деметра и со сите форми на хтонскиот култ на почвата на Стара Грција, машки гениталии направени од тесто како симболи на плодноста и свето прасе понудено како света жртва за Деметра, чија симболичност се поврзува со плодовитоста на животните. Во оставањето на жртвените дарови толкувани како симболи на плодноста во утробата на мајката земја, се отчитува обредната симболика на обредниот чин, чија намера е нејзино оплодување.⁴⁴⁰ Карактеристична нишка во овој празник е жртвувањето прасе, за што сведочат остатоците од археолошките откритија на светилиштата на Деметра кои изобилувале со коски од прасиња,⁴⁴¹ вотивни прасиња и теракоти на кои е прикажана божицата како држи прасе во својата прегратка.

Вториот ден бил наречен *nesteia* (ἡοσιῖ) и се одржувал на 12-от ден во месецот *Pyanepsion*. На овој ден жените се воздржувале од секаков вид храна,

⁴³⁷ Митската претстава на жртвување на прасе се објаснува преку насилството извршено врз ќерката на Деметра, Персефона (Кора). Бидејќи свињите на Евболеј пропаднале во процеп преку кој Хад ја одвел Персефона во подземниот свет, младиот свињар и открил на божицата каде се наоѓа нејзината ќерка. Деметра низ овој процеп слегла во подземниот свет, каде впрочем и ја нашла ќерка си, а потоа за возврат во знак на благодарност, на краварот Триптолем му дала семе за жито и му рекла да оди низ светот и да ги учи луѓето како да го одгледуваат житото и да ја обработуваат земјата. Срејовић, Д., Цермановић-Кузмановић, А. (1987) 109. Деметра во потрагата по својата ќерка го поттикнала празнувањето на празникот *Thesmophoria*, каде следствено на митолошкото предание, бракот со смртта добил значење на жртва. За време на празнувањето на празникот *Thesmophoria*, Деметра, Кора и Севс Евболеј заедно се обожувани и чествувани. Burkert, W. (1985) 243.

⁴³⁸ Kaj W. Burkert, паралелно се забележани двата поима *megara/megera*. Burkert, W. (1985) 242.

⁴³⁹ Фласелјер, Р. (2002) 214.

⁴⁴⁰ Parke, H. W. (1977) 83.

⁴⁴¹ На пр. светилиштето на Деметра на *Thermophylae*. Burkert, W. (1985) 257; светилиштето на Деметра на *Cnidos, Priene, Agrigentum* и др. Burkert, W. (1985) 242.

се изолирале, се повлекувале во самотија, седеле на земја без никаква употреба на маси и столчиња, како чин на понизност и сочувство кон нажалената Деметра, која според митолошките преданија исто така одбила да седне на столче. Си подготвувале легла на земја од разни растенија, со цел да постигнат ефект на афродизија⁴⁴² и да ја пренесат нивната сила на почвата, земјата. Расположението на тмурност, нажалостеност и нерасположеност кое го подражавале, ја симболира болката и тагата на мајката по грабнатата и загубена ќерка. Жените преку подражавање на болката на Персефона "џо имитирале архаичниот начин на живот", поточно примитивниот начин на живот кој опстојувал пред појавата на цивилизацијата.⁴⁴³ Откако гладот ќе се јавел и ќе го нагризел нивното тело, тие започнувале да се обраќаат една на друга со погрден јазик, некои од нив со зборови сеќавајќи се на Деметра и *Iambe*, а некои се користеле со јамбски стих, традиционалниот метар користен за потсмев и омаловажување. Во одредени случаи се камшикувале една со друга со камшик направен од ткаени кори (*morotton*), за што посведочува и Аристофан во својата комедија *Женското собрание во Тесмофорија*.⁴⁴⁴ Обредната симболика се забележува во обредните дејства демонстрирани од страна на жените учеснички, кои една на друга се обраќале со навредливи зборови, со што го симболизирале подсмевањето на *Iambe* на нажалостената Деметра. Следствено на митот, *Iambe* претставува персонификација на злоупотреба искажана од страна на жените вернички.⁴⁴⁵

Со настапувањето на ноќта во вториот ден, официјално започнувал третиот ден од празникот *Thesmophoria*, наречен *Kalligeneia* (леснороден).⁴⁴⁶ Вечерта се одржувала церемонија со факели која ја симболизирала потрагата на Деметра по својата ќерка. Церемонијата го означувала крајот на постот, при што вечерта изобилувала со богата гозба на која се јадело месо и се

⁴⁴² Афродизија, ст. гр. *ἀφροδισία*, љубовно уживање. Вујаклија, М. (1975) 43.

⁴⁴³ Burkert, W. (1985) 244.

⁴⁴⁴ Aristofan, *Thesmophoriazysai*, 11.969-1000, 1136-1159, (1964) Barrett translation, Penguin Books, 135-136, 141-242.

⁴⁴⁵ На почвата на Стара Грција името *Iambe* традиционално се употребувало за потсмев. Parke, H. W. (1977) 85.

⁴⁴⁶ Одржуван на 13-от ден во месецот *Pyanepsion*. Burkert, W. (1985) 242.

повикувала *Kalligeneia*, божицата на лесното раѓање.⁴⁴⁷ Учесничките по три дена одржување на состојба на чистота, слегувале во забранетите простории во јамата на Деметра (*megera*) и со себе ги изнесувале останките кои потоа ги поставувале на олтарот. Бидејќи во јамите имало змии кои јаделе сè што се фрлало внатре, жените учеснички пред слегувањето и излегувањето од јамата правеле голема врева удирајќи на тапани,⁴⁴⁸ со цел да ги исплашат. Обредната симболика на ваквите постапки се толкува преку верувањата дека оној кој ќе ги земе останките и ќе ги растури заедно со семе на земјата, ќе има плодна жетва. Симболиката на обредниот чин на оплодување на Земјата ја игра рољата на вечно повторливиот циклус на животот и смртта. Истиот ден, жените на Деметра и дарувале разни плодови, каша и сирења.

Обредната симболика на празнувањето јасно се забележува во блудното однесување на жените на последниот ден од празникот, преку недоличните зборови и забелешки кои си ги упатувале една на друга, поигрувањето со фигурите во форма на полови органи, јадење на зрна калинки и меѓусебно удирање со зелени гранчиња, обредни постапки, чија симболика значела зголемување на плодноста.⁴⁴⁹ Со завршувањето на обредните чинови, жените остатокот од денот го поминувале во весело прославување на *Kalligeneia*, т.е. на дарот на лесно родените деца, сè до растурањето на логорот и враќањето во своите домови.

Во самиот обреден чин јасно се забележува дуализмот: преку обредните дејства жените учеснички од една страна предизвикувале тонење, т.е. пропаѓање на жртвите во длабочината на земјата, стапувале во контакт со подземниот свет кој симболички претставува смрт и распаѓање, а од друга

⁴⁴⁷ *Kalligeneia*, божицата на лесното раѓање се почитувала само во ритуалните дејства и не била вклучена во митологијата на олимписките божества. Burkert, W. (1985) 244.

⁴⁴⁸ Единствен вид на тапан познат во старогрчката народна традиција е *тимпанониј*, *tympanon*, во поезијата *turanon*, кој за првпат на почвата на Стара Грција се појавил во V в.пр.н.е. Овој тип на мембранофоничен инструмент не одговара на македонскиот тапан. Следствено на обликот, мало тапанче со кружна рамка, со дијаметар 30-50 см. затворен со кожа, во македонската музичка традиција се поистоветува со музичките инструменти *даф* или *дајре*. Интерпетаторот го држел инструментот исправен во левата рака, додека на него удирал со врвовите или зглобовите на прстите од десната рака. Положбата на левата рака овозможувала удирање со врвовите на прстите до самиот раб. Дуев, Р. (2009) 75-76.

⁴⁴⁹ Фласелјер, Р. (2002) 214. Parke, H. W. (1977) 88.

страна преку претставите на змии, сексуалност и зелени гранчиња симболички го претставувале животот и оплодувањето. Симболичкото прикажување на отворањето и повторното затворање на јамите укажува на убавината на раѓањето, која ја чини надежта за иднината. Надежта јасно се забележува и во обредната символика исползувана во сите елементи од чествувањето на празникот, прикажана преку очекувањата за добра жетва во наредната година.⁴⁵⁰

По овој празник следи чествувањето на празникот на братствата *Apatyria*, празнуван најмалку 3 последователни дена во месецот *Pyanepsion*.⁴⁵¹ Овој празник немал фиксен датум и секој род (*Phratritiai*) одредувал во кој период од месецот ќе се празнува. Првиот и вториот ден членовите на родовите се збирале и приредувале богати гозби. На третиот ден, кој впрочем бил клучен во празнувањето, главите на семејствата, на претставниците на родовите им ги покажувале законските деца кои биле родени во текот на изминатата година, со цел да бидат забележани во државните книги. Овој ден бил посветен на новите членови од родовите. Дозволено било и присуство на жените, доколку се мажени со некој член од родот. Статусот на член на родот (*Phratritia*) се стекнувал со раѓање, во периодот на созревање (преку чин на иницијација) или преку брак. Во било кој случај, родителот или спонзорот при пријавување на нов член од семејството е должен да ги сноси трошоците за обврзната жртва, овца или коза, која потоа се принесувала на жртвеникот на Севс *Phratrios* или Атена *Phratritia*. Отако децата биле пријавени на овој празник, следело нивното официјално регистрирање на државно ниво, со што се стекнувале со статус *жиџел* на државата.⁴⁵²

На последниот ден од месецот *Pyanepsion* се чествувал празникот *Khalkeia*. Името на празникот е изведено од старогрчките зборови *khalkos*, бакар и *khalkes*, ковач и сугерира на празник празнуван од страна на ковачите, со што упатува на неговото оригинално потекло од Бронзеното

⁴⁵⁰ Burkert, W. (1985) 245.

⁴⁵¹ Parke, H. W. (1977) 88.

⁴⁵² Parke, H. W. (1977) 88-90.

доба и се поврзува со богот на ковачите Хефајст. На овој ден свештеничките свечено започнувале со поставување волна на разбој, со цел на божицата Атена да и исткаат нова наметка (*peplos*). Наметката наменета за божицата Атена се ткаела следните 9 месеци и се презентирала за време на празнувањето на празникот *Panathenaia*.⁴⁵³ На наметката биле претставени митолошки мотиви од Гигантомахијата, кои изобилувале со светли тонови на жолта и сина боја. Иако не постојат евиденции за некои особени обредни дејства врзани со празнувањето на овој празник од страна на ковачите, сепак евидентни се принесувањата на свети крвни жртви, одмор од нивната секојдневна напорна работа и богатата гозба од жртвуваното месо во текот на ноќта.⁴⁵⁴

Во старогрчката народна традиција, со вториот месец *Maimakterion* од есенскиот календарски циклус или *ἡμίτιος* месец од атичкиот годишен календарски циклус, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците *октомври/ноември*, започнувало сметањето на зимата. Бидејќи со зимата следува лошото и студено време, народните молитви биле упатувани кон Севс, со надеж дека за време на зимата ќе биде благонаклонет кон луѓето, домовите и посевите. За време на овој месец забележано е само едно празнување во 3-от ден од последната декада на месецот *Maimakterion*.⁴⁵⁵ Жртвувањето на овца и отстранувањето на кожата од овцата заедно со руното, како дел од обредните дејства за време на празнувањето, го дава епитетот на Севс *Maimaktes* (овчо руно)⁴⁵⁶ по кој е именуван и месецот. Од самиот чин на носење на овчото руно во процесија низ градот, произлегува името на овој празничен ден *Potraia* (*ὑποεσιја*), во чест на Севс *Meilikhios*,⁴⁵⁷ претставен од хтонски аспект во облик на змија и почитуван како бог на умилостувањето. Во процесијата се движеле исклучиво свештени лица, кои со себе го носеле овчото руно, почитувано како свето руно, кое го жртвувале на

⁴⁵³ Повеќе за чествувањето на фестивалот *Panathenaia* види стр. бр. 99-102.

⁴⁵⁴ Parke, H. W. (1977) 92-93.

⁴⁵⁵ Parke, H. W. (1977) 95.

⁴⁵⁶ Parke, H. W. (1977) 95.

⁴⁵⁷ *Meilikhios* (ст. грч. *μελίκηος* 3. *ἰ μελίωνος* 2. блаџ, мил, милозлив, љубителен). Sironić, M. (1975) 263.

Севс *Meilikhios*. Во процесјата исто така бил носен и волшебниот стап на Хермес, *Kadykeus*,⁴⁵⁸ испреплетен со змии. Поврзувањето на Хермес со празнувањето на овој празник упатува на апотропејската моќ на божеството, кое според старогрчките народни верувања ги контролирало натприродните сили.⁴⁵⁹ Забележана е апстиненција на граѓаните на Атина во сите секвенци од чувствувањето на празникот. Церемониите биле во надлежност на свештените лица, чија одговорност се сведувала на одржување на безбедност на заедницата со помош на магиско-обредните дејства.

Како неизоставен дел од обредните церемонии било демонстрирањето на индивидуалното прочистување на оние граѓани кои се сметале за нечисти. Чинот на прочистување се состоел или од можноста на нечистиот да застане со својата лева нога врз светото руно кое имало моќ да ја апсорбира сета нечистотија од човекот или преку можноста на нечистиот да седне босоног врз руното, со покриена глава, при што чинот на прочистување го извршува

⁴⁵⁸ Во старогрчката митологија, Хермес е претставен како бог на патувањето, кој го штити патувањето и преминот меѓу подземниот, земниот и небесниот свет. Особено е почитуван на крстопатите кои ги симболизираат местата на премин од еден свет кон друг, од еден живот кон друг и од живот кон смрт. Следствено на симболичкото толкување, крстопатот не претставува крај, туку застој и нуди нови избори, кои откако ќе бидат направени, се неповратни. Во чест на Хермес на крстопатите биле подигнувани статуи со неговиот лик, кои според старогрчките народни верувања ги бркале демоните и несреќите. Шевалие, Ж., Гербран, А. (2005) 537-541. Според старогрчката митологија, Севс го одбрал Хермес да му биде гласник меѓу боговите и луѓето, а тој се движел со брзина на ветрот со неговите сандали (*πτερόεντα πέδιλα*), со чија помош доаѓал ненадејно и неочекувано. Хермес во рацете држел гласнички стап (*κρήκειον* од *κῆρυξ*-гласник), околу кој биле обвинени две змии свртени една кон друга, а често и со составени глави, што симболизира преговори и разговори по завршувањето на војните. Во согласност со на старогрчките митолошки толкувања, *Хермес* *џо знае* *ΐαίωϊ* и е водач и чувар на душите на нивното последно патување во престојувалиштето на мртвите. Оттука доаѓа неговото име *Ψυχόπομπος* (*ψυχοπομπός*), *ΐριδρουν* на *душиите*. Според старогрчките народни верувања, Хермес со својата речовитост ги повикувал, наговарал, убедува и тешел сите оние кои требале да починат и со голема нежност им го спуштал златниот превез преку очите. Тој никогаш не дејствувал насилно, туку со пријателско наговарање, а честопати и со итрина и волшебство. Шијаковиќ, Б. (1994) 57. Патиштата на почвата на Стара Грција биле поплочени со камења *hermai* (*έρμαι*), кои според старогрчките народни верувања, му биле посветени на Хермес. Според етимологијата, името *Хермес* (*Ερμής*) е изведено од именката *έρμα(ξ)*, *έρμαῖον*, што укажува на купче камења. Појавата на натписот *e-ta-a2* на микенските таблички идентификувано како *Hermāhās*, го навело Чедвик да се спротисти на етимологијата поради отсуството на *f(w)* во името, кое е забележано од страна на Микенските Грци. Duev, R. (2006) 50. Според П. Х. Илиевски, еолската форма *Ερμά fων* што се користела за објаснување на врската меѓу *έρμα*, *έρμαῖον*, мора да се појавила подоцна. Ilievski, P. H. (1989) 26.

⁴⁵⁹ Parke, H. W. (1977) 95.

свештеникот со обредот на провејување (*likhnon*).⁴⁶⁰ Со настапувањето на зимата со која доаѓа и постудено време од годината, потребите на заедницата биле насочени кон протерување на злите сили, со цел заштита од истите. Обредната симболика на предметите кои се демонстрирани за време на процесијата, укажуваат на народното тежнење кон покорување на временските неприлики и другите зла и демони, со цел нивно изземање од заедниците и ограничување на периферијата како простор за нивно делување, со цел заштита на посевите.

Со третиот месец од есенскиот календарски циклус или *шесттиоот* месец од атичкиот годишен календарски циклус *Poseideon*, завршува есенскиот календарски циклус, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците *ноември/декември*. Месецот *Poseideon* е единствениот месец во атичкиот календар кој е именуван по име на божество. Бидејќи овој месец бил посветен на богот Посејдон,⁴⁶¹ 8-от ден од месецот наречен *Poseidea* бил празнуван со особено внимание кон ова божество, исто како што 7-от ден бил посветен на Аполон, а 6-от на Артемида. За разлика од другите древни култури кои во овој период од годината го славеле повторното враќање на Сонцето, кај Атињаните овој период се сметал за време на починка и се

⁴⁶⁰ повеќе за овој чин на прочистување види стр. бр. 250-251.

⁴⁶¹ Името *Посејдон* за кое во прво време се сметало дека е од индоевропско потекло, е врзано за богот на морето, земјотресите и коњите. Во старогрчките дијалекти обликот варира: во коринтскиот дијалект името е документирано како *Poteidāwōn*, како подоцнежна форма на *Pāiawōn*; кај Хомер се сретнува како *Poseidaon* (*Poseidāōn*) изведен од првобитниот облик *Poteidan* (*Poteidān*) и претставува сложенка од првиот елемент *potis*; на класичен грчки е *posis* "маж"; на санскрит *patis* "господар" и латинската придавка *potis*, која означува "способен". Вториот слог (ei) го покажува необичниот дифтонг кој може да се објасни како вокатив *Potei* "Господару", слично на латинскиот *Iuppiter*, бидејќи таквите облици понекогаш се третираат за непроменливи. Вториот елемент се наоѓа во слогот *dā*. Се толкува како збор кој означува "земја" бидејќи вообичаениот завршеток на машките имиња е *-ōn*, така да целото име би значело "господар или маж на земјата" со кое се потврдува неговата хтоничност. Čedvik, Dž. (1980) 136. Во последно време се искажани сериозни сомневања околу неговото индоевропско потекло, затоа што во старогрчкиот пантеон *Посејдон* "богот на морето" е еден од најпочитуваните олимписки богови и според старогрчките митови тој претставува машки оплодувачки фактор. Таква моќ имаат и реките кои ја оплодуваат земјата, а се влеваат во морето чиј господар е Посејдон. Се поставува прашањето, доколку Старите Грци го знаеле значењето на зборот, зошто не го промениле вториот елемент *-dās* во *-gēs* како што била наречена земјата? Според толкувањата на П. Хр. Илиевски, името на ова божество не е ниту старогрчко ниту индоевропско, туку е позајмено од некој индоазиски култ. Илиевски, П. Хр. (2000) 225-226.

обрнувало повеќе внимание на кревање на човечкиот дух и оживување на културите.

На 26-от ден од месецот *Poseideon* се славел празникот *Haloa*, при што за таа цел се принесувале жртви на хтонските божества Деметра, Персефона (Кора) и Посејдон,⁴⁶² кој според старогрчката митологија, пред да стане бог на морето, бил бог на земјата и подземниот свет.⁴⁶³ Бидејќи името на празникот *Haloa* сугерира на гумно,⁴⁶⁴ доведува до полемика во исправноста на толкувањето на името на празникот чие празнување било во месецот декември, зимскиот период во годината кога не се практикуваат аграрните дејности. Според Н. W. Parke, понудени се повеќе објаснувања за именувањето на овој празник, но неговото вистинско значење сè уште останува необјаснето.⁴⁶⁵

Првично, за време на празнувањето на празникот *Haloa* се одржувала прослава за заштита на семето што р`телo под земјата,⁴⁶⁶ што упатува на неговото првично празнување како празник на плодноста и се поврзува со Елевсина, како извор на житото за целото човештво. Целта на празнувањето била стимулирање на растот на пченката од семе.⁴⁶⁷ Подоцна, покрај оваа прослава, како дел од обредните дејства за време на овој празник се демонстрирало кроењето на виновите лози и пробување на вино по првата ферментација. Учеството во празнувањето било ограничено само на мажените жени, а од IV в.пр.н.е. било дозволено присуство и на хетерите (*hetairai*).⁴⁶⁸ Освен на некои достоинственици кои го надгледувале обредот, на сите мажи без исклучок им било забрането присуството во обредните ритуали во овој празник. За подготовките околу банкетот биле задолжени елевсинските судии (*arkhontes*). Банкетот изобилувал со многу храна која

⁴⁶² Parke, H. W. (1977) 108.

⁴⁶³ Фласелјер, Р. (2002) 215.

⁴⁶⁴ *Haloa* од *halos*, *џумно*, кружна зона покриена со вид на калдрма каде се чувала жетвата во летниот период од годината, вообичаена по руралните средини на почвата на Стара Грција Parke, H. W. (1977) 98.

⁴⁶⁵ Parke, H. W. (1977) 98.

⁴⁶⁶ Фласелјер, Р. (2002) 215.

⁴⁶⁷ Parke, H. W. (1977) 98.

⁴⁶⁸ Parke, H. W. (1977) 99.

вклучувала слатки во форма на *фалус* и *rudenda*,⁴⁶⁹ освен храната која била забранета за консумирање за време на мистериите: јаболки, јајца, некои видови риби, птици, калинка и др. Откако банкетот бил подготвен, архонтот го напуштал свечениот обред дозволувајќи им на жените да јадат, да пијат вино во големи количини и да ги демонстрираат обредните дејства кои го одбележувале тековниот празник. Клучниот момент во чествувањето е блудниот ритуал, демонстриран преку танцување на жените околу огромен фалус чија основа била поставена на лисја од пченка, додека во рацете држеле глинени фигури на фалус и *rudenda*. Некои од жените учеснички на главата носеле жртвени садови (*kerno*), во кои имало темјан, жито и др. со кои за време на обредот го попрскувале огромниот фалус. Со одминувањето на празнувањето и завршувањето на обредните дејства врзани за овој празник, свештеничките ги охрабрувале жените да земат тајни љубовници, што го одбележува моментот на дозволување на присуство на мажите на празникот. Мажите се приклучувале кон веселите пијанки (*komos*), кои кулминирале со оргии што траеле цела ноќ. Свештеникот и свештеничките претседавале за сето време на прославата на плодноста и со факели в раце ја играле ролјата на земски претставници на божествените ликови на Деметра и Персефона.⁴⁷⁰ Преку точно определените обредни дејства за време на чествувањето на овој празник се согледува обредната символика на партиципиентите во празнувањето, чија цел била зголемување на плодноста, како добробит за поединецот и заедницата.

Во последната половина од месецот *Poseideon* се чествувале **Селскиите Дионисии**⁴⁷¹ (*ta Kat`Agrous Dionysia*) уште наречени и **Мали Дионисии** (*ta Mikra*

⁴⁶⁹ машки и женски полов орган

⁴⁷⁰ Parke, H. W. (1977) 99-101.

⁴⁷¹ Најголемата полемика се води околу името на богот Дионис. Ова божество ретко се споменува кај Хомер. Според Хомер, Дионис не припаѓал на групата "дванаесетмина од Олимп". Долго време се сметало дека Дионис е доцна воведен во старогрчкиот пантеон. Меѓутоа, откривањето на табличките од Пил укажува на двојна појава на името Дионис, првиот пат го генитив: *di-wo-nu-so-jo* /*Diwonusoio*/, каде самото име е сложено. Дионис го содржи во себе името на својот татко Севс, во генитив *Dios*, тука се потврдува очекуваното микенско *-w*, *Diwo-*. Во првиот дел *Diwo-*, препознатлива е основата на индоевропскиот врховен бог Севс, но вториот дел од името останува нејасен. Се претпоставува дека наставката *-nuso* не е индоевропска и следствено на народната псевдоетимологија е сфатена

Dionysia), кои се појавиле како резултат на обожувањето на култот на Дионис.⁴⁷² Селските Дионисии не се чествувале со фиксен датум, туку секоја рурална, т.е. селска средина сама го определувала датумот. Карактеристична нишка на овој празник е учеството на сите членови од заедницата, не исклучувајќи го ниту присуството на робовите. Селските Дионисии се славеле два дена. Според Плутарх,⁴⁷³ започнувале со процесии придружувана со носачи на бочви со вино и винова лоза, некои со себе водеа јарци, по нив следувале носачи на кошници во кои имало суво грозје (*Kanephoroi*), потоа носачи на исправен дрвен фалус украсен со бршлен и на крајот од процесиијата сладувале пејачи кои пееле фалички песни со комична содржина

□

со значењето-син. Илиевски, П. Хр. (2000) 220. Не е јасен ниту контекстот каде по втор пат се јавува името на Дионис. Од обратната страна на фрагментот зборот се чита како сложенка *Wo-no-wa-ti-si*. Во првиот дел може да се препознае зборот за вино, *wo-no- /woinos/*, што упатува на тоа дека култот на Дионис со виното во микенското доба веќе бил практикуван. Со овој важен податок се коригира претходното мислење за доцното воведување на Култот на Дионис во старогрчката религија. Се претпоставува дека Старите Грци го усвоиле култот за Дионис пред да се населат на Балканот. Илиевски, Р. Нр. (1989) 23. Меѓутоа отсуството на текст каде се спомнува името на овој бог доведува до прашање: дали навистина се работи за некое божество? Во поновите откритија од 1990 год. од страна на археологот Erik Hallagat, откриени се три плочки со линеарно Б писмо со фрагмент на теофорното име *Дионис*. Ова претставува најубедлив доказ дека култот на Дионис во микенската епоха бил толку раширен во Пил, што имало родители кои си ги нарекувале децата со името на ова божество. Плочката на која се спомнува теонимот на Дионис, *Diōnūsos*, го содржела следниов контекст: 1. во Севсовото светилиште, на Севс една амфора мед и 2. на Дионис, две амфори мед. На оваа плочка е забележано најстарото датирање на богот Дионис и за прв пат името му е ставено заедно со името на врховниот бог Севс и Севсовото светилиште. Во светилиштето на Севс најдени се коски од вепар, овца, јагне и млади прасиња, со што јасно се укажува на принесување на крвни жртви. Но, на плочката на која е споменат *Diōnūsos* приносите се бескрвни: мед. Илиевски, П. Хр. (2000) 220-222. Постојат голем број сведоштва од класичните автори кои укажуваат на фактот дека култот на Дионис бил пренесен на Севс и дека првиот старогрчки бог на Крит бил всушност богот Дионис. Очигледно е дека Севс на Крит ги придобил функциите на Дионис, но на почвата на Стара Грција бил славен под своето име. Илиевски, Р. Нр. (1989) 23.

⁴⁷² Изливот на чувства: бес, смеа и револуционерност се основната срж на Дионис, чиј култ како револуционерна иновација се смета дека се појавил од средина на VII в.пр.н.е. Околу 600 г.пр.н.е. сцените со бурлески се поставени во сферата на Дионис, кој на вазното сликарство од Коринт е претставен како дебел танцувач, кој во исфорсирана пародија сугерира гротесна голотија при танцувањето, прикажан како пие вино и презентира секаков вид на будалаштини и трикови. Околу 530/20 г.пр.н.е. иконографијата на Дионисиевиот *thyasos* е прикажана со сатири и менади, со што ја остварува својата фиксна и стандардна форма. Наспроти дитирамбот и трагедиите кои постанале дел од повисоката литература, зад инвацијата на Дионис се криела импулсивност, која доаѓала од пониските класи на занаетчиите и замјоделците, а била упатена против благородништвото. Burkert, W. (1985) 290. Претставата на здружението на неконтролирани, бесни жени кои се пробивале од ограничувањата и стегите од секојдневниот живот во женските одаи и си го трасирале патот кон планините, несомнено е многу стара.

⁴⁷³ Plutarh, 3.527 D.

(*Phallikoi*). Сугерирајќи ја исфорсираната пародија, Плутарх ја истакнува импулсивноста на пониските класи, кога предметите кои биле носени во процесијата биле игнорирани и сето внимание било насочено во делот од процесијата со појавата на златните садови, скапи костими и коњи под маски. Според Плутарх, скромното минимално богатство и корисноста, биле обземени од прекумерните и бескорисните.⁴⁷⁴ Вториот ден од празникот наликувал на денешните селски прослави на кои се одржуваат разни натпревари. Натпреварите биле од типот: одржување на рамнотежа со носење надуени мешини намачкани со масло (*askos*).⁴⁷⁵ Поимот *askoliasmos* може да асоцира на натпревар со стоење на една нога, трка, скокање и прескокнување со една нога итн.⁴⁷⁶ Карактеристичната нишка на овој празник се бучните *коми*, од кои подоцна се развиле комичните хорови (*kotoi*), кои пеејќи и танцувајќи оделе во групи по селските улички и патишта и дофрлувале непристојни зборови на сите кои попатно ги среќавале. Во V в.пр.н.е. во состав на празнувањето на празникот *Селски Дионисии*, се приклучиле и театарските претстави.⁴⁷⁷ Празникот *Селски* или *Мали Дионисии* се чествувал како локален, а не како државен празник. Овој празник е последниот кој се славел во есенскиот обреден циклус во Атика.

б. Есенски празничен циклус во македонскиот народен календар

Табела бр. 15

Есенски празничен циклус во македонскиот народен календар		
Месец	Празник	верувања
септември/октомври	Св. Симеон, 1/14.IX	-култ кон Св. Симеон, заштитник на земјоделието, почеток на Црковна и Земјоделска Нова година;
	Мала Богородица, 8/21.IX	-култ кон Богородица и кон плодноста;
	Крсјовден 14/27.IX	-селски слави, обредно сеене.

⁴⁷⁴ Parke, H. W. (1977) 100-101.

⁴⁷⁵ *askos*, ст. гр. ἄσκος, ó 1) мешина во која се чува вино, 2) еп. и јон. кожа, мешина. Sironić, M. (1975) 63.

⁴⁷⁶ Parke, H. W. (1977) 102.

⁴⁷⁷ Фласелјер, Р. (2002) 216.

Обредната символика во Анџикаја и во македонската народна традиција

октомври/ноември	Петковден 14/ 27.X Св. Лука/Св. Оџец Прохор Пчињски, 18-19/31. X-1.XI Митровден, Митровденска задушница 26.X/8.XI	-култ на плодноста, започнување на период на куќни слави и имендени; -култ кон волците и добитокот, забрана за сеење меѓу Петковден и Митровден, "лоша рака". -култ кон мртвите, ден меѓник-завршува летната и започнува зимската половина од годината;
ноември/декември	Св. Архангел Михаил/ Арангеловден 8/21.XI Божикни ѝоклади и ѝостѝ 14-15/27-28.XI	-култ кон Светецот, плодноста и мртвите, куќна слава, именден; -40 дневен пост, најдолги ноќи во годината.

Изобилството на обредни дејства при празнувањето на празниците во есенскиот календарски циклус, покрај старогрчката народна традиција се забележува и во македонската народна традиција. Од астрономски аспект, есента започнува од есенскиот еквиноциум, периодот на постепено намалување на денот и трае сè до најкусиот ден во годината, поточно до зимскиот солстициум со кој официјално започнува астрономската зима. Од аграрен аспект, есенскиот циклус се карактеризира со период на целосно собирање на реколтата и период на сеење на некои земјоделски култури, меѓу кои и житото. Есенскиот обреден комплекс во македонската народна традиција изобилува со голем број празници и семејни свечености, познати како куќни слави и служби, но и на колективно вршење на домашни ракотворни активности.

Месеците со кои се одбележува есенскиот обреден циклус септември/октомври, октомври/ноември и ноември/декември, бележат голем број на магиско-обредни дејства од доменот на разни култови, пред сè од култот на плодноста, орачкиот добиток, мртвите, култот кон некои Светци и култот кон одредени животни.

Изобилството на магиско-обредните дејства се јавува на самиот почеток од есенскиот обреден комплекс, со празнување на празникот **Свејѝ**

*Симеон*⁴⁷⁸ или во зависност од временските и географските услови во некој друг ден околу овој празник, со што преку обредното засејување се најавува почетокот на новата аграрна сезона. Во македонската народна традиција постои верување дека со собирањето на летнината се завршува еден годишен циклус, кој повторно започнува со друг преку првата сеидба. Обредните дејства поврзани со есенското засејување во разни краишта на Македонија различно се демонстрирале. Заедничките елементи кои се проткајуваат на почвата на Македонија за време на празнувањето на овој празник, при исползувањето на обредните дејства е пеењето на семето во црква од страна на свештеник, разни магиски заштити за богат род и др. Детален приказ за пеењето на семето за време на есенската сеидба на *Св. Симеон*, дава М. Китевски.⁴⁷⁹ Според него во с. Дебарца домаќините во една чинија ставале разни семиња: пченица, `рж, јачмен, пченка, грав и босилок, која потоа се завиткувала со бела шамија *џулбенче*⁴⁸⁰ и се носела во црква, каде свештеникот ја пеел заедно со чиниите со семиња донесени од целото село. По враќањето од црква се одело на засејување, при што првин се сеело пееното семе, а потоа босилекот се закачувал во нивата. Според народното верување, на босилекот му се доделува апотропејско дејство, со кое ќе ги штити нивата и житото од разни болести и зла, порои, инсекти и др. Симболичкото толкување на босилекот го потенцира цветот, кој испушта продорна миризма и листовите кои имат магична моќ со кои, освен што се протеруваат разните болести и зла, служат и за лекување на рани и

⁴⁷⁸ *Свети Симеон* во македонската народна традиција се празнува на 14-ти септември по новото сметање или 1-ви септември по старото. Иако според годишниот календарски циклус спаѓа во летното пресметување на времето, во македонскиот народен религиски календар се смета за празник кој се празнува во есенскиот обреден комплекс. Овој празник Црквата го посветила на преродбеникот Симеон Столпник, кој починал на 1-ви септември 459 год. на 103 годишна возраст и според црковниот календар истиот се смета за почеток на *Црковната Нова Година*. Китевски, М. (1996) 165. Почетокот на Црковната Нова Година се доведува во врска со 1-ви септември, кој датум бил земен за почеток на византиската ера. Francisty, J. (1982), 54. Освен на Црковната Нова Година, 1-ви септември се смета и за почеток на Земјоделска Нова година, термин кој всушност го означува почетокот на Новата аграрна година, т.е. почетокот на есенската сеидба. Малинов, З. (2006) 221.

⁴⁷⁹ Китевски, М. (1996) 165-166.

⁴⁸⁰ Китевски, М. (1996) 165.

контузии.⁴⁸¹ Босилекот воедно меѓу народот се смета и за божји цвет. По засејувањето, домаќините седнувале на ручек, на кој обврзно имало подготвено нешто сукано. Преку исползувањето на магиско-обредните дејства за засејување се насетува почитувањето кон култот на плодноста.

При магиско-обредните дејства поврзани со обредното засејување, во македонската народна традиција покрај култот кон плодноста, се забележува и култот кон орачкиот добиток, поточно воловите.

Култот кон орачкиот добиток се забележува во магиско-обредните дејства кога при заорувањето, воловите се поттураат со вода за да им е лесно при орањето. Почитта кон култот на орачкиот добиток се забележува и во обредните постапки на жителите од с. Дебарца, кои се демонстрираат преку станување на сите оние кои седат крај патот при здогледување на воловите, со што им прават чест. Преку овој чин на оддавање на почит кон воловите, месното население верува дека при орањето земјата ќе им биде полесна. Очигледно е дека овие верувања и обредни дејства преточени во народни обичаи, имаат многу елементи на имитативна, но и на преносна магија.⁴⁸²

Во македонската народна традиција есенската сеидба траела од Св. Симеон или од *Крсџовден*,⁴⁸³ па сè додека земјата била погодна за орање, понекогаш и до Божиќ, доколку земјата не била замрзната. Периодот во есенскиот обреден комплекс од *Пејковден*⁴⁸⁴ до *Миџровден*,⁴⁸⁵ во

⁴⁸¹ Шевалие, Ж., Гербран, А. (2005) 117.

⁴⁸² Китевски, М. (1996) 165-166.

⁴⁸³ Православната црква празнува два празника поврзани со крстот: есенскиот *Крсџовден* наречен уште и *Воздвижение* на чесниот крст, кој според православниот календар се празнува на 27-ми септември, во чест на пронаоѓањето и возвишувањето на светиот крст на кој бил распнат Исус Христос и зимскиот Крстовден или *Водокрсџ*, кој се празнува на 5-ти јануари, посветен на стариот обичај, по кој на овој ден се крштевале оние кои ја примале христијанската вера. Китевски, М. (1996) 169.

⁴⁸⁴ Православната црква празнува три лица со исто име *Параскева-Пејка*, кои името го добиле по денот на своето раѓање-петок. Според значењето на денот петок, како ден пред сабота, кој според Стариот завет се толкувал како ден за подготовка за празнувањата кои се одвивале во сабота, името на Параскева означува *подгојовка*. Првата *Свети Пејка* е позната како *Параскева Римјанка* и во православниот календар се празнува на 8-ми август, додека меѓу народот е позната како *лејна Свети Пејка*. Втората е *Свети маченица Параскева од Иконија*, која според православниот календар се празнува на 27-ми октомври и третата, која впрочем е најпозната и најчестувана, Параскева Петка позната како *Пејка Трновска*, која според православниот календар се празнува на 14-ти октомври, а меѓу народот е позната како *Пејковден*. Китевски, М. (1996) 175-176. Со празникот *Пејковден* во

македонската народна традиција се сметал за *џлув ѓериод* или *лоша рака* и се верувало дека житото посеано во овој период нема да изникне. Грижата на земјоделецот за посеаното жито е постојана, од самата сеидба, па сè до жетвата и прибирањето на реколтата во амбарите. Целиот овој период изобилува со разни обреди со кои македонскиот земјоделец преку магиско-обредните дејства настојува да влијае на родот на посевите, а со тоа и на општиот напредок на заедницата, која се јавува како производ на доследно изграден систем на колективна свест и колективна пракса.

Во есенскиот обреден комплекс во македонскиот народен религиски календар, поевидентна е застапеноста на празнување на култот кон одредени Светци, пред сè на оние во чија чест се одржуваат *семејните ѓрослави*, т.е. на оние на кои им се служи *служба*. Во чест на Светците, покрај принесувањето на бескрвни жртви: обреден леб, колач, кравајче, варено жито и др., се принесуваат и крвни жртви, т.е. се коле курбан. *Службата* или *славата*, претставува специфичен обичај кој се чествува во рамки на семејството. Се празнува еднаш во годината и секогаш се одржува на празничен ден посветен на одреден светец. Куќните слави вообичаено започнуваат од *Петковден* на 27-ми октомври, до *Аџанасовден* на 31-ви јануари. Славите вообичаено се наследуваат по машка линија во семејството и тоа истата слава, од истиот светец, чествувана на истиот празник и следствено на тоа понекогаш се именувани и како *родовска служба*.⁴⁸⁶ Освен по машка линија, службата може да се наследи и по женска линија, доколку се работи за домазет во куќата. Во

□

македонската народна традиција започнува сезоната на одржување на семејни слави и служби. Малинов. З. (2006) 226.

⁴⁸⁵ *Мийровден*, според православниот календар се празнува на 8-ми ноември со одржување на семејни и заветни слави и имендени. Во македонската народна традиција се толкува како ден-меѓник со кој завршува летната и започнува зимската половина на годината. Малинов. З. (2006) 230. Во македонската народна традиција, поради собраните плодови, намалениот ден, студеното време и сл., се вели дека "*од Мийровден започнува зимата*". Ширум Македонија, *Мийровден* се толкува за домашен празник на кој се дочекуваат посетители, се меси леб, се коле курбан, а на некои места се одржуваат панаѓури. Китевски. М, (1996) 180. Во македонскиот народен религиски календар, саботата пред *Мийровден* е ден посветен на мртвите и се празнува како *Мийровденска задушница*, т.е. *мрјвен*, на кој се вршат вообичаените обредни постапки од култот на мртвите, кадење и излевање на вино и вода на гробовите, палење свеќи, читање молитви за успокоение на душите од страна на свештениците, раздавање храна и др. Малинов. З. (2006) 230.

⁴⁸⁶ Малинов, З. (2006) 226.

тој случај, можно е чествување на две слави, онаа во куќата во која зетот дошол како домазет и онаа која ја празнува неговиот род.⁴⁸⁷

Домашниот празник се нарекува служба или ден и според македонските народни верувања се празнува со намера да му се угоди на светецот-покровител и богот заштитник, но и на покојните на оној свет, поточно на покојните предци и се толкува како давање *задуша* на овие празници. *Службата* или *куќната слава* вообичаено се прославува три дена: вечерта спроти празникот,⁴⁸⁸ на ручек и вечера на самиот ден на празникот и ден по празникот, но само претпладне.⁴⁸⁹ Според К. Шапкарев, тоа се прави во чест на патерицата, поточно, жезлото на светецот.⁴⁹⁰ Поблиските роднини и пријатели се канат со кравајче, вино или ракија, но најчесто на славите се оди непоканет. На самиот ден на славата се оди во црква каде се служи богослужба и пред ручекот во домот кој слави се изведува обичајот *кревање леб* од страна на свештеникот. Лебот се поставува на домашната трпеза врз чинија во која има варена пченица; додека попот го опејува и го сече лебот како нафора, сите присутни во куќата вклучувајќи го и попот, во рацете држат запалени свеќи. Откако ќе отпее, попот зема од пченицата и ја фрла на трpezата, изговорувајќи ја молитвената формула: *Колку зрна ѝолку дар и берикей* и потоа си заминува.⁴⁹¹

Детален приказ за симболиката на обредните предмети (*вода, леб, жиџо, вино, свеќи, ѝемјан, масло и икона*) кои се користеле за време на обредните дејства при чествување на славата, дал М. Китевски.⁴⁹² Следствено на описот на М. Китевски, свештеникот со помош на крстот и молитвата ја очистува *водата* од злите демони, со што таа се стекнува со волшебна моќ и служи за лекување на болните и за заштита на куќата од несреќи. Со вака опеана или светена вода се попрскува куќата и се замесува лебот за

⁴⁸⁷ Малинов, З. (2006) 226.

⁴⁸⁸ Вечерта спроти празникот во Охрид се нарекува *заслуџ*, во руралните средини *заслуџа*, а во Скопје *кана, на канење, ѝоканување*. Китевски, М. (1996) 11.

⁴⁸⁹ Денот по празникот, но само претпладне, во македонската народна традиција се нарекува *џаџерица* или *одење на џосџи на џаџерица*. Китевски, М. (1996) 13.

⁴⁹⁰ Шапкарев, К. А. (1976) Приредил Саздов, Т., 132.

⁴⁹¹ Китевски, М. (1996) 13.

⁴⁹² Китевски, М. (1996) 13-15.

празникот, а во поново време, оние кои купуваат леб, истиот го попрскуваат со пеаната/светена вода. *Лебоџ* (кравајче, погача, колач) се прави од чисто брашно, од пченица, кое се замесува со светената вода, а потоа се шара со босилек. Лебот (погачата) преставува бескрвна жртва на Светецот кому му е посветена славата и чие име го носи и се толкува како замена на некогашното жртвопринесување во чест на боговите. Во народното верување *жиџоџо* најчесто е поврзано со покојниците. За празнување на славата се одбира најубавата пченица која се чисти зрно по зрно, се вари и потоа во чинија се моделира во форма на круг, врз кој се посипува шеќер. Во текот на обредот пченицата се посипува со вино и по обредот секој каснува од неа. Обредната симболика се отчитува во зрното пченица, кое не умира туку се обновува и дава повеќе зрна, со што пченицата во самиот обред го симболизира воскреснувањето на Исус во вечен живот, по неговиот погреб. *Виноџо* во христијанските обреди ја симболизира крвта на Исус Христос, пролеана за спасение за целиот човечки род. При обредот *кревање леб* за време на славата, свештеникот отсекува од лебот парче во форма на триаголник, во дупката од лебот истура вино и потоа со истото парче леб го затвора отворот. *Свеќиџе* се исто така неизоставен обреден предмет без кој не може да се замисли празнувањето на славите и другите христијански празници. Симболиката на посветените свеќи претставува обезбедување светлина на покојните предци, но и на светецот-заштитник, ги симболизира сончевата светлина и домашното огниште, ги брка демоните и воедно има исцелителна и пурификациска (прочистувачка) функција. При празнувањето на службата се смета дека жолтите свеќи се посоодветни од белите, како и значењето на големата свеќа, *Ламбада*, која се осветува во црква и која често се пали во домот пред иконата на светецот. За време на обредната служба, запалените свеќи прво се ставаат во садот со жито, а потоа на лебот. Во христијанските обреди, при обредното дејство *кадење*, често се употребува *џемјаноџ*, миризлива смола. Употребувањето на темјанот во обредните дејства симболизира прогон на злите и негативни демони. Неизоставен дел од обредните дејства при празнувањето на славите, но и на другите христијански

празници е употребата на *маслото*. Маслото во чаша од домот во кој се празнува куќната слава се носи во црква, заедно со другите обредни предмети. Дел од маслото се тура во кандилото пред чествуваниот Светец во црквата, а остатокот се враќа дома и се тура во кандилото пред иконата на чествуваниот домашен Светец.⁴⁹³

Во Шопско-брегалничкиот регион, поточно во малешевијата и во некои пијанечки села, кон крајот на XIX век повеќе била застапена и празнувана семејната слава. Кај најголем дел од населението од овој регион под влијание на Бугарската Егзархија, празнувањето на куќните слави е напуштено за сметка на прославување на имендени. *Именденот* претставува вид на лична слава, но и на семејна прослава.⁴⁹⁴ Иако се чествува името на одреден член од семејството, во домот владее празнична атмосфера, а особено, доколку се работи за именден на *главниот* на семејството. Празнувањето на именденот е без некои посебни обредни помагала и церемонијата е поскупо во однос на празнувањето на семејната слава. Чествувањето на именденот на македонската почва е застапено во пределите каде не се чествува куќната слава или на места каде сè уште постојат рудименти од истата, но често во некои предели егзистираат и двата обичаи.⁴⁹⁵ Освен куќните слави и имендените, на македонската почва се празнуваат празници во кои цели села чествуваат заеднички Светец кој го празнуваат еднаш годишно и на тој ден организираат гоби, панаѓури и др.

Како еден од поважните празници кој се празнува за време на есенскиот обреден комплекс на македонската почва, е празникот *Св. Архангел Михаил/Арангеловден* на 21 ноември, меѓу народот познат како *Арангел*, празник кој Црквата го посветила на еден од најзначајните ангели во христијанската религија, архангелот Михаил.⁴⁹⁶ Овој празник не се карактеризира со некоја посебна обредност и повеќето семејства го празнуваат како куќна слава или именден. За време на празнувањето на

⁴⁹³ Китевски, М. (1996) 13-15.

⁴⁹⁴ Малинов, З. (2006) 228.

⁴⁹⁵ Малинов, З. (2006) 228.

⁴⁹⁶ Китевски, М. (1996) 184; Малинов, З. (2006) 234.

селските и куќните слави на овој празник, вообичаено се коле курбан и тоа овен, овца или свиња. К. Шапкарев забележал дека во Охрид, за време на празнувањето на празникот *Св. Арханѝел* се колеле свињи кои цела зима биле специјално хранети, од кои потоа правеле пастрма, сланина и колбаси.⁴⁹⁷ Свињите вообичаено се колат во периодот од *Миѝировден* до *Аранѝел*, бидејќи на една седмица по овој празник започнуваат *Божикниѝе ѝосѝи*.⁴⁹⁸

Легендите за *ѝраведниоѝ* кум се изградени врз основа на библиското раскажување и црковното учење, чие олицетворение се јавува во ликот за Св. Архангел. Според значењето на своето име, Св. Архангел Михаил е ангел кој поседува необична сила; меѓу народот се толкува за праведен кум кој на свој начин ја открива праведноста на Господ. Во македонските легенди, како најзастепен мотив се вбројува праведноста, односно неправедноста, кои поседуваат суштинско значење и смисла. Праведноста односно неправедноста го одразуваат народниот светоглед кон некои битни и основни прашања во постапките на луѓето и нивниот однос кон Бога, светците, животот и смртта. Во легендите, врз основа на овие мотиви е вграден човечкиот морал, оценуван преку однесувањето на носителот на дејството. Во Библијата, покрај најправедниот лик на Господ Бог, како единствен друг лик, носител на дејството правда, се јавува ликот на Архангел Михаил. Во легендите следствено на функциите, за Архангел Михаил не постојат никакви привилегии и тој не прави разлики меѓу богатите и сиромашните, со што се здобил со епитетот *Праведен кум*. Следствено на легендите, знаел да му се спротивстави на Господ за некои негови одлуки, но штом ќе го сослушал Божјото образложение, ја согледувал правилноста на неговата наредба и ги сфаќал непогрешливите постапки на Господ.⁴⁹⁹

Во македонската народната традиција Архангел Михаил е познат како *душевадниѝ*, пратен од Господ на земјата да им ја одзема душата на луѓето. Во легендите бил опишан како Светец облечен во свила, носел стап, *ѝиѝи* (шилест предмет) со сребрена рачка што ја ставал крај устата и со негова

⁴⁹⁷ Шапкарев, К. А. (1976) Приредил Саздов, Т., 126.

⁴⁹⁸ Малинов, З. (2006) 234.

⁴⁹⁹ Вражиновски, Т. (2006) 317-319.

помош ја вшмукувал душата на човекот, која излегувајќи од телото одела кај Господ.⁵⁰⁰ М. Цепенков го бележи народното верување, во кое доколку Свети Архангел некому му седнел крај градите, тој умирал, а доколку му застанел крај нозете, оздравувал.⁵⁰¹ Според ваквите преданија тој е Архангел на смртта и душевадник. Според народните верувања, кога на човека ќе му дојде судниот ден да умре, тој е оној што ќе го изведе чинот на смртта, при што ја одзема душата на покојникот, ја шета четириест дена и потоа ја носи пред Страшниот суд каде што и се суди според делата што ги вршела за време на земскиот живот.⁵⁰²

Според Цепенков,⁵⁰³ а во согласност со македонските народни верувања, ангелот ја зема душата на човекот и ја носи право кај Господа за да му се поклони; потоа ја шета до крајот на земјата и на небото за да ги види сите убавини и места кои човекот ги посетил додека бил жив; ги покажува сите добра или зла што тој ги сторил за време на земскиот живот; на четриесеттиот ден ја носи на местото каде било закопано телото и го покажувал изгниеното тело, од кое душата ја фаќало страв. Истиот ден, ангелот повторно ја носел душата кај Бога и Господ Бог тогаш му заповедал на ангелот да ја стави душата во рајот или во пеколот, во согласност со животот кој го водел на земјата.⁵⁰⁴ Според народните верувања, Свети Архангел Михаил е светецот кој владее со смртта, но на правичен начин, во кој сите луѓе кај него пред смртта се еднакви. Очигледно е влијанието на фатализмот во народните верувања, според кои, животот на секој човек и неговата судбина се однапред одредени и ништо не може да ги измени.⁵⁰⁵

Празникот со кој се омеѓува годишното празнично време, поточно есенскиот од зимскиот обреден комплекс, од обреден аспект е *Свети Никола*. Иако од астрономски аспект припаѓа во есенскиот календарски

⁵⁰⁰ Вражиновски, Т. (2002а) 254.

⁵⁰¹ М. Цепенков забележал: "Кога ќе умирал чоек, ангелот му се јавуал откај глаата, а смртта откај нозете, на праведниот му се јавуал ангело и смртта многу весели, а на грешнио-многу смуртени и страшни." Цепенков, М. (1972 а) редакција Пенушлиски, К., Спировска, Л., 50.

⁵⁰² Вражиновски, Т. (2006а) 317-323.

⁵⁰³ Цепенков, М. К. (1972 а) редакција Пенушлиски, К., Спировска, Л., 50.

⁵⁰⁴ Цепенков, М. К. (1972 а) редакција Пенушлиски, К., Спировска, Л., 50.

⁵⁰⁵ Вражиновски, Т. (2006а) 323.

циклус, а бидејќи преминот од есен во зима на обреден план следствено на народната традиција речиси и да не се забележува, меѓу народот се толкува како празник со кој се омеѓуваат годишните времиња есен/зима, а во одредени случаи и како празник чествуван за време на зимскиот обреден комплекс.⁵⁰⁶ Во народниот религиски календар, празникот *Св. Никола* се празнува на 19 декември и се одбелжува со разни семејни и лични слави, имендени и служби. При празнувањето на овој празник, во согласност со деновите определени за божиќни пости во кои се вбројува, задолжителни се обредниот леб и исклучиво посните свечени јадења. Карактеристична нишка при празнување на овој празник, е задолжителната риба на трpezата, која најчесто се приготвува пржена или печена. Во некои делови од македонската почва, празникот *Свети Никола* се смета за почеток на вистинската зима со студ и големи снегови, па оттаму поговорката "*Свети Никола кола ѓори*", што укажува на навремено обезбедување на домаќинствата со дрва.⁵⁰⁷

Еден од најпочитуваните Светци во македонската народна традиција, е ликот на Св. Никола, чиј култ се појавува и проширува во VI век за време на Византија. Во народната традиција се смета за покровител на морињата, езерата и реките. Според легендата, некогаш кога пловал на лаѓа, лаѓата се скршила и тој држејќи се на една штица поминал седум дена во водата, при што сето време се молел на Господа. Господ ја забележал неговата искреност и длабока верба кон него, го спасил и го направил заштитник на сите мориња и морепловци. Следствено на легендата од која произлегуваат народните верувања, тој вечно се наоѓа во вода и в раце ги држи клучевите од седумте

⁵⁰⁶ Во народниот календар како обреден комплекс, не постојат строго означени граници меѓу годишните времиња. Единствен исклучок е границата меѓу зимата и пролетта (летото), која е одбележана со обреди и нагласени магиско-обредни дејства за испраќање на зимата и пречекување на пролетта. Народните празници со кои се омеѓуваат годишните времиња од обреден аспект се: есен/зима *Варвара*, т.е. *Свети Никола*; зима/пролет *Марта*, т.е. *Св. 40 маченици (Младенци)*; пролет/лето *Врџоломеј* и лето/есен *Св. Симеон*. Празниците кои се толкуваат како денови-меѓници и кој на одреден начин имаат ориентационен карактер во народниот календар се: *Аџанасовден*, средзимо; *Ѓурѓовден*, почеток на летна половина на годината и *Мийтровден*, почеток на зимската половина на летото. Малиновски, З. (2006) 286-287.

⁵⁰⁷ Вообичено по планиските населени места во Македонија. Малинов, З. (2006) 75-76.

извори, за да не се потопат луѓето. На денот на неговиот празник, морскиот сообраќај е запрен.⁵⁰⁸

Во есенскиот обреден комплекс магиско-обредните дејства се јавуваат во доменот на разни култови: култот на плодноста и кон орачкиот добиток кои јасно се забележуваат на почетокот од аграрната сезона, со првото обредно засејување околу празникот *Св. Симеон*; култот на плодноста и култот кон некои Светци кои се исто така присутни и во одбележувањето на куќните слави и имендени, додека во обредноста на овие слави присутни се и елементи од култот кон мртвите предци, кој најмногу доаѓа до израз на задушницата пред *Мийровден*. Симболиката на празнувањата во есенскиот обреден комплекс, кој се јавува со почетокот на новата аграрна сезона и вообичаено е проследен со низа магиско-обредни дејства, ги покажува тежнењето и стремежот на заедницата кон подобар род и кон поголема заштита и наклонетост на Светците кон нив, како мерило за упешност за растот на посевите, кои ќе доведат до благосостојба на поединецот и заедницата во претстојната година.

в. Паралелно толкување на есенскиот празничен циклус во сџароѓрчката и македонската народна традиција

При компарирање на празнувањето на празниците за време на есенскиот обреден циклус, како и исползувањето и демонстрирањето на магиско-обредните дејства за време на истите, се забележува одредена сличност, различност, како и отсуство на одредени дејства во овие две традиции. Македонскиот есенски обреден комплекс се празнува за време на есенскиот календарски циклус, со времетраење од есенскиот еквиноциум до зимскиот солстициум, со што хронолошки се совпаѓаат со празнувањето на есенскиот празничен циклус на почвата на Атика. Од хронолошки аспект на празнувањето на празниците, покрај сезонското совпаѓање со празничните циклуси, не е забележано друго хронолошко совпаѓање меѓу обете традиции. Разликата меѓу овие две народни традиции се забележува во испочитувањето и демонстрирањето на магиско-обредните дејства, кои се јавуваат не само во

⁵⁰⁸ Вражиновски, Т. (2006) 306-307.

почетокот, туку и низ целиот тек на есенскиот обреден циклус. Во македонската народна традиција за време на есенскиот обреден комплекс, при празнувањето на празниците изостануваат ноќните фестивали, палење на големи огнови, чинови на иницијација и др. Но, и покрај големата разлика во демонстрирањето на обредните дејства при празнувањето на есенските празнични циклуси меѓу овие две народни традиции, се забележува заедничката симболика овоплотена во житната култура, која се јавува на почетокот од есенскиот обреден циклус, како почеток на новата аграрна сезона.

Сличноста на аграрната магија на овие две традиции се забележува на празникот *Proerosia* празнуван во чест на Деметра, во месецот *Pyanepsion*, кој според мотивот на празнување во голема мера соодветствува со празнувањето на празникот *Св. Симеон* во македонската народна традиција. Обредната симболика при празнувањето на овие празници во обете традиции, се поистоветува преку чинот на благословување на есенските посеви, демонстрирано при првото засејување. Покрај хронолошката блискост во времената одредница на празнување која и во обете традиции се јавува на почетокот од есенската сезона, заедничка е и постојаната грижа на земјоделецот за посеаното жито од самата сеидба, па сè до жетвата и прибирањето на реколтата. Целиот овој период во обете традиции изобилува со разни обреди, со кои преку магиско-обредните дејства се настојува да се влијае на родот на посевите, а со тоа и на општиот напредок на заедницата..

Карактеристичниот настан на празникот *Pyanepsia*, празнуван на 7-от ден од месецот *Pyanepsion*, демонстриран преку процесија во која учествувале деца на кои обата родители биле живи, оделе од кука до кука, пееле и во рацете носеле маслинови и свети лаворови гранчиња на Аполон врзани со волна, декорирани со овошје и предмети кои симболизирале плодност и доколку домаќините им подареле нешто на децата, тие за возврат од нив добивале годишен благослов и маслиново гранче кое домаќините потоа го закачувале на горниот дел од вратата, според обредните елементи наликува на *коледарскиот обичај-Коледе* кој се практикува за време на божиќните

празници во македонската народна традиција. Комбинирањето на повеќе земјоделски култури и нивната поделба со верниците и божествата како вид на свети жртви, според старогрчките народни верувања ја симболизира молбата на партиципиентите во обредните дејства за поголема плодородност на земјата и благослов за есенските посеви во претстојната година. Овој ритуал во старогрчката народна традиција е типичен ритуал кој се практикувал во време на посевите и на доцната есенска берба на овошје, што од хронолошки аспект воопшто не соодветствува со зимскиот коледарски обичај во Македонија.

Е. Ањачков, како најстар пишан извор за зимските обичаи, меѓу кои се спомнува и коледарскиот, го посочува епископот Астериј од V век од северна Мала Азија, кој навел дека освен Божиќ, меѓу народот се празнува уште еден празник чие потекло никој не го знае, кој не е христијански и кој го нарекол *народен празник*, (*ἐορτὴ πανδήμων*).⁵⁰⁹ Според Ањачков, Астериј во своите записи ги брани интересите на богатите државници преку описите на градскиот живот, додека руралните средини одвај се допрени. Иако според Ањачков погледот на Астериј воопшто не бил демократски, сепак дал записи за старите обичаи кои во тој период (V век) меѓу народот веќе биле заборавени и не играле битна улога во званичниот политеизам на раскошните светилишта, процесии и игри кои изобилувале со сета уметничка убавина, со што го загубиле својот верски карактер и станале *народен празник*.⁵¹⁰

Народниот празник кој се празнувал во состав на Новогодишните обреди, меѓу балканските и источнословенските народи бил познат под термините: *каляды*, *коледе*, *κάλανται*, *colindele*, *щедливки*. Во согласност со записите на Астериј дадени од страна на Ањачков, прикажан е обичајот во кој деца оделе од куќа до куќа, проселе со пофални песни кои ги пееле со лош јамб (*χῶλοι ἰαμβοί*), ги поздравувале домаќините и им претскажувале благосостојба во нивната работа. Карактеристична нишка во овој обред е

⁵⁰⁹ Ањачков, Е. (1936) 222.

⁵¹⁰ Ањачков, Е. (1936) 222.

претскажувачката улогата на децата партиципенти, кои во обредните дејства ја играат ројата на пророк, во која магичното пеење го подражава нивниот стручен занает-пророштвото.

Ањачков претпоставува дека црквата првично ги гонела партиципентите кои ја играле улогата на пророци во пророчките обреди, за подоцна да застане во нивна одбрана, при што самиот обичај се здобил со црковен карактер. Имено, тој ваквото мнение го образложува со сфаќањето на самото христијанство, кое според него не било претставувано само од страна на званичната црква и црковните отци, туку и од необразованите калуѓери, кои во голем број шетале меѓу народот по селата и градовите, т.е. меѓу богатите и сиромашните, а врз кои всушност имале најголемо влијание. Постојат голем број на записи од кои може да се види црковниот, поточно христијанскиот карактер на коледарскиот обреден комплекс, на пр. малоруските *каляды*, демонстрирани од членови на т.н. *брајсџивъ*, кои сето она што ќе го собереле одејќи и пеејќи песни од куќа до куќа го давале на црквата, која потоа го искористувала за своите потреби, а децата ги дарувала со благослов.⁵¹¹ Румунските коледарски обреди биле исклучиво со црковна содржина, а сочувани се и ракописи од еден старофранцуски Божиќ (*Noël*) од XII в. кој, исто така, бил со целосна црковна содржина.⁵¹² Во XVI, XVII и XVIII век за време на реформирањето на црквата и т.н. католичка реакција, црквата повторно почнала да ги гони и искоренува народните обичаи, што довело до одвојување на црквата од *народниот празник*.⁵¹³

Еволуцијата на народните обичаи се забележува во нивната последна, т.е. денешна етапа. Поради губењето на својот сериозен, магиско-обреден и практичен карактер, би можеле да го носат називот на *декадентни обреди*. Средината во која се практикуваат обредите е руралната средина, каде

⁵¹¹ Ањачков, Е. (1936) 222-225.

⁵¹² Цитирана литература кај Ањачков: Разысканія VII, Румынскія, славянскія и жреческія коляды. Сборникъ Академіи Наукъ XXXII (1884) 112-127, 224; Петровъ, О народныхъ праздникахъ въ юго-западной Руси. Труды Кіевской Дух. Академіи (1871) Сентябрь, 506-507; Teodorescu, *Notiuni calindele romane*, Bucuresci, (1879) 32-33, 37, 68, 94; P. Meyer, *Recueil d'anciens textes*, Paris, 1877; Ањачков, Е. (1936) 225.

⁵¹³ Ањачков, Е. (1936) 222-225.

младината ги практикува обредните песни, коишто со тек на време се здобиле со шеговит карактер и ги демонстрира обредните дејства кои им служат единствено за забава и игра. Исто како и во минатото, така и денес, во селата и градовите од сите краишта низ Македонија, на денот пред *Божик*, се празнува еден од најбогатите празници со обичаи, кај народот до пладне познат како *Коледе*, а од попладне до следниот ден *Бадник*. На македонската почва, карактеристично за празникот *Коледе* се обредните поворки, составени од поголеми или помали групи на деца *коледари*, кои опремени со *коледарски сџаџиња* и со торбичка преку рамо, во раните утрински часови одат од кука до кука и пеат песни или само извикуваат *Коледе, Коледе*. На домаќините им посакуваат здравје, среќа и берикет, а тие за возврат ги даруваат со пари, ореви, костени, портокали, јаболка, во поново време бонбони и др.⁵¹⁴ До средината на XX век во некои предели од Македонија, како коледари оделе или само момчиња или само девојчиња.⁵¹⁵ Денес поворките често се во мешан состав, воглавно составени од деца во предучилишна и училишна возраст. Најчесто пеена песна за време на овој обред е "*Коледе, леде!*", која нема развиено мелодија, туку на почетокот се скандира со карактеристични извици, а на крајот се најавува доаѓањето на најголемиот христијански празник *Божик*, во кој се празнува Христовото раѓање.⁵¹⁶ Првично, празникот *Коледе* се поврзувал со враќањето на Сонцето од јужните напоредници, со што обредната симболика на неговото чувствување упатувала на раѓањето на новото Сонце и значело раѓање или обнова на животот. Подоцна овој ден, Христијанската црква го поврзала со Христовото раѓање.

Покрај коледарските песни, во македонската народна традиција за време на одредени народни празници се демонстрираат и пофалните песни во кои се предвидува и посакува убава и берикетна иднина, како што се *лазарки*, *русалии* и др. од истиот карактер, коишто иако хронолошки не се совпаѓаат

⁵¹⁴ Малинов, З. (2006), 82-83.

⁵¹⁵ Малинов, З. (2006) 84.

⁵¹⁶ Китевски, М. (1998) 31.

со празникот *Pyanepsia* празнуван на 7-от ден од месецот *Pyanepsion*, сепак изобилуваат со голем број слични елементи во текот на магиско-обредните дејства, како што е одењето на деца, млади момчиња и девојки од кука до кука, пеењето обредни песни и благословувањето на домаќините, кои пак за возврат ги дарувале.

Лазарова сабоја во македонскиот народен религиски календар се празнува во шестата недела од велигденскиот пост во среднопролетниот обреден комплекс. Бидејќи овој празник нема фиксен датум на празнување, следствено на новиот календар, деновите предвидени за негово празнување варираат од 27-ми март до 30-ти април.⁵¹⁷ Песните и обичаите поврзани со лазарска сабота се познати како *лазарски ѝесни* и биле демонстрирани од девојчиња на училишна возраст и поголеми девојки стасани за мажење. Девојчињата се организирале по групи и пресретнувајќи ги луѓето, оделе по куки низ населени места.

Следствено на описот на К. Шапкарев,⁵¹⁸ на овој ден, групи од 5-6 млади девојчиња на 12-13 годишна возраст и едно момче, одат од кука во кука и заедно пеат лазарски песни. Домаќините ги дочекуваат во својот дом, во кој лазарките се редат во полукруг или отворен лак свртени кон огништето или домаќините. Предводени од танчерката, со ритмичко движење на телата се *лулаат* напред и назад пеејќи една или две песни, кои се совпаѓаат со условите и состојбата на самото домаќинство. По завршувањето на изведбата, лазарките им бакнуваат рака на домаќините, а домаќините ги даруваат по некоја паричка или јајца. Танчерката ги собира парите, а момчето кое не учествува во музичката изведба ги собира јајцата во кошничка, која ја носи со себе токму за оваа намена.⁵¹⁹

Лазарките пееле во сите куки и насекаде биле со задоволство дочекувани. Не пееле единствено во кука кадешто некој скоро починал. Песните на лазарките биле наменети за секој човек посебно. Во песните се истакнувала возраста, општествениот статус, се величала личноста кому му

⁵¹⁷ Малинов, З. (2006) 151-152.

⁵¹⁸ Шапкарев, К. А. (1976) приредил Саздов, Т., 126.

⁵¹⁹ Шапкарев, К. А. (1976) приредил Саздов, Т., 126.

била упатена песната, се посакувал напредок на семејството, здравје и среќен живот за поединецот. Првин се пеело на најстариот член од семејството, кому му посакувале здравје, среќа и бериќет на целото негово семејство, на ергените за женење, се истакнувала работливоста на девојчињата за мажење итн. Символизмот на семејните мотиви испеани во лазарските песни ги покажува желбите за напредок на поединецот и семејството.⁵²⁰

Во Шопско-брегалничката етнографска целина, во секоја лазарска група која броела од 6-8 девојчиња, лазарките имале одредени обредни улоги: *мушки лазар*, *женски лазар*, *предњица*, *средњица*, *досредњица* и *задњица*. Девојката која на себе имала некој машки атрибут, на пр. капа, оружје и др. ја играла улогата на *мушки лазар* и била водач на групата и заедно со *женски лазар* оделе пред групата; зад нив во првиот ред чекореле *предњициџе*, а во вториот, т.е. последниот ред биле *задњициџе*. Сите лазарки биле облечени во празнична носија, накитени со накит и китки, а често и со пердуви од разни птици. На *Лазарова сабота* се береле врбови гранчиња кои се носеле во црква. Верниците кои утредента, т.е. во недела ќе појдат в црква за богослужба, ги земале врбовите гранчиња за дома.⁵²¹ Ден по Лазарова сабота се празнува празникот *Цвейници*. Обата празника се поврзани со цвеќето и пролетта.⁵²²

Обичајот *Русалии*⁵²³ во македонскиот народен религиски календар му припаѓа на божиќниот обреден циклус и се изведува во дванаесетте дена,

⁵²⁰ Китевски, М. (1998) 86-89.

⁵²¹ Малинов, З. (2008) 150-153.

⁵²² Китевски, М. (1998) 89.

⁵²³ Името на *русалииџе* (*русалки*) е од скорешно потекло, го нема во старите пишани споменици и не е од словенско потекло. Името е забележано во рускиот и бугарскиот фолклор. Прв пат е спомнато од страна на историчарот Татишчев во XVIII век. Зборот *русалии* доаѓа од лат. збор *rosa*, *ружа*. Следствено на символиката, цветот на ружата во Рим се поврзувал со празникот Духови, од каде подоцна е изведен поимот *русалки*, за кој се смета дека доаѓа од стр. гр. збор *róvsaλia* (*rusalia*) и од лат. збор, *rosaria*, *rosalia* и значи *Духови* или *Ружин Велигден*, христијански празник, кој како и многу други е измешан со пагански примеси. Во народната етимологија, поимот *ruslo* означува *појшок*, *шечение на вода* и следствено на толкувањето се доведува во врска со култот на водата. Во Русија, името на вилите е заменето со русалки. Според руските митолошки приказни тие живеат во вода, полиња и шуми. Народот се плашел од нив, особено во недела по празникот Духови, следствено на верувањето дека русалките се душите на девојките починати пред свадба, па според тоа се поврзуваат и со култот на мртвите. Leže, L. (1904) 147-149.

познати како **Некрстени денови**⁵²⁴ во периодот од *Божик*, 7-ми јануари до *Водици* (*Богојавление*), 19-ти јануари. Во тој период, според народните верувања дејствуваат разни дејанија, нечисти сили, зли духови, караконцоли⁵²⁵ и др., кои влегувајќи во домовите учествуваат во гозбите и се

⁵²⁴ Периодот на *Некрстени денови* во с. Раотинце, тетовско е познат како *Некрстени нокој-Караконцулос* и се чествува како празникот на душите на покојниците. Според народните верувања во с. Раотинце, тетовско, во овој период душите на покојните предци ги посетуваат своите домови и семејства, учествуваат на гозби и сл. Боцева, Л. (2010) 100. Во согласност со верувањата на жителите од селото, *некрстениите нокој* изобилуваат со голем број забрани и ограничувања во извршувањето на домашните работи и ракотворби, како и свадби, крштемки и др. Обредната симболика јасно се отчитува во отсуството на дејствијата со народното образложение дека во овој период *Исус не е крстен, татко и водач не била крстена, а крстој бил врзан и немал сила да ги заштити*. Боцев, В. (2009) 16. Според Л. Боцева најчеста изрека во с. Раотинце за овој период е: *Пред Божик, зад Божик кај да си, дома да си!*. Според верувањата на жителите од селото никој не смеел да излегува од дома околу полноќ, т.е. пред и по 24 ч. Бидејќи овој дел од ноќта се толкувал како царство на демони и зли сили кои ги напаѓаат живите, Антонић, Д., Зупанц, М. (1988) 13., сите морале да бидат в постела во 21 ч. навечер. Боцева Л. (2010) 100. Според на верувањата на жителите од с. Раотинце, во периодот на некрстени нокој во вечерните часови низ селото слободно се движеле разни дијанија: вампирки како Караконцули, Таралинки, Толосуми, Самови, ѓаволи и др. и сите оние кои во тој период ќе ги затекнеле надвород своите домови ги малтретирале и јавале сè до првото пеење на петлите. Со намера да се заштитат од лошите дејанија, жителите преземале одредени магиско обредни дејства, на пр. палење на коса од свиња и со неа секоја вечер ја каделе куќата и стоката и сл. Боцева, Л. (2010) 101.

⁵²⁵ Караконцолот е демонско суштество познато меѓу народите на Балканскиот Полуостров кои биле под грчко влијание и под турско ропство. Во грчките народни верувања овие демони се познати под името *каликандзари-καλικάντζαροι*, кај Турците под името *караконцолос*, додека во македонската народна традиција најзастапени се во Пиринска Македонија, потоа во источните и во западните делови на Македонија под името *караконцол*. Во грчката народна традиција се претставени како полуантропоморфни и полутериоморфни демони со црна боја, кои се јавуваат во божиќната сезона, од Божик до Богојавление, во периодот од 12 дена кои се сметаат за некрсени, погани денови или едноставно наречени: *Δωδεκαήμερα* т.е. 12 дена. Во тој период луѓето навечер им принесуваат жртви во јадење. Петрушевски, Д. М. (1940) 43. Се претпоставува дека каликандзарите се остаток од паганските обичаи кои празнично се славеле и тој празник бил наречен по нивното име. Се смета дека за првпат се појавиле под името на празникот *Consualia* во римскиот календар, врзан за името на големиот римски хтонски бог *Consus*, бог што се грижи за житото и житниците. Името му се доведува во врска со глаголот *condere* (*consus=conditus*), втемелувач, основач. Софрониевски, В. (2001) 147. Празникот *Consualia* започнувал на 15-ти декември и траел 12 дена, т.е. за време на божиќната сезона. Како празник се славел до VI век по Христа, кога со тек на времето го загубил своето првобитно значење и доаѓа до промена на името во *Consilia*. Петрушевски сметал дека името каликандзари настанало од името на римскиот народен празник и дека каликандзари всушност значи "маскирани учесници за време на некрстените денови". Петрушевски, Д. М. (1940) 43-52. Најблизок облик на грчкиот збор *каликандзари* е турскиот збор *караконцолос*, од кој подоцна се изведени сите форми на Балканскиот Полуостров, меѓу кои и нашиот облик, *караконцол*. Петрушевски, Д. М. (1940) 43-52. Во македонската народна традиција караконцолите се појавуваат само еднаш годишно за време на некрстените денови. Претставени се како демонски суштества, кои не личеле ниту на човек, ниту на животно, имале светли очи и со себе носеле стап со кој ги тепале и отепувале децата. Се верувало дека сите оние што ќе починат во овие денови може да се

трудат да му наштетат на човекот. Овие денови, според македонските народни верувања се сметаат како многу тешки денови и се карактеризираат со отсуство на секакви работи и забрани на излегување надвор од домот во ноќните часови. Во гевгелиско, овие денови се позати како *Пуџани дни*, *Рисџосови Дни* и сл., според народните преданија кои говорат дека во тој период Христос не бил крстен, па ѓаволите сакале да го излажат и го мачеле со намера да не се крсти и да не се исполни божјата волја. При изведување на русалиите забележано е отсуство на пеење песни. Нивната демонстрација се изведува со строго придржување на одредни правила, придружувана со свирка и замавнување со сабја.⁵²⁶

Деталниот опис на Русалиите во јужна Македонија даден од К. Шапкарев, ни ја прикажува *Русалската дружина* која секогаш била составена од парен број, околу 20-30 момчиња или мажи, на 20 до 40 годишна возраст, или 10-30 девојки. Секоја дружина си имала свои свирачи или тапанџии; првите двајца се нарекувале *Балџација* и *Кесеџија*, првиот од следните двајца со кого секогаш започнувало орото се нарекувал *Јузбаџија*; двајцата кои оделе од страна, едниот напред, другиот позади, биле *Чауџии* и како неизоставен дел од дружината биле уште 2-4 слуги. Освен Балџацијата кој во десната рака носел секира, сите останати во рацете носеле мечови кои ги држеле исправени нагоре. Биле облечени со специјална свечена облека, со две црвени шамии прекрстени на градите. Според К. Шапкарев русалските дружини шетале од кука в кука, од село в село, играле русалски игри и собирале пари или подароци, во корист на некоја новоизградена црква.⁵²⁷

□

претворот во караконџоли и затоа не ги погребувале со свештеник. Тие се демони од подземниот свет, живеат под земја, на земјата се појавуваат само ноќно време со цел да му наштетат на човекот. Вражиновски, Т. (2002в) 133-134. Заедничката црта меѓу грчките и македонските народни претстави на караконџолите е претставата на демони од подземниот свет со црна боја, полуантропоморфни, полутериоморфни суштества, кои се појавуваат за време на некрстените денови со намера да им наштетат на луѓето. Ковачева, Л. (2009) 162-164. Овие претстави од паганството се пренесени во христијанството како дел од демонологијата која е во состав на македонската народна митологија. Досегашните истражувања на македонската почва укажуваат дека караконџолите се од туѓо потекло, со очигледно влијание на античките митолошки ликови, кои подоцна се споиле со словенските туѓи елементи. Вражиновски, Т. (2002а) 231.

⁵²⁶ Китевски, М. (1998) 40-41.

⁵²⁷ Шапкарев, К. (1884)

Магиско-обредниот чин на Русалиите се демонстрира преку играње на русалски ора, во кои русалиите замавнуваат со сабји низ воздухот. Доколку над некоја врата имало забележано крст кој симболизирал болест на некој член од домаќинството, тројца од русалиите се затрчувале во куќата и замавнувале со сабјите вкрстувајќи ги над главата на болниот, со што симболички ја плашеле и ја бркале болеста, а доколку во некоја куќа имало болно дете, го земале в раце и играле со него, со што повторно симболички ја бркале болеста.

Русалските дружини со задоволство биле примани по домовите и дарувани од страна на домаќините со разни подароци, грав, месо, вино и др. Русалиите никогш не ги земале подароците за себе, туку преку јавно наддавање ги продавале, а парите ги донирале за изградба на црква, училишта и др. Во текот на тие 12 дена, русалиите живееле по строго определени правила, на пр. молчеле, не смееле да се поздравуваат, да се крстат, да се вртат назад, да спијат со жени, да пијат вино, да газат во вода, не смееле да влезат во куќа каде имало леунка, бидејќи таа сè уште се сметала за нечиста итн. Игрите на Русалиите завршувале еден ден пред *Водици*, на празникот *Водокрст* воочи *Боѓојавление*, кога враќајќи се во своето село, првин оделе во црква по молитва со кренати сабји нагоре и оттаму по молитвата излегувале со сабјите свртени надолу.⁵²⁸

Иако при компарирање како во однос на времето на празнување, така и во однос на одредени елементи од обредните дејства, *Русалиите* се разликуваат од *Коледе* и *Лазарова сабојта*, сепак, во однос на видот на учесниците во обредот, како и во начинот и изведбата на обредните дејства од страна на партиципиентите во истиот, во голема мера евидентно е нивното поистоветување во делот на одење на децата, момчињата и девојките во групи и поворки, пеење на песни од куќа до куќа со што ги благословувале домаќините, кои потоа за возврат ги дарувале. Сите овие обичаи имаат магиски карактер чија симболика е јасно прикажана во процесиите на децата, девојките и момчињата. Со посетата на секоја куќа, тие придонесувале за

⁵²⁸ Китевски, М. (1998) 40-43.

среќа и благосостојба на домаќините, со што во голема мера соодветствуваат со обредните дејства демонстрирани на атичкиот празник *Proerosia*, празнуван во месецот *Pyanepsion*. Обредната симболика во обете традиции е иста: здравје, среќа и благосостојба на домаќините, нивните семејства и нивниот дом во наредната годината.

Голема сличност во обредниот пристап се забележува и во прославувањето на празникот *Oschophoria*, празник на гроздоберот и гмечење на грозјето, во чест на богот Дионис празнуван на 7-от ден од месецот *Pyanepsion*. И во процесијата на овој празник учествувале деца, т.е. голобради момчиња, но облечени во женско руво, предводени од други две момчиња кои во рацете носеле гранчиња од винова лоза (*Oschophoroi*), на кои се уште стоеле ненабрани гроздови (*oschoi*) и кои при пристигнувањето во светилиштето започнувале да пеат весели и тажни песни и принесувале леанка во чест на Дионис. При споредба на овој старогрчки празник со празник од македонската народна традиција, од обреден аспект во голема мера се забележува одредено совпаѓање на учесниците облечени во женско руво во обредните дејства демонстрирани од страна на *василичариите*, *цаламариите*, *бабариие* и др. при празнување на празникот **Василица**.

На 14-ти јануари според новиот календар, 1-ви според стариот, македонскиот народ чествува три празника: *Обрезание Господово*, *Свети Василиј Велики* и *Православна Нова Година*. Поради совпаѓањето со празникот Св. Василиј, овој празник меѓу народот е познат како *Василица*, а во југо/источна Македонија и како *Сурава*.⁵²⁹ Следствено на јулијанскиот календар и на стариот начин на сметање на времето, овој празник во македонската народна традиција зазема посебно место и се чествува како **Сџара Нова година**. Како и во повеќето народни традиции чии празници во преминот од старата кон Новата година изобилуваат со обредни дејства, така и во македонската народна традиција празнувањето на овој празник имплицира изобилство од обредни активности.

⁵²⁹ Китевски, М (1998) 36.

Карактеристично обележје на василичарскиот празник е процесijата составена од маскирани ергени или оженети мажи на помала возраст, кои за овој празник се подготвуваат одреден период порано: набавуваат прибор за маскирање, свонци, клопотарци, тенџериња, тенеџиња и друг прибор за тропане, како и музички инструменти (гајди, тапани и др.). Василичарските дружини биле составени од луѓе кои знаеле да се шегуваат.

Во македонската народна традиција при празнувањето на овој празник се забележуваат два вида машки обредни групи, кои се разликуваат според името, начинот на облекување, маскирање, улогата на учесниците и времето на посетување на куќите. Едната група меѓу народот позната како *суровари*, *сиривари* или *сироваскаре* ја спроведува обиколката на куќите вечерта спроти *Сџара Нова година*, т.е. *Сурава* или во утринските часови на овој празник,⁵³⁰ додека другата група позната под името *џамалари*, *џамалџии*, *џаламари*, *белјаци*, *сџанченари* и др. дејствува од *Сурова* до *Водици*.⁵³¹

Заедничка карактеристика за сите учесници во суроварските групи биле стаповите кои ги носеле со себе како одбранбен реквизит, наречени *суровица* или *суроваска*, направени од дабова гранка, а во некои случаи од леска или дрен. Во обредниот чин магиско-обредното дејство се демонстрира преку контакт со удирање, со кој се пренесува магиската моќ на дрвото. Обредната симболика на удирањето на домаќините со стапчињата суровица⁵³² од страна на суроварите упатува на желбениот карактер на самиот чин, со кој учесниците во самиот обред му посакуваат на домаќинот да биде здрав и цврст.

⁵³⁰ Под името *суровари* биле познати во Кочанско, јужниот дел од Злетовско, Овче Поле, Штипско и Лакавица; под *сировари* во Пчиња, Кривопаланечко, Козјачија, Средорек, Кратовско, северниот дел од Злетовско; под *сироваскаре* во Горноџумајско, Пијанец, Осоговија и некои села во Радовишки Шоплук и Виничко. Малинов, З. (2008) 106.

⁵³¹ Под името *џамалари* или *џамалџии* биле познати во Штипско, Лакавица, делови од Кочанско и Овче Поле; под *џаламари*, Кривопаланечко и Козјачија; под *белјаци* во Падеш; под *сџанченари* во Д'брава итн. Малинов, З. (2008) 106.

⁵³² Во кривопаланечките и кратовските села, покрај стапот, сироварите со себе носеле и дренови гранчиња со кои ги удирале сите присутни во куќата во која влегувале, со што симболички им посакувале здравје на домаќините, па оттаму македонската народна поговорка *здрав како дрен*. Малинов, З. (1998) 107-108.

Василичарските дружини во скопско броеле од 30-50 маскирани учесници, од кои се избирале черворица *маскарџии*. Од нив двајца ја играат улогата на *сџарџи*, а двајца улогата на две млади жени: *невесџаџа* и *орванаџа*.⁵³³ Останатите учесници ја играле ролјата на *деца* или *војска*. Обичаите кои притоа ги демонстрирале претставуваат вистинска народна драма, во која учесниците се со однапред точно утврдени улоги, измаскирани и со разни присутни елементи од фолклорниот театар. Обредните дејства прикажани во народната драма во која добриот старец го отепува лошиот, ја прикажува обредната симболика на победата на добриот дух над лошиот, што следствено на народните верувања треба да обезбеди благосостојба на куќата и богат род на земјоделските култури. Василичарите своите обредни дејства ги демонстрирале преку недолична (непристојна) игра во дворовите на секоја куќа, за што од страна на домаќините биле дарувани со разни подароци, месо, зејтин, компири, грав и др., од кои потоа правеле заедничка гозба. Доколку се случело некои домаќини да не ги пуштат во своите дворови или пак по изведувачето на обредната игра не ги даруваат, тогаш василичарите правеле некоја штета и кршеле нешто што ќе нашле во дворот. Во секоја заедница многу се внимавало две василичарски групи за време на своите процесии од куќа до куќа да не се сретнат по патот, бидејќи при нивната средба редовно доаѓало до тепачки, кои не завршувале сè додека некој од учесниците не загинел. За ваквите случувања сведочат топонимите кои ги има на почвата низ цела Македонија, на пр. *Василичарски гроб*, *Бабарски гроб* итн.⁵³⁴

Во однос на споредба од хронолошкиот аспект меѓу старогрчкиот празник *Oschophoria* и македонскиот народен религиски празник *Василица*, тој е целосно исклучен поради несоодветствувањето на годишните времиња: есенски празничен циклус во старогрчката народна традиција, наспроти зимскиот обреден комплекс во македонската народна традиција. Но од обреден аспект се забележува изедначувањето во обредните елементи на маскирање на машките учесници во жени и подражавање на улогата на

⁵³³ Китевски, М. (1998) 37.

⁵³⁴ Китевски, М. (1998) 37-39.

женско за време на процесијата. Изедначувањето во обредната симболика од аспект на носителот на дејства од страна на маскираните партиципенти во обете традиции, ги прикажува тенденциите на народните верувања за обезбедување на благосостојба на посетените домови и богат род на земјоделските култури во претстојната година.

Други празници во кои се забележува одредена сличност при празнувањето на ден наменет за кроење на винови лози се старогрчкиот празник *Haloa*, чествуван на 26-от ден од месецот *Poseideon* и македонскиот народен празник *Св. Трифун*, кој според новиот календар се празнува на 14-ти февруари. Иако обредните елементи во празнувањето на празникот *Haloa* се разликуваат од оние во *Св. Трифун*, сепак во голема мера се поистоветуваат во делот на симболичкото закројување на виновата лоза. Носечките дејства при празнувањето на празникот *Haloa*, освен симболичко закројување на лозјето, се и пробување на виното по првата ферментација, подготвување на банкет на кој им било дозволено на жените да јадат и пијат вино во големи количини и да го одбележат клучниот момент во празнувањето: блудниот ритуал демонстриран преку танцување на жените околу огромен фалус, кој завршувал со охрабрување на жените учеснички од страна на свештеничките да земат тајни љубовници. Македонскиот народен празник *Св. Трифун*, кој се празнува во зимскиот обреден циклус на 14-ти февруари, меѓу народот е главно познат по обредното закројување на лозата.⁵³⁵ Следствено на македонските народни верувања во кои *Св. Трифун* е претставен како покровител на меандискиот еснаф и заштитник на лозарите и градинарите, во некои делови во Македонија, на пр. Охрид и Прилеп, овој празник е познат како *Трифун-џијаница*.⁵³⁶ Обредните дејства кој го одбележуваат овој ден на почвата на Македонија, е одрежувањето на виновата лоза. Според описите на К. Шапкарев, на овој ден, рано наутро градинарите повикувале свештеник кој со осветена (пеена) вода ја осветувал градината и посевиите и воедно читал

⁵³⁵ Китевски, М. (1998) 59.

⁵³⁶ Бидејќи празникот *Св. Трифун* во македонската народна традиција се смета за меандиски празник, во Радовиш без пари се пиело по меаните, при што оној кој многу ќе се опиел, бил избран за *цар на џијаниците* преку целата година. Китевски, М. (1998) 59.

соодветни молитви кон Св. Трифун за да ги истреби сите инсекти од градината, да го сочува лозјето и грозјето да даде поголем плод. Потоа лозарите закројувале, т.е. зарежувале по неколку лозинки со иста цел.⁵³⁷

Поистоветувањето на овие празници од хронолошки аспект е сосем исклучено: старогрчкиот празник *Haloa* се празнувал во есенскиот празничен циклус, додека македонскиот народен празник Св. Трифун се празнува во зимскиот обреден комплекс. Иако наспроти бројните обредни дејства демонстрирани за време на старогрчкиот празник *Haloa* стојат поскупоцените обреди во македонскиот народен празник *Св. Трифун*, како заедничка нишка која се проткајува во обете народни традиции е мотивот на одредување на ден наменет за кроење на виновата лоза, кој во обете традиции симболизирал зголемување на плодноста, како добробит за поединецот и заедницата.

При споредување на есенскиот празничен циклус во старогрчката и македонската народна традиција, се забележува одредено соодветсување на старогрчките митолошки божества со христијанските светци, која во голема мера се забележува при компарирање на претставите на Хермес со Св. Архангел Михаил и на Посејдон со Св. Никола.

Извесна е различноста при празнувањето на празниците посветени на овие божества и светци меѓу обете народни традиции. Од една страна е честувањето празници во чест на божествата кај Старите Грци, а од другата страна се куќните слави и имендени, славени во чест на светците во македонската народна традиција. Заедничкиот момент во обете народни традиции се забележува во толкувањето на ликовите кои се носители на дејствата при празнувањето.

Во старогрчката народна традиција при празнувањето на празникот *Pompaia* во месецот *Maimakterion*, покрај ликот на Севс, како носител на дејство се јавува и ликот на Хермес. Нивните претстави јасно се прикажани во процесјата во која се движеле свештени лица кои со себе, освен светото руно жртвувано на Севс, го носеле и волшебниот стап на Хермес. Од хронолошки аспект се забележа одредена сличност при споредување на

⁵³⁷ Шапкарев, К. (1976) Приредил Саздов, Т., 114.

времето на празнување на Хермес и Св. Архангел Михаил. И во обете традиции, нивното чествување е во есенскиот обреден циклус. Разликата се забележува во народното поимање на самиот ден на празнување. Старогрчката народна традиција овој ден го празнувала со процесии, демонстрирање на свети предмети и др., додека во македонската народна традиција, денот посветен на Св. Архангел Михаил се празнува како куќна слава или именден. Наспроти обредните предмети демонстрирани за време на процесијата на старогрчкиот празник *Potraia*, кои го симболизираат народното тежнеење кон покорување на различните зла и демони, е обредната симболика на празнувањето на домашните слави или имендени за време на празникот *Св. Архангел Михаил* во македонската народна традиција, која укажува на тежнеењето кон здравје, среќа и берикет на носителот на дејството, т.е. семејството кое ја празнува куќната слава или именденот.

Во однос на паралелните толкувања на самите ликови носители на дејства, ликот на Архангел Михаил во македонската народна традиција во голема мера се совпаѓа со ликот на гласникот Хермес во старогрчката народна традиција. Поистоветувањето на овие два лика е самиот обреден предмет, заеднички за Хермес и Св. Архангел Михаил; обајцата се редовно прикажувани со стап во раката со кој симболички им ја одземаат душата на луѓето, со што и обајцата заслужено го носат епитетот *душевадник*. Единствената разликата меѓу овие два лика е начинот на нивното дејствување при самиот чин на одземање на душите. Во старогрчката народна традиција, Хермес сите оние што требало да починат ги наговарал, ги убедува и на очите им спуштал златен превез како краен чин на животот. Потоа тој лично ги придружувал душите до подземното царство, при што не дејствувал насилно и целта секогаш ја остварувал по пат на убедување. Додека, пак, во македонската народна традиција Архангел Михаил доаѓал кај оној што требал да почине, му седнувал крај градите и без ниеден збор, со помош на својот стап кој го ставал крај устата на човекот му ја одземал душата и ја праќал кај Господ. Токму преку овој чин на одземање на душата,

претставата на ликот на Хермес во старогрчката митологиѝа, напoлно соодветствува со претставата на Архангел Михаил во македонската народна традициѝа.

Претставата на ликот на богот Посејдон, славен на 8-от ден од месецот *Poseideon* кој се празнувал со особено внимание кон божеството, иако од хронолошки аспект секое совпаѓање е изземено, сепак поради улогата која ја носел како бог на морињата, реките и езерата, несомнено соодветствува со улогата која му е препишана на христијанскиот светец Св. Никола, празнуван на 19-ти декември. За разлика од македонската народна традициѝа која во периодот на празнување на празникот *Св. Никола* го славела повторното враќање на Сонцето, кај Атиѝаните периодот на празнување во чест на Посејдон се сметал за време на починка, при што се обрнувало повеќе внимание на кревање на човечкиот дух и оживување на културите. Од обреден аспект, исто како и празнувањето на празникот *Св. Архангел Михаил* и празникот *Св. Никола* во македонската народна традициѝа е чествуван како празничен ден, наменет за семејни слави или имендени, кои на почвата на Атика и воопшто во старогрчката народна традициѝа ниту биле познати, ниту пак се чествувале.

Иако празниците празнувани како куќни слави или имендени во македонската народна традициѝа не се карактеризираат со некоја посебна обредност, сепак за време на нивното празнување во голема мера е застапено колење курбан и тоа овен, овца или свиња. Во овој обреден чин се забележува одредена сличност помеѓу обете народни традиции, која јасно се забележува во гозбите кои се приредувале на крајот од обредните дејства проследени со веселби, музика и жртвување на животни. Разликата се забележува при изборот на жртвуваните животни.

К. Шапкарев забележал дека куќните слави водат потекло од еден и ист корен од паганските времиња, кога народот верувал во мноштво божества, на кои семејствата или заедниците повремено им оддавале особени

почести со празнување, придружени со разни обредни деѝства.⁵³⁸ Според К. Шапкарев, денешните обреди и обичаи не се ништо друго, туку истите пагански обреди и обичаи, останати каѝ нас од нашите предци многубошци, но видоизменети во согласност со денешната религиѝа и преобразени во христиѝански празници, во кои улогите на тогашните пагански богови, се дадени на сегашните христиѝански светци.⁵³⁹

III. 4. Зимски обреден циклус во аѝичките и македонските народни празници

а. Зимски ѝразничен циклус во аѝичкиоѝ календар

Табела бр. 16

Зимски ѝразничен циклус во Аѝика		
аѝички месеѝи	ѝразнични денови	јулиѝански календар
Gamēliōn	Lenaia од 12-от до 15-от ден Gamelia 26-от ден	декември/јануари
Anthestēriōn	Antheseria од 11-от до 13-от ден Diasia 23-от ден	јануари/февруари
Elaphēboliōn	Elaphebolia 6-от ден Градски Дионисии од 9-от до 13-от ден	февруари/март

Зимскиот празничен циклус на почвата на Аѝика започнува со зимскиот солстиѝиум и трае до пролетниот еквиноѝиум. Во себе ги содржи месеѝите Gamelion, Anthestēriōn и Elaphēboliōn кои следствено на јулиѝанскиот календар соодветствуваат со месеѝите декември/јануари, јануари/февруари и февруари/март.

Седмиоѝ месеѝ од аѝичкиот годишен календарски циклус или прв од зимскиот празничен циклус е месеѝот Gamelion, коѝ следствено на

⁵³⁸ Шапкарев, К. А. (1976) приредил Саздов, Т., 132.

⁵³⁹ Шапкарев, К. А. (1976) приредил Саздов, Т., 132.

јулијанскиот календар соодветствува со месеците *декември/јануари*. Овој месец во старогрчката народна традициѝа се сметал за месец на венчавките и се карактеризира со празнување на два празника, *Gamelia* и *Lenaia*. Иако со сигурност се знае дека за време на месецот *Gamelion* се одржувал празникот *Gamelia*,⁵⁴⁰ кој од божествен аспект се празнувал како *Hieros Gamos*, светиот брак меѓу Севс и Хера, а од човечки аспект како омилена сезона за венчавки, сепак не се сочувани никакви детали околу начинот на празнување на овој празник.⁵⁴¹ Бидејќи овој празник се сметал како предвесник на пролетта и симболички го претставувал новиот почеток, зад овие два аспекта лежи чувството на будење на животот поистоветено со доаѓањето на пролетта, период во кој се буди сиот животински и растителен свет.

Следниот праник кој се празнувал во месецот *Gamelion* бил празникот *Lenaia* кој траел 3 дена, од 12-от до 15-от ден од месецот, славен во чест на Дионис *Lenaion*. Мотивите за празнување на овој празник не се разбирливи иако стојат претпоставките дека целта на славењето била довикување на пролетта и плодноста. Се смета дека празнувањето на овој празник, како и повеќето кои се прославувале на почвата на Атика започнувал со процесиѝа и дека бил збогатен со натпревари во пеење, драма и поезиѝа. Според Фласелјер, овој празник се поврзува со оргиѝастичка прослава, на што упатува името на самиот празник *Lenaia* кое доаѓа од *ленаиѝе*, другото име за *менадиѝе* или *баханѝкиѝе*, поточно жени кои биле опседнати со бахантско лудило.⁵⁴²

Главното празнување се одвивало во Ленаинот, свето место посветено на Дионис лоцирано надвор од ѕидините на Атина, каде се одржувале натпревари во трагедии и комедии со локален карактер. Поради карактерот на празнувањето, соодветствувал со *Селскиѝе Дионисии*.⁵⁴³ Празникот започнувал на полноќ преку процесиѝа во која жените учеснички целосно

⁵⁴⁰ Според Р. Фласелјер, постои двојно име на овој фестивал: *Гамелии* или *Теоѓамии*. Фласелјер, Р. (2002) 216.

⁵⁴¹ Parke, H. W. (1977) 104.

⁵⁴² Фласелјер, Р. (2002) 216.

⁵⁴³ Parke, H. W. (1977) 104.

облечени во старогрѝко руво се упатувале кон светиот простор на Ленаинот и со себе носеле *thyrsos*, кастанети,⁵⁴⁴ тамбурини, авлоси и факели, мотиви посведочени на црвено-фигуралните вази од 480 г.пр.н.е.⁵⁴⁵ Со пристигнувањето на Ленаинот, го започнувале екстатичниот танц пред идолот поставен на дрвен столб. Идолот бил облечен во машка туника и овенчан со гранки, во положба со кренати раце и со брадеста маска и ја подражавал овенчаната претстава на богот Дионис. Пред идолот била поставена маса со две стомни (*stamnoi*) или бардаѝиња со вино, меѓу кои имало пехар (*kantharos*) или чаша, при што учесничките за време на танцот се натопувале со вино од стомните. Танцот бил демонстриран исклучиво од страна на жените учеснички, додека присуството на мажи и сатири не е забележано.⁵⁴⁶ Бидејќи во празнувањето учествувале бахантките кои биле посветени на Бакх (Дионис), заштитникот на дитирамбот и театарот, празникот опфаќал и театарски претстави. Според сведоштвата од комедиите на Аристофан,⁵⁴⁷ претставите биле изведувани единствено на празникот *Lenaia* на кој присуствувале само Атињаните, додека при празнувањето на празникот *Големи Дионисии*, за време на театарските претстави било дозволено присуство на поголем број претставници од сојузничките градови.

Осмиоѝ месец од атиѝкиот годишен календарски циклус или вториот од зимскиот календарски циклус е месецот *Anthesterion*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците јануари/февруари. Во овој месец се одржувал празникот *Anthesteria* празнуван од 11-от до 13-от ден во месецот. Според времетраењето на празничните денови соодветствува со празниците *Thesmophoria* и *Ryanepsion*. Имињата на месецот и празникот се заеднички кај Атињаните и Јонците. Овој празник е еден од најстарите празници кои се прославувале на почвата на Стара Грѝиѝа и датира од II

⁵⁴⁴ *Касѝенетиѝиѝе* во старогрѝката традиѝиѝа познати под името *кроѝали* (*krotala*), се дрвени свечки во облик на школка, кои при музичка изведба со удирање една од друга го засилуваат ритамот при пеење и играње. Најчесто ги користеле девојките при одредени танци. Дуев, Р. (2009) 80.

⁵⁴⁵ Parke, H. W. (1977) 106.

⁵⁴⁶ Parke, H. W. (1977) 106.

⁵⁴⁷ Аристофан, *Ахарниѝиѝиѝе*, 504-508.

милениум пр.н.е.; наречен е уште и *Посиари Дионисии* кои подоцна се сметаат за опозит на *Големите Дионисии* уведени подоцна, т.е. во VI в.пр.н.е.⁵⁴⁸ Името на празникот *Anthesteria* е изведен од старогрчкиот збор за цвеќе⁵⁴⁹ и кореспондира со времето во годината кога се појавуваат првите пупки од цвеќињата. Во овој период од годината кај Атињаните се практикувал обичајот на правење венчиња од цвеќиња, со кои ги украсувале главите на тригодишните дечиња.⁵⁵⁰ Поради овој обичај се сметал и за празник на децата. На овој ден децата биле дарувани со разни играчки прилагодени за нивната возраст: колички, пехарчиња и садови, разни глинени фигури во форма на минијатурни животни, кукли, марионети и амајлии, кои според верувањата во старогрчката народна традиција ги штителе децата од урочливи погледи, лоша судбина и болести.⁵⁵¹

Покрај *празник на цвеќињата и на децата*, празникот *Anthesteria* се толкувал и како *празник на виното*.⁵⁵² Поврзувањето на *Anthesteria* со виното, цутењето и малите деца, упатува на толкувањето на Дионис, не само како бог на виното, туку и како бог на раѓањето и растот воопшто. И покрај различните толкувања, во овој празник се засегнати два аспекта на празнување: виното и душите од подземниот свет.⁵⁵³

Согласно строгите народни обичаи на почвата на Стара Грција, кои диктирале дека виното кое е запечатено на есен не смее да се отвори до пролет, произлегол овој празник кој имал фиксен датум во годишниот календар и не подлегнувал на влијанието на променливоста при пресметувањето на календарскиот циклус во земјоделската година. Празникот се празнувал 3 дена, кои биле именувани според обичните активности поврзани со конзумирањето на виното. Бидејќи во овој период од годината виновите лози биле повторно исчистени и втората ферментација на

⁵⁴⁸ Burkert, W. (1985) 237.

⁵⁴⁹ *Anthesteria* (*Ἀνθεστήρια*, *та* тродневен цветен празник во чест на Дионис во Атина); *Anthesterion* (*Ἀνθεστήριον*, *ὥνος*, *ὁ*, осмиот месец од атичкиот календар) од *ἄνθεω* 1) *никнува*, *изникнува* и 2) *цути*, *расцутува*; *ἄνθηρος* 3) *цутен*, *расцутен*. Sironić, M. (1975) 36.

⁵⁵⁰ Parke, H. W. (1977) 107.

⁵⁵¹ Фласелјер, Р. (2002) 99.

⁵⁵² Burkert, W. (1985) 237.

⁵⁵³ Parke, H. W. (1977) 107.

виното била завршена, се сметало дека виното е подготвено за консумирање, со што започнувал првиот ден на празнувањето на празникот, т.е 11-от ден од месецот *Anthesterion*, наречен *Pithoigia* (оџворање на бочвиите).⁵⁵⁴

Почетокот на првиот ден го бележат разните подготовки за празникот: од винариите се изнесувале мали глинени садови кои се разнесувале низ селото; малите стопанственици, дневните работници и робовите се собирале во градот, додека пријателите од другите градови и туѓинците се собирале надвор од светилиштето и чекале да се спушти ноќта. Со процесија (*pompe*), учесниците се упатувале кон малото светилиште на Дионис, лоцирано крај морчуриштето (*en limnais*), кое се отворало еднаш годишно, поточно само на 2-от ден од празнувањето на овој празник.⁵⁵⁵ Процесијата го симболизирала патот на Дионис по неговото пристигнување со брод од морето, до неговото светлиште. Централно место во процесијата заземало носењето на бочвите со вино (*pithoi*), потоа учеството на идол или маскиран маж кој бил претставен со ликот на богот Дионис. Процесијата вклучувала музичари и носачи на инструменти, мажи кои пешачеле или се возеле на влечни коли и др. Како дел од процесијата биле мажи маскирани како сатири,⁵⁵⁶ кои весело дофрлувале навреди на минувачите. Со пристигнувањето на процесијата на светилиштето на Дионис на зајдисонце, започнувало свеченото празнување на празникот. Првично се кршеле бочвите со вино од есенската берба и се излевало леанка во чест на божеството, на кој исто така како жртва му се нудело и првото овошје. Обредната символика на жртвените понуди укажува на молбите на учесниците во празнувањето за благонаклонетоста на божеството, кое за возврат ќе овозможи виното да биде благотворно и делотворно. Откако ќе

⁵⁵⁴ Burkert, W. (1985) 237.

⁵⁵⁵ Денот се пресметувал од едно до друго зајдисонце. Burkert, W. (1985) 237.

⁵⁵⁶ Следствено на старогрчките народни верувања, Дионис бил опкружен со многу хипоморфни ликови кои биле производи на старогрчката митологија, на пр. кентаури: луѓе-коњи и сатири, кои првобитно биле претставени како диви и развратни божества на шумите, со тап, извиен нос и со зашилени коњски уши, коњска опашка и нозе. Од IV в.пр.н.е. сатирите, место коњски добиле нови, козји уши, опашка и нозе и преку тие одлики се изедначува со претставата на ѓаволот од христијанската традиција. Софрониевски, В. (1999) 129.

завршеле со демонстрирање на жртвените обредни дејства, свештениците ја започнувале обредната постапка со кршење на другите бочви и мешање на виното со вода. Вечерта завршувала со пробување на мешаното вино, песни и игри во чест на Дионис.

Βῆγοριον ден од празникот *Anthesteria*, наречен *Choes* (бочви со вино), се одржувал на 12-от ден од месецот *Anthesterion*⁵⁵⁷ и го претставувал централниот ден од празникот. На овој ден, пиењето мешано вино се претворал во натпревар. Секој учесник добивал одредена мера на мешано вино во специјални бокали (*Choes*), чиј капацитет бил повеќе од 2 л. и на даден знак со труба⁵⁵⁸ се натпреварувале во брзо пиење. Оној натпреварувач кој прв ќе го испразнил бокалот, бил победник и како награда добивал венец од лисја и мешина со вино.⁵⁵⁹ За време на празнувањето на робовите им било дозволено да пијат мешано вино. Овој исклучок важел и за децата кои претходно биле претставени на семејното здружение на празникот *Apatouria* и кои имале навршено 3 годишна возраст, само што количината на мешано вино била многу мала.⁵⁶⁰ Улогата на жените во празнувањето на празникот е претставена преку процесија до светилиштето Дионис *Lemnaion*, кое единствено било отворено за време на овој празник. Процесијата во која учествувале 14 жени придружувани со сатири, се одвивала во вечерните часови од вториот ден од празникот.⁵⁶¹ По пристигнувањето во светилиштето, додека жените положувале заклетва со која го стекнувале статусот *ἱερσвейία* (*gerairai*), мажите кои учествувале на натпреварот со вино (*Choes*), со факели в раце стоеле околу постаментот на Дионис и Аријадна, давајќи драматичен

⁵⁵⁷ Burkert, W. (1985) 237.

⁵⁵⁸ Природната труба која се користела на почвата на Стара Грција била направена од одреден тип на школки од морски полжави, на чиј врв се правел отвор за дување. Во класичниот период се спомнува како инструмент на земјоделците и обичните луѓе кој им користел како труба за сигнализирање, привлекување на внимание на соседите и др. Овој инструмент подоцна бил наречен *ῥυθιον*, со што се поврзувал со морското божество Тритон, кој секогаш бил претставен со школкина труба во рацете. Дуев, Р. (2009) 73.

⁵⁵⁹ Фласелјер, Р. (2002) 216-217.

⁵⁶⁰ Burkert, W. (1985) 237.

⁵⁶¹ Според Х. В. Парке, откако Старите Грци и Римјаните започнале да го пресметуваат почетокот на денот од зајдисонце до зајдисонце, ритуалот со кој се одбележувал светиот брак, паѓа во третиот ден од празникот. Parke, H. W. (1977) 113.

тон на настанот. Во самиот чин, жените учеснички биле поставени од *кraloi* и ја играле ролјата на *кralица*, т.е. жена на *archon basileus*, преку демонстрирање магиско-обредните дејства со принесување свети жртви на 14-те жртвеници, пиење вино и танцување пред најпримитивниот идол на Дионис: маска со брада или две маски поставени во спротивни насоки, закачени на дрвен столб обвиткан со платно и заврзан со вкрстена лента, налик на страшило, со намера да го подражава телото на божеството, додека рацете и нозете воопшто не биле потенцирани.⁵⁶² Идолот на божеството бил декориран со гранчиња и колачи, додека пред него била поставена маса со жртвени понуди исполнети со храна и две големи стомни (*stamnoi*) со вино. За разлика од недоличното (блудното) танцување на сатирите и менадите, за време на празнувањето на овој празник жените учеснички исполнувале смирен и елегантен танц. При крајот преку спектакуларна ждрепка се избирала една од нив, која подоцна на Буколион, на Агора, преку ритуал за свет брак (*Hieros Gamos*), ќе му биде дадена на Богот Дионис за жена.⁵⁶³

Треџиоџ ден од празникот *Anthesteria* наречен *Chytrai (cad)*, се одржувал на 13-от ден од месецот *Anthesterion* и бил со сосем различен карактер од празнувањата во претходните два дена.⁵⁶⁴ На овој ден се забележува влијанието на култот на мртвите преку излевање мешано вино на гробовите на починатите деца, со намера да го надоместат она што го пропуштиле за време на својот краток живот. Иако празникот се празнувал како семејна веселба, овој ден претставувал ден на сквернавење, валкање. Според старогрчките народни верувања, на овој ден душите на починатите го напуштале подземниот свет и слободно можеле да талкаат и да се придружуваат на прославата на живите. Со намера да се заштитат од душите

⁵⁶² Идолот на богот Дионис е специјално подготвуван за празнување на празникот *Anthesteria*. За секој празник се подготвувал нов идол. Burkert, W. (1985) 240. Како дел од овој празник се маскираните пантомимичари, а како обврзна маска на еден од пантомимичарите била со ликот на Дионис. Поради недостаток на сведоштва за маските, освен неколку мотиви насликани на вазното сликарство, за овој обичај со маски многу малку се знае. Се претпоставува дека маскирањето било самоволно, според дадениот период и освен маскирањето на идолот на Дионис, друго маскирање не било официјално организирано. Burkert, W. (1985) 238.

⁵⁶³ Parke, H. W. (1977) 113.

⁵⁶⁴ Parke, H. W. (1977) 116.

на починатите и да ги држат понастрана од своите домови, луѓето ги бојосувале своите врати со боја од смола, наутро цвакале пасинок и ништо не работеле. На овој ден светилиштата на боговите биле затворени, пристапот до божествата бил прекинат и никој не им се молел, ниту заколнувал. Тој ден градот бил населен со таинствени посетители, за кои првично постоела полемика дали се туѓинци или деструктивни сили, кои подоцна се интерпретирани како души на покојниците.⁵⁶⁵

Според старогрчката народна традиција, на овој ден душите на покојните предци биле канети да присуствуваат на заедничка гозба со живите. Нишката на вознемиреност се пројавува и во натпреварот со пиење вино. Од започнувањето на натпреварот, преку поделбата на идентична количина мешано вино на секој натпреварувач, преку дадениот сигнал за започнување со пиење и сè до крајот на натпреварот, никој од учесниците не смеел да проговори ни збор. Во забраната за комуникација како правило во натпреварот, се наметнува симболиката меѓу "овој" и "оној" свет, каде најголемата мера и димензија на зедницата е поврзана со најголемата можна изолација на партиципиентите. На овој начин во Атина, во таинствената атмосфера за време на ритуалот во која учесниците пијат мешано вино (*Choes*), налик на луѓе осквернати поради убиство, свесни дека им следува казна, исклучување од гробиштата, се интерпретирал етиолошкиот мит во кој е прикажано мајкоубиството на Орест.⁵⁶⁶ Нишката меѓу крвавиот мит и првото пиење на вино се поврзува со атичкото село во Икарија, каде се одгледувала винова лоза. Според старогрчката митолошка приказна, Дионис дошол кај Икариј и го посоветувал да одгледува винова лоза и од неа да

⁵⁶⁵ Burkert, W. (1985) 238.

⁵⁶⁶ Burkert, W. (1985) 238.

Според старогрчката митологија, Орест бил роден пред почетокот на Тројанската војна и бил син на Агамемнон и Клитемнестра. Како мал присуствувал на грозоморното убиство на својот татко од страна на неговата мајка и нејзиниот љубовник Ајгист. И сам ќе падне во рацете на својата мајка доколку не го спасела неговата доилка, Електра. По 8 години, како младо момче пошол во Арг да ја освети смртта на својот татко. Прво го отепал љубовникот на мајка си, а потоа и лично неа. Поради мајкоубиството, почнале да го прогонуваат ериниите, на што Аполон му притекнал на помош и го одбрал на судењето во Атина, а Орест во знак на благодарност му подигнал жртвеник на Аеропаг. Срејовић, Д., Цермановић-Кузмановић, А. (1987) 306-307.

преработува вино. Икариј го послушал, но кога пред своите соселани го изложил своето прво вино и им го понудил да го пробаат, тие од завист поради неговиот успех, го обвиниле дека е отровно и го отепале. Асоцијацијата на црвено вино со крв е распространета во народните преданија уште од најстарите времиња и е најзабележлива во митот за Дионис, богот на виното, кој иако се убил, опстанал меѓу народот во светите причести со жртвено вино.⁵⁶⁷

На овој ден, во голем сад се вареле зрна од разни житни култури заедно со мед. Оваа храна иако намената за покојниците, се конзумирала и од страна на живите. Забранета била единствено за свештениците, согласно со затворањето на сите светилишта при празнувањето на вториот ден од празникот.⁵⁶⁸ Учесниците во име на покојниците, еден дел од подготвената храна ја принесувале како жртва на хтонскиот бог Хермес Психопомп, а потоа сами јаделе од садот. Обредната симболика на ваквиот начин на конзумирање храна ја прикажува намерата на учесниците за повторна извесност и сигурност во претстојниот живот. Вака подготвената храна постара од мелење брашно и печење леб, иако видоизмената, до денес е задржана во погребните обичаи. На крајот од третиот ден, преку чинот на принесување храна и гонење на душите на покојниците со фразата: "*Бегајте Кери (божици на смртта), Антистериите ѝоминаа!*",⁵⁶⁹ се означувал крајот на празникот и магиско-обредните дејства поврзани со истиот. Според старогрчката народна традиција, со ова фраза душите на покојниците го напуштале светот на живите и заминувале во Адот, до нивно повторно враќање за време на повторното прославување на овој празник. Новиот почеток се бележел со натпревари, во кои особено место заземале натпреварите во кои учествувале децата, посебно нишањето на девојчињата

⁵⁶⁷ Burkert, W. (1985) 239.

⁵⁶⁸ Храната во садот е поврзана со митот за потопот: откако водата се повлекла, преживеаните сè што нашле на земјата за јадење собрале во еден сад и го свариле. На тој начин го добиле првиот оброк од земјата по катаклизмата, кој го изеле во чест на новата надеж и за сеќавање на починатите во потопот. Parke, H. W. (1977) 118.

⁵⁶⁹ Фласелјер, Р. (2002) 217.

на нишалки.⁵⁷⁰ Според М. Елијаде укинувањето на времето е можно единствено кога светот се укинува и повторно се создава, со што се изразува надежта за претстојниот нов почеток.⁵⁷¹

Симболичкото толкување на овој празник се надоврзува на митското објаснување кое ги наметнува хетерогените приказни за пристигнувањето на Дионис и смртта на Икариј и Еригона, мајкоубиството во Орест и трагичниот потоп, во чија структура се отсликува заедничката нишка на катастрофа, вина, страдање и покајание. Започнувањето на празнувањето на празникот со кроење на виновата лоза, со првото патување на почетокот од пролетта и со осврт на есенската берба, го придвижува целиот град, од најмалите до најстарите жители и душите на нивните претци, како целосни интерпретатори во улогите кои им се доделени согласно магиско-обредните дејства. Ролјите на "крал" и "кralица" без сомнение се многу древни и влечат потекло од Микенското доба, за што сведочат откриените глинени плочки со линеарно Б писмо на кои е испишан зборот *basileus*, кој во тоа време не се толкувал како крал, туку како главен еснаф на ковачите. Според W. Burkert, празникот *Anthesterion* нема ништо заедничко со Атина и Акропол, повеќе е рурален празник и им припаѓа на селаните и ковачите. Богот на виното е неизоставен лик од овој празник, за што посведочува и името на богот Дионис, забележан исто така на плочките со линеарно Б писмо.⁵⁷²

Последниот празник *Diasia* се славел 10 дена по чествувањето на празникот *Anthesteria*, поточно на 23-от ден во месецот *Anthesterion*. Претставувал најголема прослава во чест на богот Севс, чествуван како хтонски бог и толкуван како огромна змија. Празникот *Diasia* бил многу популарен праник во кој земале учество сите граѓани на Атика.⁵⁷³

Карактеристична нишка на овој празник претставуваат бескрвните жртви (*thymata epikhoria*). Бидејќи во старогрчките народни верувања Севс се сметал за задолжен за оплодување на душата кај човекот и често бил

⁵⁷⁰ Burkert, W. (1985) 240-241.

⁵⁷¹ Елијаде, М. (1976) 8.

⁵⁷² Burkert, W. (1985) 241.

⁵⁷³ Parke, H. W. (1977) 120.

претставуван со рогот на изобилството, на овој ден во негова чест се принесувале жртви во вид на колачиња со животинска форма, како на пр. овца или свиња, но и жртви од зрнеста храна и овошје. Објаснувањето на ваквиот вид жртви лежи во народната традиција, каде следствено на народните верувања од секое семејство се очекувало на овој ден да даде света жртва за најпочитуваниот бог, но само поимотните можеле да си дозволат и да жртвуваат крвна жртва, т.е. добиток овца или свиња, како умилостување на божеството, која потоа ја конзумирале со целото свое семејство. Без разлика дали крвните жртви поседувале спиритуална вредност или не, меѓу народот се толкувале како монетарен губиток, па затоа се замениле со колачиња од тесто во облик на жртвуваното животно, кои за време на обредниот чин биле спалувани.⁵⁷⁴

Обредната симболика во празнувањето на овој празник се огледува преку спалувањето на сите жртви кои тој ден се дарувале на божеството, со намера негово одоброволување и умилостување кон подинецот и кон целата заедница во претстојната година. Овој празничен ден за семејствата поседувал религиозно и свечено значење, ден кој се одбележувал со семејно собирање на заеднички ручек во весел дух.⁵⁷⁵ Празнувањето завршувао со голема прослава на која се дарувале децата, кои според старогрчката народна традиција, биле посебно мили на Севс.

Δεσέμβριος месец од атичкиот годишен календарски циклус или последниот од зимскиот календарски циклус, кој го означувал крајот на зимата и почетокот на пролетта е месецот *Elaphebolion*, кој следствено на јулијанскиот календар, соодветствувал со месеците *февруари/марѝ*. Овој месец е именуван според епитетот на божицата на ловот, Артемида *Elaphebolos* (ловец на елени). Бидејќи секој 6-ти ден во месецот е посветен на Артемида, празникот *Elaphebolia* кој е исто така именуван по неа, се карактеризира со жртвени понуди, колачиња направени во форма на елени, подготвени од тесто, мед и зрна од сусам (*elaphoi*). Слично како на празникот

⁵⁷⁴ Parke, H. W. (1977) 121.

⁵⁷⁵ Parke, H. W. (1977) 122.

Diasia, поради нееднаквата социјална состојба на народот, принесувањето на крвни жртви било заменето со жртви од колачи во форма на животни.⁵⁷⁶

Вториот празник од овој циклус *Градски* или *Големи Дионисии* се сметал за опозит на *Селскиите* или *Мали Дионисии*. По празнувањето на празникот *Lenaion* во кој се одвивале театарски претстави наменети само за локалното население, *Големите Дионисии* на почвата на Стара Грција ја претставуваат втората театарска "сезона",⁵⁷⁷ која поради подобните временски услови за пловидба по Егејското Море била посетена од голем број туѓинци.

Празнувањето на празникот траело 5 дена,⁵⁷⁸ од 9-от до 13-от од месецот *Elaphebolion*,⁵⁷⁹ што соодветствува со втората половина на месецот март според јулијанскиот календар. На првиот ден од празникот, т.е. на 9-от ден, маскирани мажи и момчиња пееле 10 дитирамби (*dithyrambs*) во чест на Дионис; на вториот ден од празникот, т.е. на 10-от ден се изведувале комедии; а од третиот до петтиот ден, поточно од 11-от до 13-от ден се прикажувале драмски трилогии, секоја со по една сатирична драма на крајот.⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ Parke, H. W. (1977) 125.

⁵⁷⁷ Претставите се одвивале во театарот, кој покрај стадионот претставувал најкарактеристична монументална градба во секој малку поголем град. Старогрчките театри биле сместени на отворено, вообичаено на падините на некој рид и се карактеризирале со извонредна акустика благодарение на скалестите, полукружни трибини, *teatron*, поставени околу тркалезна *orquestra* по која се движел хорот околу Дионисиевиот жртвеник, *iproskenion*. На крајот од сцената, зад *proskenionot*, се наоѓала *skena*, која првобитно била шатор во кој се пресоблекувале *coreutai* и артистите. Фласелјер, Р. (2002) 219. Свешетниците, Атињаните и туѓинците со право на повластица, *proedrija*, т.е. право на почесно место, седеле на седиштата од првиот ред од театронот. Свој дел од гледалиштето имале и ефебите и граѓаните, додека за жените бил резервиран најгорниот дел од трибината. Редот во театарот го одржувале театарските редари, *rabdusi* (тепачи). Фласелјер, Р. (2002) 221.

⁵⁷⁸ Фласелјер, Р. (2002) 217. Според H. W. Parke, целодневните театарски изведби во V в.пр.н.е. траеле по 4 дена, за да поради Пелопонеските војни и преземените економски мери се намалат на 3 дена. H. W. Parke, забележува дека во Хеленистичкиот период целодневните театарски изведби за време на празнувањето на овој празник, повторно се вратиле во првобитното траење од 4 дена. Parke, H. W. (1977) 131.

⁵⁷⁹ Simon, E. (1982) 102.

⁵⁸⁰ Во времето на Перикле, Големите Дионисии се празнувале два дена повеќе, т.е. 7 дена, од 8-от до 14 ден од месецот *Elaphebolion*. Откако Перикле во 446/2 г.пр.н.е.го подигнал *одонои*, покриена музичка сала, таму започнал да се одржува *ипроагонои*. Проагон претставува запознавање со сите активни учесници во натпреварите. За време на проагонот поетите, хореутите, глумците, музичарите и членовите на хорот парадирале облечени во богато руво со златни круни на главите, како најава за започнување на одржувањето на натпреварите во тетарските претстави. Програмата на театарските натпревари за време на

Празнувањето на празникот *Големи Дионисии* започнал да се поврзува со драмските изведби околу VI в.пр.н.е., кои првично биле демонстрирани од страна на маж кој пеел и танцувал.⁵⁸¹ Ваквите изведби се потврдени не само на Атика, туку и на Сикион, северен Пелопонез и се претпоставува на сите места каде бил обожуван култот на Дионис.⁵⁸² Во V и IV в.пр.н.е. овие изведби се прошириле и на празниците *Lenaia* и *Селски Дионисии*.⁵⁸³

Прв пат трагедијата била изведена од страна на Теспис во 534 г.пр.н.е. во состав на празнувањето на празникот *Големи Дионисии*, со што ги начнал првите чекори во развојот на драмата на почвата на Стара Грција. Теспис за време на својата драмска изведба во дијалог помеѓу него и хорот, настапил под маски и со различна рува, со што на публиката и оставил впечаток на различни карактери.⁵⁸⁴ Креацијата на актерите од индивидуално ниво, со тек на време довела со појава на 2 или 3 актера за време на една драмска изведба. Околу 509 г.пр.н.е., официјално на драмските изведби за време на празнувањето на празникот *Големи Дионисии*, за прв пат започнало да се применува хорското пеење во дитирамб, ода во чест на Дионис, измислена на

□

празнување на празникот *Големи Дионисии* во времето на Перикле била составен од: првиот ден, т.е. на 8-от ден од месецот *Elaphebolion* се изведувал *iproaĝon*, парада; на вториот ден, т.е. на 9-от ден од месецот се одвивала процесја во која се носел бикот, кој како света жртва се принесувал на божеството и се изведувале 10 дитирамби; на третиот ден, т.е. на 10-от ден од месецот *Elaphebolion* се изведувале 5 комедии; на четвртиот, петтиот и шестиот ден, т.е. на 11, 12 и 13-от ден од месецот *Elaphebolion* се исполнувале 3 тетралогии, секој ден по 3 трагедии и една сатирска драма на крајот; и на последниот, седмиот ден, т.е. на 14-от ден од месецот *Elaphebolion* се одржувал Собир. За време на Пелопонеските војни, 3-от ден во кој се одржувале комедиите бил откажан, а 4-от, 5-от и 6-от ден биле продолжени со по една комедија на крајот од театарските натпревари. Parke, H. W. (1977) 128-129.

⁵⁸¹ Почетоците на драмата ги одбележуваат 2 момента: *Култиот кон богоџ Дионис и митџот*. Во VII и VI в.пр.н.е. на почвата на Стара Грција започнува да се воздигнува култот кон богот Дионис, богот на виното, природата и животот. За развојот на новата религија придонеле и политичките случувања, борбите и бунтовите, одземањето на имоти итн. Народот неспособен да се справи со сите непријатности, барал свој водач и го одбрал овој бог да владее со широките народни маси. Изливот на чувства на бес, смеа и револуционерност се основната срж на ова божество. Околу 600 г.пр.н.е. сцените со бурлески се поставени во сферата на Дионис: дебел танцувач, кој во исфорсирана приредба (пародија), при танцување пие вино и изведува секакви будалаштини и трикови. Burkert, W. (1985) 290.

⁵⁸² Parke, H. W. (1977) 128.

⁵⁸³ За време на празнување на празникот *Lenaia*, првично била импровизирана комедијата. Откако комедијата стекнала литерарен и уметнички облик, од првата половина на V в.пр.н.е. за време на празнување на празникот била продуцирана од страна на државата. Трагедиите се појавуваат 50 години подоцна.

⁵⁸⁴ Parke, H. W. (1977) 128.

Коринт.⁵⁸⁵ Во 486 г.пр.н.е. во драмските изведби за време на празнувањето на празникот Големи Дионисии, покрај трагедиите, започнале да се прикажуваат и комедиите, презентирани од страна на комични хорови и актери.⁵⁸⁶

На почетокот на V в.пр.н.е. празникот Големи Дионисии станал центар на прикажување на серии драмски изведби, кои со себе повлекувале одредени подготовки. Пред одржувањето на празниците *Lenaia* и *Големи Дионисии*, највисоките државни службеници во Атина, архонтот *eponimos* и архонтот *basileus*, биле задолжени за подготовките околу празникот и претставите. Управувањето било во рацете на архонтот *eponimos*, чие име било запишувано во театарските записници т.н. дидаскалии. Тие првично ги одредувале *корезиите* (*choregos*) богатите граѓани, кои државата ги задолжувала да ги снесат трошоците за опремување на хоровите за трагедиите и комедиите. Секој поет, без разлика дали бил Атињанин или туѓинец, доколку сакал да учествува во натпреварот упатувал "молба за доделување на хор" до архонтот, кој потоа иако ги одбирал по сопствен вкус, морал на народот да му даде објаснување за сторениот избор.⁵⁸⁷

Бидејќи хорот пеел и танцувал со придружба на авлос, поетот, кој истовремено бил режисер на своето дело, можел хорот да го вежба сам или пак со помош на учител на хорот, *кородидаскал*. Архонтот го избирал главниот артист, *прошагонисѝ*, кому му биле подредени артистите од втор и

⁵⁸⁵ Според W. Burkert, првиот кој го измислил дитирамбот е Арион од Коринт. Арион составил хор во кој се пееле дитирамби и го увел обичајот да се слави Дионис придружуван со *satyroi* и *tragodoi*. Со оваа иновација ја увел новата популарна форма на славење на ова божество, соодветна за средината на широките народни маси, за која се чинело дека ќе го заземе местото на претерано отмениот култ на Дионис. Зад ова иновација се забележува јасниот и импулсивен тон од пониските народни маси (занаемчиите и селаните), упатен против благородништвото. Околу 530/20 г.пр.н.е. иконографијата на Дионис, придружувана со сатири и менади ја остварува својата непроменлива и стандардна форма, додека дитирамбот и трагедијата постанале дел од повисоката литература. Burkert, W. (1985) 290.

⁵⁸⁶ Почнувајќи од 487/6 г.пр.н.е., за време на празнувањето на празникот *Големи Дионисии* се прикажувале 5 комедии, со 5 поети кои се натпреварувале секој со по една претстава. За време на Пелопонеската војна, бројот на претстави бил ограничен на 3 и бил откажан денот кој бил определен за одржување на комедија. Комедиите се изведувале по претставите кои се одржувале тие 3 дена и следеле по секоја тетралогија, составена од 3 трагедии (наречени трилогија) и 1 сатирична драма. Parke, H. W. (1977) 128-129.

⁵⁸⁷ Parke, H. W. (1977) 132.

трет ред, *деветерагонистите* и *триагонистите*. Ниедна улога никогаш не била играна од страна на жената; во сите женски улоги исполнувани во трагедиите и комедиите на почвата на Стара Грција, настапувале маскирани мажи-артисти. Во задолженијата на архонтот спаѓало и правење список со имиња на корези и протагонисти, кои на народниот собир по пат на ждрепка им се одредувал редот, по кој секој од нив си избирал поет. За поетите да имаат еднакви изгледи за успех, подоцна, секој протагонист морал по ред да исполнува по една трагедија од секој поет. На крајот од подготовките, во *одеони*⁵⁸⁸ следел *проагон*, јавно претставување на поетите и артистите,⁵⁸⁹ каде на издигната сцена авторот го кажувал своето име и имињата на артистите, како и насловите и содржините на делата.⁵⁹⁰

Празничниот ден на *Големите Дионисии* започнувал со изгревањето на Сонцето, при што во текот на денот се изведувале четири до пет театарски претстави со пеење и танцување, кои завршувале со заоѓањето на Сонцето. Трагичките изведби започнувале на изгрејсонце, а комедиите биле изведувани навечер. Во деновите определени за изведување на трагедии настапувал само еден од тројцата автори избрани од архонтот, кој се претставувал со *теширалогија*, составена од три трагедии, т.е. *трилогија* и една сатирична претстава на крајот. За времетраењето на празникот, влезот во театарот без исклучок бил дозволен за целото население. Бидејќи празничниот ден траел од утро до мрак, посетителите носеле храна со себе. Покрај храната која ја носеле со себе, дарежливите корези делеле колачи и

⁵⁸⁸ *Одеон* претставува покриено здание на крајот од театарот кое првично било наменето за музички приредби. Фласелјер, Р. (2002) 220.

⁵⁸⁹ Следствено на предавањата на проф. д-р В. Томовска, бројот на учесниците во драмските претстави бил многу голем. За изведба на дитирамбите биле вклучени 500 хореути, со најмалку 10 свирачи на авлос. Во комедиите учествувале 5 актери и 24 хореути, придружувани со свирачи на авлос, а некогаш и китарист. Во секоја трагедија учествувале тројца актери, 15 членови на хорот и веројатно најмалку двајца музичари. Свкупно, за непречена изведба на театарските претстави за време на празнување на празникот *Големите Дионисии*, биле потребни околу 700-800 хореути, 30-50 актери, 20-40 свирачи, кои заедно со немите ликови, хорезите, подучувачите на хорот и помошниците броеле не помалку од 1 000 активни учесници.

⁵⁹⁰ Фласелјер, Р. (2002) 218-220.

вино на присутните, со што придонесувале за повесела атмосфера во текот на целиот ден.⁵⁹¹

Празничните драмски изведби започнувале со чинот на обредно прочистување. Со самиот чин претседавал свештеникот на Дионис, кој од посебно седиште од средината на првиот ред од театронот, лоцирано спроти жртвеникот на Богот, принесувал жртва со крв од жртвувано прасе.⁵⁹² Определените службеници (*peristairchoi*) ги носеле прасињата околу театарот, им ги пресекувале гркланите и со нивната крв ги попрскувале седиштата во театарот. Потоа на прасињата им ги пресекувале гениталиите и ги фрлале на страна.⁵⁹³ По принесената жртва, по пат на ждрепка се одредувал редоследот на делата на пријавените натпреварувачи. Гласникот со труба го најавувал почетокот на секоја претстава, а публиката со ракоплескање, свиркање или тропане со нозете ги изразуvala своите чувства за претставата. Натпреварот завршувал со доделување на награди од страна на судии кои претходно биле избрани со ждрепка. Во комедиите и трагедиите се доделувале по три награди, т. е. лаворови венци: на поетот, на корегот и на протагонистот, додека победниците во дитирамб добивале по еден триножник. Постоеле и парични награди на авторите и протагонистите во зависност од постигнатиот успех. Два дена по завршувањето на празникот, народот се збирал во театарот со цел да го преиспита работењето на архонтот и во согласност со истото, да го пофали или прекори.⁵⁹⁴

И покрај натпреварувањето во театарските претстави, овој празник имал верско обележје со присутни елементи на магиско-обредни дејства како неизоставен дел од празнувањето. Празникот започнувал неколку дена порано со процесија во која се носела светата дрвена статуа на божеството, поставена на дрвен столб (*stylos*), на кој била прицврстена теракотна маска на брадест лик на Дионис. Во процесијата учествувале млади момчиња (*epheboi*),

⁵⁹¹ Parke, H. W. (1977) 131.

⁵⁹² Фласелјер, Р. (2002) 218-220.

⁵⁹³ Слична илустрација на жртвопринесување на прасе е забележана при собирањето на плоштадите. Burkert, W. (1979) 80-82.

⁵⁹⁴ Фласелјер, Р. (2002) 222-223.

кои ја носеле статуата од светилиштето во градот, до помалиот храм лоциран на гробиштата на гимназиумот на Академијата. Статуата на божеството престојувала во помалиот храм неколку дена и меѓу народот се толкувала како предмет на жртва. Потоа, според Н. W. Parke, најверојатно вечерта на 8-от или 9-от ден од месецот со соодветна придружба статуата на божеството се враќала назад во светилиштето во градот, од каде претходно била изнесена. Обредната симболика на носењето на светиот лик, имплицира на симболичко подражавање на доаѓањето на Дионис во градот.⁵⁹⁵

Според Н. W. Parke, клучните обредни дејства најверојатно се одвивале на 10-от ден од месецот, кој во суштина се состоел од главна процесија и принесување крвна жртва, поточно бик како традиционално животно, кое се жртвувало на гробиштата во градот. Во главната процесијата учествувале различни класи на жители, кои биле претставувани во соодветни групи и функции. За централен настан во процесијата се сметало носењето на светиот фалус направен од дрво и поставен на голем послужавник (*skapbia*), носен од страна на девојки облечени во виолетови фустани (*Skaphephoroi*). Зад нив во процесијата се движела девица (*kanephoros*) која носела кошница направена од злато и наполнета со жртвена понуда од првото овошје (*kaneon*). По неа следеле носачи на кожни посатки, мешини наполенти со вино (*Askophoroi*), кои исто како и првото овошје претставувале света жртвена понуда за божеството. Како дел од процесијата биле и учесниците кои на своите рамена носеле леб во форма на фалус (*obeliai*).⁵⁹⁶

Маршутата на процесијата не е позната, но според Н. W. Parke се претпоставува дека таа поминувала покрај разни свети дрвја, до кои застанувале и танцувале во чест на божеството. Кулминацијата на празнувањето се случувала со пристигнувањето на процесијата до жртвеникот кој се наоѓал во близина на театарот на Дионис, каде се колеле жртвите. Денот завршувал со прослава на која се пиело и се јадело месото од закланите жртви, во случајов бик. Нокта, учесниците пееле и танцувале по

⁵⁹⁵ Parke, H. W. (1977) 126-127.

⁵⁹⁶ Parke, H. W. (1977) 127.

улиците на градот, придружувани со звуците на авлос и харфа.⁵⁹⁷ Главната процесија која се изведувала во текот на денот, како и поворката (*Komos*)⁵⁹⁸ за време на вечерната прослава, го претставувале јадрото на празнувањето на празникот *Големи Дионисии*, со што се одвојувал од другите празници кои се празнувале на почвата на Атика.

Изведбите на дитирамби, трагедии, сатирски драми и комедии меѓу атичкото население се сметале за религиозен чин. Затоа, се одржувале за време на празниците посветени на богот Дионис, во неговите светлишта. Старогрчките драми и комедии кои се изведувале на натпреварите на *Големиите Дионисии*, од формален аспект, биле слични на денешните опери и оперети.

6. Зимски празничен циклус во македонскиот народен календар

Табела бр. 17

Зимски празничен циклус во македонскиот народен календар		
јулијански календар	народен празник	народни верувања
декември/јануари	Варвара , 4/17.XII	-култ на плодноста, Сонцето и мртвите; зимска краткодневица, “заварување” на денот и ноќта;
	Св. Сава/Св. Никола , 5-6//18-19.XII	-култ кон светците и плодноста; почеток на вистинска зима; куќни слави и имендени;
	Св. Игњат , 20.XII/2.I	-култ на плодноста, Сонцето и мртвите, започнува зголемување на денот;
	Коледе-Бадник , 24.XII/6.I	-култ на плодноста, Сонцето, вегетацијата, добитокот и мртвите; епифанија: небото се отвора Господ да слезе;

⁵⁹⁷ Parke, H. W. (1977) 127-128.

⁵⁹⁸ Во поворката (*komos*), учествувале учесници маскирани како птици, коњи, жаби, оси и др. кои оделе низ градот, славеле и пееле потсмевни песни со недоволна содржина. Името на ова поворка (*komos*), се поврзува со името на комедијата. Комедија е песна пеена во поворка од една дружина. Комедијата потекнува од Стара Грција, поточно од Атика. Настанала од *фаличкиите йесни* (песни пеени во поворка со кои се фалело и се славело името на богот Дионис). Маскираните учесници во поворката (*komos*), како обврзен дел од костумот имале голем фалус од предната страна и големи потполнки од задната страна кај задникот. При движењето во поворката се подбивале и ги исмејувале сите оние кои го гледале нивното минување. Сите учесници во поворката додека се движеле-пееле. Повремено движењето на поворката било прекинувано со весела изведба од страна на еден или двајца учесници во облик на драма. Burkert, W. (1985) 290-291.

	<i>Божик, 25.XII/7.I</i> <i>Некрстени денови, 25.XII/7.I-5/18.I</i> <i>Сукова/Василица 1/14.I</i>	-култ на плодноста, добитокот и мртвите. Дедо Божиќ се замислува во улога на “полазеник”; -култ кон митски суштества, демони и разни дијанија, период на слободно движење на душите на покојниците на овој свет; -култ на плодноста, Стара Нова година.
јануари/февруари	<i>Водокрст/Крстовден, 5/18.I</i> <i>Водици/Војордан, 6/19.I</i> <i>Св. Јован, 7/20.I</i> <i>Аџанасовден, 18/31. I</i> <i>Св. Трифун, 1/14.II</i>	-култ на водата, епифанија: спроти Водици небото се отвора Господ да слезе и да ги исполни желбите на народот; -осветување на водите, завршетокот на периодот на некрстени денови и воспоставување превласт на позитивните над негативните натприродни сили; -култ кон светецот и плодноста, куќни слави и имендени; -култ кон светецот и болестите, испраќање на зимата и зголемување на денот; -култ кон светецот и виновата лоза, обредно закројување на лозите, периодот на крајот на зимата
февруари/март	<i>Араламџие/Чуминден 7/20.I</i> <i>Зимна/Прочкена Задушница, 1 недела пред Прочка</i> <i>Прочка, (од 14. II. до 20.III)</i> <i>Велигденски џосџ/Чисџ џонеделник</i> <i>Тодорица/Тодоровден (џрва седмица од велгденскиот џосџ)</i>	- култ кон светецот и болеста, завршување на зимскиот период, чумата се замислува како антропоморфна појава на која и се принесуваат бескрвни жртви (пченица, погача) на култните места и култните камења; -култ кон мртвите, се посетуваат семејните гробови и се раздава храна со цел да се одброволат душите на покојниците; -култ кон плодноста и мртвите, обредно простување, се слави 7 недели пред Велигден; - култ на плодноста, магиско-обредно чистење на старото време и знаковен почеток на нов период. Периодот на строго утврдено обредно однесување и пост започнува од Прочка и трае 7 недели/48 дена до Велигден; -позната е како <i>Тодорова недела</i> наменета за воздржување од работа, култ кон добитокот.

Покрај мноштвото обредни дејства при празнувањето на празниците во зимскиот календарски циклус во старогрчката народна традиција, изобилство на обредни дејства при празнувањето на празниците се забележува и во македонската народна традиција. Месеците со кои се одбележува зимскиот обреден циклус: декември/јануари, јануари/февруари и февруари/март, бележат голем број на магиско-обредни дејства од доменот на разни култови, пред сè од култот на Сонцето, водата, домашните животни, потоа култот кон мртвите, како и култовите кон некои светци чии празници преку куќни слави и имендени се празнуваат во овој период од годината.

Празнувањето на празниците во зимскиот календарски циклус во македонската народна традиција е познат како *зимски, божиќен или новогодишен обреден комплекс*.⁵⁹⁹ Бидејќи овој обреден комплекс временски започнува со периодот околу зимскиот солстициум, евидентно е присуството на голем број на магиско-обредни дејства кои го следат природниот феномен на најкусиот ден во годината и започнувањето на зголемувањето на денот за сметка на ноќта, во текот на целиот зимски календарски циклус.

Славењето на дочекот на *Новата година* бележи континуитет од Антиката до денес, започнувајќи од древните цивилизации до денешните современи држави.⁶⁰⁰ Кај Старите Словени, Новата година се чествувала на денот на зимскиот солстициум кој се сметал за ден на раѓањето на Соцето. Во согласност со овие толкувањата, овој ден го славеле како ден на раѓањето на малиот Бог на Сонцето, Божиќ. Самиот назив на Божиќ упатува на мало и младо, штотукуродено божество.⁶⁰¹ Бидејќи Сонцето во старословенската религија се сметало за главно божество, овој празник кај Старите Словени

⁵⁹⁹ Малинов, З. (2008) 71.

⁶⁰⁰ Така на пр. во Вавилон, Новата година се чествувала на денот на пролетниот еквиноциум, т.е. на 21-ви март, така што и денес, народот кој живее на територијата на тогашниот Вавилон, денешен Иран и Авганистан, сè уште го чествуваат овој датум како почеток на Новата година. Во Египет, Новата година започнувала со појавувањето на ѕвездата Сириус на источниот дел од небесниот хоризонт на датумот 20-ти јули. За Египќаните, овој празник бил еден од најрелигиозните празници чие чествување завршувало со спектакуларно пуштање на запален брод низ Нил, каде преку симболично спалување на сите зла, се означувало заминувањето на старата и дочекувањето на Новата година.⁶⁰⁰ Francisty, J. (1982), 81-82.

⁶⁰¹ Костиќ, П. (1972) 6.

изобилувал со мноштво обредни дејства. Користејќи се со основното правило дека на Богот треба да му се жртвува дел од она, што се очекува од него за возврат во поголема мера, како жртва му се принесувале житни плодови, пченица, пченка и др., а доколку од него изискувале обилен род на грозје, му се принесувало чаша вино.⁶⁰² Во древен Рим, Новата година се празнувала за време на пролетниот еквиноциум, сè до реформите на календарот во 45 г. од страна на Јулиј Кајсар, со кои Новата година започнувала на 1-ви јануари. Обичајот на новогодишното славење води потекло од Рим. Имено, Римјаните верувале дека случувањата и доживувањата на првиот ден во Новата година ќе влијаат на судбината на останатите 365 дена, па затоа на 1-ви јануари приредувале големи гозби и свечености. Во подоцнежниот период од владеењето на Римското царство, новогодишните веселби започнувале еден ден порано, т.е. во последниот ден од старата година, кога народот во празнично расположение, слично како денес, излегувал на улиците со намера да ја дочека Новата година.⁶⁰³

Со прогласувањето на христијанството за официјална религија, за камен темелник на пресметувањето на времето се смета датумот на Христовото раѓање и според овој датум се извршила поделбата на стара и нова ера, т.е. времето пред и по раѓањето на Христос. Бидејќи првично христијанскиот поглед на човечкиот живот не придавал многу значење на телесното раѓање на човекот, туку на неговото духовно раѓање демонстрирано преку крштевање, во првите три века од опстојувањето на христијанството не се празнувало раѓањето на Христос.⁶⁰⁴ За прв пат празнувањето на раѓањето на Исус Христос, во однос на хронолошкиот почеток кој со себе ги повлекува празнувањето на *Божик* и божикните обичаи, се посочува празникот *Боѓојавление* кој се празнувал на 6-ти јануари (или 19-ти по новиот календар), кој одреден период се сметал за најстар зимски христијански празничен ден, на кој се славело раѓањето и

⁶⁰² Аџаџков, Е. (1936) 214.

⁶⁰³ Francisty, J. (1982), 83-84.

⁶⁰⁴ Китевски, М. (1998) 29.

крштевањето на Христос.⁶⁰⁵ Со тек на време, кога човечкиот живот почнал повеќе да се цени, покрај празнувањето на духовното раѓање, се јавила потребата за празнување на денот на телесното раѓање и на телесната смрт, поточно, раѓање за вечен духовен живот. Следствено на овие сфаќања, во христијанството се јавила потребата за одредување на денот на Христовото раѓање, кој ќе се празнува одделно од денот на неговото крштевање.⁶⁰⁶ Во почетокот на IV в. вниманието започнало да се насочува кон ново одредување на денот на Богочовечкото раѓање, со што се воведува еден посебен празник, кој меѓу народот започнал да се празнува покрај празникот *Боѓојавление*.⁶⁰⁷ За прв пат славењето на *Божик* на 25-ти декември е забележано во календарскиот натпис од 354 година, кој бил додаден во листата на римските конзули кои биле против, поради некореспондирањето на овој датум во I в.пр.хр. Имено, за време на заседавањето на овој конзулат, прогласиле дека Исус Христос бил роден осум дена пред јануарските календи, во петок на 15-от ден од месецот, што било сосем погрешно, доколку како ден за раѓањето на Христос се посочува зимскиот солстициум, кој според астрономските пресметки одговара на 25-ти декември, денот кога Сонцето започнува да се зголемува.⁶⁰⁸ Црквата го прифатила 25-ти декември како нов христијански празник на кој ќе се празнува раѓањето на Христос. Најстариот книжевен споменик кој говори за *Божик* како сосем нов христијански празник е беседата на Јован Златоуст, одржана во втората половина на IV в. во Антиохија. Во беседата, Јован Златоуст ја објаснува причината на црквата за изборот на овој ден за славење на Христовото раѓање, во која посочува дека црковните отци при својата пресметка ги зеле во предвид двете големи евангелиски случувања: јавувањето на ангелот Захариј и Благовештението на Богородица.⁶⁰⁹

⁶⁰⁵ Ањачков, Е. (1936) 214.

⁶⁰⁶ Китевски, М. (1998) 29.

⁶⁰⁷ Ањачков, Е. (1936) 214.

⁶⁰⁸ Blacburn, B., Holford-Strevens, L. (1997) 774.

⁶⁰⁹ Ањачков, Е. (1936) 214-215.

Исто како и во прославувањето на другите народи, најбогатите обредни комплекси во македонската народна традиција се исползуваат при славењето на новогодишните празници. Верувањата и обредите поврзани со доаѓањето на Новата година преточени во новогодишни елементи, во македонскиот народен религиски календар се сконцентрирани околу празниците *Варвара* и *Божик*, кои од астрономски аспект временски се поистоветуваат со периодот околу зимскиот солстициум, додека од митолошкиот аспект на поимање на светот го претставуваат моментот на умирање на старото Сонце и раѓање на новото, кое следствено на македонските митолошки преданија, се случува речиси истовремено.

Народните верувања на почвата на Македонија го посочуваат празникот *Варвара*, меѓу народот празнуван на 17-ти декември, како ден на пресврт, кој настапува по период на постојаното зголемување на ноќта за сметка на денот и започнувањето на растењето на денот за сметка на ноќта. Обредната пракса која се демонстрира за време на празнувањето на празникот *Варвара* е сконцентрирана во обичајот на подготвување на обредно јадење од разни зрнести плодови: жито, пченица, пченица, `рж, овес, јачмен, но и грав и леќа. Откако јадењето ќе биде приготвено, првично се раздава на соседите, а потоа на домашните, додека остатокот се дава на живината и на домашните животни. Обредната символика во подготвувањето на ова обредно јадење наречено уште како *џансџермија* го отчитува основното тежнење на партиципиентите кон обезбедување на здравје и плодородие за себе и добитокот во претстојната година.⁶¹⁰ Со тек на време обредното јадење претрпело промена од аспект на редуцирање на употребата на видот на зрна, при што денешниот избор на зрна при подготвување на ова обредно јадење се сведува на еден до два вида на зрнеста храна, најчесто житарици, понекогаш заблажени со шеќер или мед. Освен во редуцирањето на изборот на зрнеста храна, се забележува и промена во изборот на партиципиентите и во начинот на демонстрирање на самиот обред, кој денес,

⁶¹⁰ Малинов, З. (2008) 71-72.

се применува исклучително во кругот на семејството, без да се раздава на соседите.⁶¹¹

Митската претстава за раѓање на новото Сонце и почетокот на сончевата Нова година го следи сиот Божиќно-новогодишен обреден комплекс, кој својата кулминаѿија ја достигнува на *Бадник*, вечерта спроти *Божик*, кога се празнува најголемиот христијански празник, *раѓањето на Исус Христос*. Во циклусот на Божиќно-новогодишниот обреден комплекс, значајно место зазема празнувањето на празникот *Бадник* и магиско-обредното дејство на спалување на оган. Потеклото на празникот *Бадник* се насетува меѓу најстарите манифестации на човечката религиска пракса, која се темели на анимистичкото поимање на светот, во кое се вбројува почитта кон шумите, дрјвата и одредените растенија. Почитта кон шумите и дрвјата настанал како резултат на огромното пространство на шуми и зеленила кои кај древните народи предизвикувале огромен страв, а воедно и нивно почитување кое допринело за појавата на култот кон шумите.⁶¹²

Во празнувањето на *Баднаѿа вечер* се забележува култот на огинот, каде магиско-обредните дејства се демонстрирани со палење на оган од бадниково дрво и бдеењето цела ноќ од страна на учесниците, следствено на народните верувања дека злите сили можат да му наштетат на светото дрво. Според М. Босиќ, името на овој празник произлегува од самиот обичај на палење на бадниково дрво.⁶¹³ Во некои краишта на Македонија дрвото кое се гори е пенушка од даб или смрека. Според народните верувања, дабовото дрво се сметало за свето дрво, на кое му се припишувало волшебна моќ со која ја штител куќата од оган и гром. Обичајот на сечење на бадниковото дрво претствува рудимент од традиционалното почитување на дрвјата во кои се наоѓа духот на вегетацијата, кој според древните народни верувања треба да влијае на севкупната плодност.⁶¹⁴

⁶¹¹ Малинов, З. (2008) 73.

⁶¹² Босиќ, М. (1989), 79.

⁶¹³ Босиќ, М. (1989), 79.

⁶¹⁴ Костиќ, П. (1972) 11.

Три модалитета го карактеризираат пранувањето на празникот *Бадник*: коледе, палење оган и бадниково лепче. Палењето на оган од бадниково дрво на почвата на Македонија се исползува како колективен обичај. Обредната симболика на палењето на оган ги отчитува народните верувања, според кои огнот му дава сила на новото Сонце за време на зимскиот солстициум и го означува почетокот на Новата аграрна година. На богатата трпеза за *Баднаџа вечер* се принесува исклучиво посна храна: посна сарма, посно гравче, риба, зелник, овојше и др., чија симболичност упатува на принципот на имитативната магија која ќе обезбеди богат род на аграрните култури. Карактеристичната нишка при празнувањето на *Баднаџа вечер* е месењето на лепче, кравајче, пита или погача во која се вметнува сребрена паричка, кое за време на вечерата домаќинот го крши и го дели на сите членови од семејството, притоа оставајќи парче за Бог и за куќата. Паричката симболизира среќа во претстојната година за оној кој ќе ја најде. Според македонскиот народен обичај, по *Баднаџа вечера* храната од трпезата не се крева и се остава да стои цела вечер, при што според народните верувања, *ноќџа ќе дојде дедо Боже и ќе вечера*.⁶¹⁵ Обредните постапки од *Бадник* до *Божик* претставуваат добар пример на обреден чин во кој се јавува компресирање на времето, каде преку изобилството на обредни дејства е прикажана потребата на митската слика за одново воспоставување на нов период, нов циклус, односно започнување на нов почеток и пресоздавање на нешто ново.⁶¹⁶

Следниот ден, на 7-ми јануари се празнува најголемиот христијански празник *Божик*, на кој се празнува Христовото раѓање. Овој празник се празнува три дена, од 7-ми до 9-ти јануари и не се манифестира со посебни обредни дејства. Карактеристично за овој ден е одењето в црква и омрсувањето на богатата трпеза за време на божиќниот семеен ручек. Од аграрен аспект, *Божик* љо означува крајот на стариот годишен период во кој се практикувале обичаите чија цел била обезбедување на род на посевите,

⁶¹⁵ Епифанија: *небојџо се ошвора Госјод да слезе*; Китевски, М. (1998) 29-30.

⁶¹⁶ Малинов, З. (2008) 250.

напредок во домот, како и среќа и успех во новиот годишен период, т.е. во претстојната година, кој понатаму се проткајува низ сиот Божиќно-новогодишен обреден циклус.

Освен култот на Сонцето и култот на огнот, Божиќно-новогодишниот обреден циклус се поврзува и со кулотот на водата и мртвите. Култот на водата најмногу доаѓа до израз при празнувањето на празникот **Водиѝи** на 19-ти јануари, кога по истекот на 12-те некрстени денови во кои владеат натприродните демонски суштества, се врши чинот на осветување на водите. Без разлика дали во обредните дејства е нагласена христијанската компонента на пуштање на крстот во вода или пак е нагласена проархаичната варијанта на китење на изворот и принесување на жртва, симболизмот на самиот култ ја отчитува пурификациската, т.е. очистителната моќ на еден од основните елементи, во случајов водата. Според митските поимања на светот, по завршувањето на некрстените денови, на празникот *Водиѝи*, започнува обновувањето на природата.⁶¹⁷

Култот на мртвите се забележува при подговувањето на храна од разни зрнести култури, *ѝансѝермија*. Според македонските народни верувања, мртвите се враќаат во близина на своите семејства околу Нова година, период кога сите препреки се срушени, моментот кога светот се поништува и повторно се создава, кога се стопуваат *овој* и *оној* свет и ништо не ги спречува починатите да ги посетат своите потомци. Теориите за обновување на времето се забележуваат во обредните практики при посетата на гробовите на починатите од страна на семејствата за време на празникот *Божиќ*. Тенденцијата на живите да ги придобијат духовите на предците преку одредени магиско-обредни дејства, довело до создавање на култот кон предците кој особено се развил во аграрните средини, во кои според народните верувања, мртвите се тесно поврзани со земјата, а со тоа и со плодноста.⁶¹⁸

⁶¹⁷ Малинов, З. (2008) 251.

⁶¹⁸ Малинов, З. (2008) 252-253.

Денес, македонскиот народ со големо внимание ги прославува Божиќно-новогодишните празници. Несомнено е дека обичаите кои се пракикуваат денес се рудименти од минатото. Иако одреден број од нив со тек на време се исчезнати, а другите се изменети следствено на модерните размислувања, сепак за нив дознаваме благодарение на бројните записи во македонските фолклорни материјали, реализирани од страна на Марко Цепенков, Кузман Шапкарев, браќата Миладиновци и др.

в. Паралелно толкување на зимскиот празничен циклус во старогрчката и македонската народна традиција

Во однос на паралелните толкувања не постои различност при пресметувањето на зимскиот календарски циклус меѓу старогрчката и македонската народна традиција. Од астрономски аспект, зимата започнува на зимскиот солстициум на 21-ви декември и трае до пролетниот еквиноциум на 21-ви март. Разликите при празнувањето меѓу обете традиции се забележуваат на самиот почеток на зимскиот празничен циклус и се протегаат сè до крајот на истиот. Во македонската народна традиција во зимскиот период фокусот на празнување е насочен кон Божиќно-новогодишниот обреден циклус кој изобилува со празници во кој се слави повторното раѓање на Сонцето. Исползувањето на магиско-обредните дејства за време на Божиќно-новогодишните обичаи го симболизира тежнеењето на учесниците за обезбедување на род на посевите, напредок во домот, како и среќа и успех во годината која следи, мотив кој понатаму се проткајува низ сиот Божиќно-новогодишен обреден циклус. Во однос на симболичкото толкување на обредните дејства, во голема мера се забележува соодветствување во обредната симболика во обете традиции, каде преку демонстрирање на истите во целост се настојува да се влијае во успешноста на севкупниот аграрен процес во претстојната година.

Дел од елементите од обредните дејства демонстрирани на празниците за време на зимскиот обреден комплекс во старогрчката народна традиција, во голема мера покажуваат на одредена сличност со обредните дејства демонстрирани во пролетниот обреден циклус од македонските народни

празници. Во однос на паралелно толкување се издвојува празникот *Gamelia* на 26-от ден од месецот *Gamelion*, празнуван како *Hieros Gamos*, светиот брак меѓу Хера и Севс, датум, кој во старогрчката народна традиција бил одбележан како ден омилен за венчавки. Во одржувањето на овој празник се издвојува мотивот на празнување, кој соодветствува со мотивот во празнување на македонскиот народен религиски празник *Младенци*, кој секоја година се одржува на 22-ри март, на денот на пролетта или гледано од астрономски аспект, денот на пролетниот еквиноциум. Празникот *Младенци* во македонскиот народен религиски календар припаѓа на ранопролетниот обреден циклус, поточно во периодот на премин од зима кон пролет,⁶¹⁹ со што од хронолошки аспект воопшто не соодветствува со старогрчкиот празник *Gamelia* кој се чествувал во зимскиот празничен циклус. Во македонската народна традиција, овој празник се празнува како ден на младоста, љубовта и убавината. Бидејќи овој ден се совпаѓа со денот на пролетниот еквиноциум, период кој се карактеризира со зголемување на денот на сметка на ноќта, доаѓање на потопли денови благодарените на потоплите сончеви зраци, пристигнувањето на преселните птици, враќање на вегетацијата и др., за многумина го претставува вистинскиот почеток на пролетта, која во свеста на човекот ги предизвикува мислите дека е поминат критичниот период и дека доаѓаат поубави денови. Бидејќи празникот *Младенци* целосно е посветен на младите, со него се поврзани многу желби за среќен брак и убава иднина. На македонската почва како посовремен обичај од понов датум, е обичајот одење на гости за време на празникот *Младенци* кај младите кои стапиле во брак меѓу две празнувања на овој празник и носењето подароци.⁶²⁰

Во овој период од годината, најмногу до израз доаѓа култот на плодноста. Јавното уведување во кругот на заедницата, како и уведувањето во женската обредност, ги претставуваат обредно-медијаторските функции на младите невести при обредните дејства, демонстрирани за време на празнување на празникот *Младенци*, кои се јавуваат во улогата на

⁶¹⁹ Малинов, З. (208) 147.

⁶²⁰ Китевски, М. (1998) 78-91.

поттикнувачи на природата, а со тоа и на плодноста. И во обете традиции овој празник се сметал како предвесник на пролетта, која симболички го претставува новиот почеток. Обредната симболика на празнувањето на овие празници во старогрчката и македонската народна традиција, следствено на периодот на празнување, го потенцира чувството на будење на животот поистоветено со доаѓањето на пролетта, период во кој се буди сиот животински и растителен свет.

Одредена сличност и изедначување во дел од обредните дејства во празниците кои се празнуваат во старогрчката народна традиција за време на зимскиот обреден комплекс, се забележува и во вториот месец од зимскиот календарски циклус *Anthesterion*, во кој се одржувал празникот *Anthesteria* и македонскиот народен празник *Дуовден*. Покрај мноштвото симболички толкувања сврзани за празникот *Anthesterion*, празнуван како празник на цвеќето и виното, заедничката нишка која го поврзува овој празник со празникот *Дуовден* е култот кон мртвите. Од хронолошки аспект на сезонските календарски циклуси, се забележува различност во времето на празнување на овие два празника: зимскиот празничен циклус во старогрчката народна традиција, наспроти пролетниот во македонската народна традиција. Од обреден аспект се забележува одредена сличност, која во одредени елементи доведува и до соодветсување во голема мера, како во мотивите, во самата демонстрација на магиско-обредните дејства и подготвувањето на зрнеста храна наменета за душите на покојниците, така и во носителите на дејства кои ја играат главната рола во обредниот чин.

Во македонскиот народен религиски календар, деновите посветени на сите покојни предци циклично се повторуваат во текот на годината, преку чие повторување се настојува да се осигура нивното опстојување и вечно помнење. Тие денови се познати како *задушница* или *мртви дни*. Поставени се циклично, започнуваат со *Митровденски*, *Сиројосни* и *Дуовденски задушници*, каде најголемо значење има *Дуовденската задушница*. Овие празници, иако определени како годишни помени на покојниците, не ги

исклучуваат *пресниџе мрџовци*, кои сè уште не ја преминале годишнината од својата смрт.⁶²¹

Македонскиот народен религиски празник *Дуовден/Свети Дух* и *Свети Тројца* на македонската почва се празнува во периодот на премин од пролет кон лето, на 50-от ден по *Велигден*. Иако е со променлив датум, од 23-ти мај до 26-ти јуни, секогаш се празнува на денот недела, а празнувањето продолжува и во понеделник и вторник. Саботата пред овој празник меѓу народот е позната како *Дуовденска задушница*, период кога се посетуваат семејните гробишта и се раздава за душа на покојните. Карактеристична нишка за време на празнувањето на овој ден е оставањето на бардачиња полни во вода, што следствено на овој обичај на некои подрачја во Македонија, овој ден може да се сретне под името *бардена задушница*.⁶²² Во недела, т.е. на *Дуовден* се посетуваат црковните храмови и се оддава почит на душите на починатите. Во понеделникот, кај народот познат како *Свети Тројца*, во повеќето рурални средини во Македонија се одржуваат селски слави, кои понекогаш продолжуваат и во вторник.⁶²³ Задолжителен елемент заеднички на целата етнографска карта на Македонија, е чистењето на гробовите со ореови гранчиња и лисја, кои играат голема улога во култот на мртвите. Народните верувања за употребата на ореови гранчиња, потекнува од претхристијанските времиња, кога се сметало дека ореот поседувал привлечна сила за душите на покојниците. Според истражувањата на М. Китески, во повеќето рурални средини во Македонија постои верување дека на *Дуовден* мртвите разговараат, па затоа ако некој сакаа да ги чуе, треба да го стави увото на некој гроб и ќе им го чуе шепотот, налик на брмчење на пчелите.⁶²⁴ Празникот *Дуовден*, во македонската народна традиција се празнува како голем празник и според народните верувања се позврзува со душите на покојниците за кои се верувало дека *кога ќе се рече Ристос воскресне на Велигден, се оџворале џорџиџе на рајот и џеколоџ и дуџиџе*

⁶²¹ Ристески, С. Љ. (1999) 174-181.

⁶²² Малинов, З. (2008) 198.

⁶²³ Малинов, З. (2008) 198-199.

⁶²⁴ Китески, М. (1998) 140.

рисјански лејнувале по небото и најпојќе застапувале на црковните на дрвјата⁶²⁵ сè до Доувден, кога го напуштале светот на живите и заминувале во светот на мртвите.

Митровденските, Сирјосните и Дуовденските задушници се поставени во најзначајните преодни периоди од годишниот календар, зима/лето и обратно, во кои премини настанува нарушување на структурата на единството и каде просторот на живите е исполнет со елементи и суштества кои му припаѓаат на *оној свет*, светот на умрените. Обредните задушници, посебно *Дуовденската* која е на преминот меѓу зима и лето, се исполнети со обредни дејства кои го означуваат симболичкото повторување на процесот на умирање и повторно раѓање, т.е. воскреснување.

Во однос на паралелното толкување во старогрчкиот празник *Antheseria* и македонскиот народен празник *Дуовден*, покрај соодветствувањето во симболичкото восприемање дека на овој ден душите на починатите го напуштаат подземниот свет и слободно се движат во светот на живите, се забележува и соодветствување во магиско-обредната постапка на канење на душите на покојните предци да присуствуваат на заедничка гозба со живите. И во обете традиции во голема мера се забележува совпаѓање во видот на прехранбени зрнести состојки, со кои се подготвува храната која се раздава на гробиштата за покој на душата на починатите.⁶²⁶ Покрај одредени сличности и совпаѓања при демонстрирањето на обредните дејства, во македонската народна традиција се забележуваат одредени разлики, како и отсуство на дел од истите. На пр. според старогрчките народни верувања, со намера да се држат покојниците понастрана од домовите, луѓето ги бојосувале своите врати со боја од смола, наутро цвакале пасинок, дента ништо не работеле итн. Во однос на симболичкото толкување меѓу овие два празника, се забележува отсуство на митолошки прикази, на пр. интерпретирањето на етиолошкиот мит во кој е прикажано мајкоубиството

⁶²⁵ Китевски, М. (1998) 139-140.

⁶²⁶ видови на зреста храна, најчесто жито, пченица, овес, `рж и т.н., засладена со мед, а во поново време и со шеќер.

на Орест, како и митот за Дионис и Икариј, митолошки теми кои во целост отсуствуваат во македонските народни верувања поврзани со празнувањето на овој празник. Но, асоцијацијата на црвено вино со крв, следствено на митот за Дионис, богот на виното, кој иако се убил, опстанал меѓу народот во светите причести со жртвено вино, иако видоизменета, уште од најстарите времиња е распространета во народните преданија кај голем број на народи, меѓу кои и македонскиот.

Според народните верувања кај Старите Грци и во македонската народна традиција, деновите посветени на покојниците се единствена можност да се воспостави контакт меѓу живите и мртвите. Контактот се остварува преку строго утврдени обредни услови и правила со утврден ред, ограничени на просторот на дејствување, во случајов гробиштата. На празникот посветен на мртвите, *задушница*, душите на покојниците доаѓаат во средината на живите, но само на тој ограничен простор. На тој ден се организираат заеднички обредни трпези, каде што се остава почесно место за покојниот предок и нему прво му се дава од сите јадења. И денес на територијата на Грција и на Македонија се верува дека на тој ден покојниците присуствуваат на трpezата организирана во нивна чест. Секој од живите учесници на покојникот му дава дел од сопствената храна, која ја остава на земја или пак под трпеза. Обредот на поставување на трpezата претставува медиум на трансмисија, размена на информации, пораки и добра меѓу двата света. Се верува дека она што го даваат живите на покојниците, како возврат очекуваат двојно повеќе од нив.⁶²⁷

Годишниот помен за душата бил од големо значење за Старите Грци, што може да се забележи по големиот број на спомнувања за овој обичај во класичната литература. За жал не се дадени детали околу овој обичај, најверојатно затоа што меѓу народот бил мошне добро познат и се сметало дека нема потреба од дополнителни објаснувања.⁶²⁸ Освен годишниот помен

⁶²⁷ Ковачева, Л. (2009) 170.

⁶²⁸ Многу автори од доцната антика биле свесни за важноста на овој годишен помен, но поради малкуте податоци што ги поседувале за овој обичај, запишани се многу различни церемонии што ги подразбирале како годишни помени: *Genesis*, *Nemesia*, *Nekysija*, *Miarai*

во чест на покојникот кој се изведувал на гробиштата, секоја година се изведувал и посебен ритуал во домот, помен во чест на предците и почитта кон нив, *hiera patroa* и *theoi patrioi*, коишто се одвивале во име на мртвите. Загарантираноста на соодветното изведување на годишниот помен, била причина поради која човекот доколку немал син, посвојувал.⁶²⁹ Годишниот помен во чест на покојникот, во старогрчката народна традиција се одржувал со генерална прослава, каде градот ги почестувал своите покојници секоја година со славење на денот на мртвите (*nekysia*) или денот на предците (*genesia*).⁶³⁰ На овој посебен ден се посетувале гробовите лоцирани на гробиштата, се давале понуди од цвеќе, венци, крпи, како традиционални обележја за почит и стравопочитување кон покојниците. Потоа се јадело посебно подготвена храна и се говорело дека мртвите тој ден стануваат од своите гробови и шетаат низ градот.⁶³¹

Се забележува одредено изедначување на обредните дејства демонстрирани за време на помените меѓу старогрчката и македонската народна традиција. Поменот во македонската народна традиција се исползува од моментот на умирање: на денот на погребот, на третиот, седмиот, деветтиот, потоа на четириесеттиот ден, на половина година, помен кој не се практикува во старогрчката народна традиција, како и поменот на една година. Според македонските народни верувања, сите овие помени треба да ја обезбедат фазата на успешно преминување на покојникот на *оној свет*. Изедначувањето во обредните дејства меѓу обете традиции се забележува во даваните понуди на цвеќе, венци, крпи, кои и во македонската народна традиција ги симболизираат традиционалните обележја за почит и стравопочитување кон покојниците. Се раздава и храна за душата на

□

Hemerai, Anthesteria, Epitaphia, Eniausia или многу едноставно годишниот помен го нарекле *kath'enanton*. Најмногу спомнувана е *Genesia*, именувана е во изворите од V век п.н.е. кога Херодот, именувајќи го како годишен помен, ја опишал годишната прославата од страна на Иседонес во чест на својот покоен татко. Kurtz, C. D., Bardman, J. (1971) 147.

⁶²⁹ Kurtz, C. D., Bardman, J. (1971) 148.

⁶³⁰ Повторното спомнување на *Genesia* се забележува во II век п.н.е. во *Antiatticista*, кој бил јавен фестивал одржувач во Атина, спомнат од Солон, иако природата на фестивалот не била специфицирана. Burkert, W. (1985) 194.

⁶³¹ Burkert, W. (1985) 194.

покојѝникот, но според македонските народни веруваѝа, приготвеното ѝадеѝе секогаш се давало преку гробот и тоа во име на покојѝникот. Раздаваѝето преку гробот е сѝ до годината, кога според македонските народни веруваѝа, покојѝникот конечно се вклучува во заедницата на покојѝните предѝи, на кои повеќе не мора да им се принесува храна на таков начин.⁶³²

Многу од модерните погребни обичаи кои се практикуваат и денес насекаде на почвата на Грѝиѝа, произлегуваат од обичаите на Старите Грѝи. Нашите погребни обичаи потекнуваат од паганството, кои подоцна биле прифатени од христиѝанската црква коѝа станала одговорна за погребните обичаи и коѝа истите ги надгледува. Во однос на погребните обичаи во обете традиции, не е исклучено да се спомне дека се темелат на суеверие кое и во денешново модерно време е многу присутно. Повеќето од старогрѝките и македонските погребни ритуали може да се поврзат со оние што се практикувале каѝ други народи во други времиѝа, насекаде со иста цел: да ги задоволат живите и истовремено да предизвикаат експресиѝа на човечката тага и болка, воодоошевуваѝе, па дури и надеж.

III. 5. Пролетен обреден циклус во аѝиѝките и македонските народни празници

а. Пролетѝен ѝразниѝен циклус во аѝиѝкиоѝѝ календар

Табела бр. 17

Пролетѝен ѝразниѝен циклус во аѝиѝкиоѝѝ календар		
месеѝи	ѝразниѝни денови	ѝулиѝански календар
Mounychiōn	Mounychia 16-от ден	март/април
Thargēliōn	Thargēlia 7-от ден Kallynteria од 20-25-от ден Plynteria 25-от ден	април/маѝ
Skiophoriōn	Arrephoria на почетокот од месеѝот Skiophoria 12-от ден	маѝ/ѝуни

⁶³² Ковачева, Л. (2009) 169.

Пролетниот празничен циклус на почвата на Атика го одбележувал крајот на тековната, пред почетокот на Новата година. Започнувал со пролетниот еквиноциум и траел до летниот солстициум. Во себе ги содржел месеците *Mounychion*, *Thargēliōn* и *Skirophoriōn* кои следствено на јулијанскиот календар соодветствувале со месеците март/април, април/мај и мај/јуни.

Десеттиот месец од атичкиот годишен каленарски циклус или првиот од пролетниот празничен циклус *Mounychion*, следствено на јулијанскиот календар соодветствувал со месеците **марѝ/аѝрил**. Овој месец се одбележувал со празнување на празникот во чест на Артемида, божицата на Месецот и ловот, кој се одржувал на 6-от ден. Клучниот настан во прославувањето на овој празник е процесијата составена од девојки-девици кои се движеле од Атина до Делфи со намера да се помолат на божицата. Тие со себе носеле маслинови гранчиња од светото маслиново дрво во Атина, подврзани со бела волна. Обредната симболика во празнувањето на овој празник укажува на молитвениот карактер на истиот, кој јасно се отчитува во оддавањето почит на жените од заедницата кон Артемида, перцепирана како божица на женскиот пол, заштитничка на нивното име.⁶³³

Повеќе познатиот празник *Mounychia* кој се празнувал на 16-от ден од месецот, повторно во чест на божицата Артемида, го дава името на месецот *Mounychion*. Според Н. W. Parke, иако овој празник не бил од голема важност за заедницата, сепак тој се одржал благодарение на прославувањето посветено на Артемида, божицата на стрмните ридови на Мунихија, област која се простирала во внатрешноста на Пиреја. Карактеристична нишка во празникот е процесијата во која се носеле тркалезни колачи, во чија средина биле поставени мали запалени факели (*amphiphontes*). Симболиката на именувањето на колачот *amphiphontes* е во значењето на самиот збор *свеѝи на сѝиѝе сѝирани* или *блеска со двојна свеѝлина*, што упатува на кружната форма на Месечината, како и на астролошките појави на истовремена видливост на Сонцето и Месечината.⁶³⁴ Покрај оваа процесија, се одвивала и јавна

⁶³³ Parke, H. W. (1977) 137.

⁶³⁴ Simon, E. (1983) 81.

процесија во која индивидуално се принесувале жртвени понуди на божицата. Во хеленистичкиот период овој празник преминал во еден од поголемите празници кои се празнувале во Пиреја. Во состав на празнувањето се одржувале регати, трки на море, во кои младите момчиња (*epheboi*) се натпреварувале од пристаништето на Пиреја до пристаништето на Мунихија.⁶³⁵ Вториот карактеристичен мотив поврзан со чествувањето на празникот *Mounychia* влече корени од древните времиња, кога на Артемида и се жртвувала коза, чија обредна симболика укажувала на тежнењето на партиципиентите кон смирување на гневот на божицата. Подоцна жртвите подразбирале колачи во форма на коза и палмини лисја кои го подражавале нејзино свето дрво.

Освен принесувањето на жртви, како обредно дејство наменето за смирување на гневот на Артемида, било демонстрирање на ритуалната игра на подражавање мечка (*arkteuein*), од страна на девојчиња не помали од 5 и не постари од 10 годишна возраст (*arktoi*). Девојчињата биле облечено во долги жолтеникави фустанчиња и според Н. W. Parke, преку обредна игра го подражавале одењето на мечката на задните нозе. Симболиката на демонстрирањето на оваа игра се забележува во митот за Артемида од Мунихија.⁶³⁶ Во време кога овој ритуал бил прифатен како дел од атинската државна религија, обредната игра на мечката била демонстрирана од страна на лимитиран број на аристократи и привилегирани членови на заедницата.⁶³⁷

Единаесеттиот месец од атичкиот годишен календарски циклус или вториот од пролетниот празничен циклус е месецот *Thargelion*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците *април/мај*. Во 7-миот ден од месецот *Thargelion* се издвојува празникот *Thargelia*, кој се толкувал како

⁶³⁵ Parke, H. W. (1977) 137-139.

⁶³⁶ Во митот се говори за питома мечка која се населила во светилиштето на Мунихија. И покрај питомоста, при игра со девојче кое ја задевало, во момент на бес, мечката и го извадила едното око, а братот за освета ја отепал. Кога разбрала за случката, од жал за мечката, бесот на Артемида почнал да расте и таа за казна кај народот пратила чума. Кога Атиџаните побарале лек од пророците, им било речено да ги натераат своите ќерки да го подражаваат однесувањето на мечката, како чин на покајување. Со намера да го спасат народот од чума, а воедно и да го смират гневот на Артемида, Атиџаните гласале ниедна девојка да не смее да се омажи, доколку не го изведе овој ритуал. Parke, H. W. (1977) 139.

⁶³⁷ Parke, H. W. (1977) 140.

жетварски празник и се празнувал во време на вршење на житото. Иако во повеќе случаи, времето на вршење варираше од место до место, сепак, аграрните дејства околу житото морале да завршат токму на денот на овој празник, кој бил посветен на богот Аполон кој следствено на старогрчките народни верувања, се сметал за старател на земјоделските култури. Впрочем, како и секој 7-ми ден од месецот, кој се славел во чест на неговиот роденден.⁶³⁸

Чествувањето на празникот се одвивало во два дела кои биле сосем различни: пурификација, т.е. прочистување на 6-от ден и жртвена понуда на 7-миот ден. Описот на гневот на Аполон кој ги покосил ахајците со чума, даден во *Илијада*,⁶³⁹ ја отчитува шемата на овој празник: со цел да се очистат од гревовите и да го одоброволат божеството, се прочистувале самите себе со капење во солена морска вода, а потоа на божеството му принесувале жртви од бикови и кози.

Подготовките за празнувањето на празникот започнувале речиси една година порано. Како дел од магиско-обредните дејства кои го определувале празникот *Thargelia* во Атина, бил изборот на двајца мажи на сметка на нивната грдотија (*Pharmakoi*), на кои речиси цела година од страна на заедницата им се нудело чиста, свежа и скапа храна. По истекот на годината ги облекувале во свети рува и ги кителе: на оној кој во обредниот чин ја играл ролјата на маж, на вратот му ставале ѓердан направен од црни смокви, а на оној кој ја играл ролјата на жена, ѓердан од бели смокви. Потоа ги праќале да се движат меѓу проколнатите и болните од чума и на крајот од обредниот чин, со каменување ги протерувале од градот. Ваквиот метод на прочистување се забележува и во градовите кои биле опфатени со чума, на пр. Масалија.⁶⁴⁰

Покрај каменувањето и протерувањето од градот, како дел од магиско-обредните дејства било и потопување во морето, чија обредна симболика се толкувала како ослободување од сето зло кое човекот го имал во себе.

⁶³⁸ Burkert, W. (1979) 82.

⁶³⁹ *Илијада* (I, 314).

⁶⁴⁰ Burkert, W. (1979) 82.

Според старогрчката народна традиција, се верувало дека преку исползувањето на обредните дејства на жртвување на млад човек на Посејдон, демонстрирано со фрлање на жртвата од висока карпа во морето, потопувањето на жртвата ѝосѝанува нивно измивање (*peripsema*).⁶⁴¹ При изборот на жртвите, важна улога одигрувала надворешноста на самиот човек. Агресијата на заедница која егзистирала со страв е сконцентрирана на некој одбивен грд човек од страна; целата заедница чувствувала одбивност од човекот кој западнал во беда и очај, но и презир од сето она што е обратно од чистотијата и праведноста.⁶⁴²

Со испочитувањето на обредните подготовки кои го карактеризираат дадениот празник, празнувањето на истиот започнувал на 6-от ден од месецот *Thargelion*. Се славел во чест на раѓањето на сестрата на Аполон, Артемида и бил одреден како прв дел од празникот наменет за прочистување. Религиозните дејства кои се демонстрирале во Атина во текот на првиот дел од празникот *Thargelia*, започнувале преку нудење на плодови од новата жетва со цел: прочистување како предуслов за нов почеток. Избраните жртви кои требале да бидат прогонети, најпрвин ги доведувале во интимен контакт со заедницата, со градот: им се давале дарови и храна, најчесто смоква, која претставува контраст на нормалната култура и укажува на слаткост, луксуз, разврат, здив од златното доба од кое, следствено на старогрчките народни верувања, реалноста мора грубо да се дистанцира. Како дел од обредните дејства било трчањето на двајцата одбрани мажи по градските улици, додека луѓето ги удирале со смоквини гранчиња и стебленца од морски кромид (*skilla*), потоа ги обиколувале со крв или вода, за на крајот од обредниот чин, да ги истераат од градот заедно со гревовите (*miasma*) кои ги носеле во себе.⁶⁴³

Според старогрчката народна традиција, овие обредни дејства не претставувале чин на убиство, туку едноставно чин на чистење т.е. прочистување, каде нечистотијата според верувањата "мора де се фрли

⁶⁴¹ Burkert, W. (1979) 82.

⁶⁴² Burkert, W. (1979) 82-83.

⁶⁴³ Фласелјер, Р. (2002) 218.

надвор од границите или од гробениците во мореа за никогаши поворно да не се врати. "⁶⁴⁴

Во следниот, т.е. 7-миот ден од месецот *Thargelion*, кој воедно бил посветен на Аполон, се исполнувал вториот дел од празнувањето на празникот *Thargelia*, принесување жртвени понуди на божествата. Учесниците во голем сад вареле каша од жито заедно со други видови на сезонски зеленчуци (*thargelos*) и ја принесувале како жртва на божествата.⁶⁴⁵ Како дел од празнувањето на празникот биле натпреварите во пеењето на химни исполнувани од страна на мажите и рецитирањето од страна на децата. Победниците како награда добивале триножец кој потоа го посветувале на божеството, во случајов Аполон. По ручекот, следела трка со факели, а по неа ноќен празник за кој не се сочувани описи. Иако според Н. W. Parke, жртвените понуди на божеството за време на празнувањето на овој празник не се посочени, сепак, постои мнение дека на овој ден жените на Артемида и нуделе пченица. Ваквото мнение сугерира на можноста дека изборот на жртвената понуда за време на празникот, кој следствено на празнувањето соодветствувал со крајот на месецот мај, се должи на жетвата која на почвата на Атика следела набргу по празнувањето на овој празник.⁶⁴⁶

Кон крајот на месецот *Thargelion* се празнувале два празника, кои лично го засегнувале градот Атина, *Kallynteria* и *Plynteria*. Главниот мотив на празнување на ове два празника е чинот на прочистување, кој се остварувал преку пролетното годишно чистење на статуата на божицата Атина и нејзиното светиште. Целта на празнувањето е чистењето на насобраната нечистотија од светиштата, олтарите и сликите на божествата. Носителите на дејствата за време на празникот се девиците и жените, кои преку исползување на магиско-обредни дејства демонстрирани преку чистење и капење, го прочистувале древниот лик на божицата Атина, заштитничката на градот Атина.⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ Burkert, W. (1979) 82-84.

⁶⁴⁵ Фласелјер, Р. (2002) 218.

⁶⁴⁶ Parke, H. W. (1977) 152.

⁶⁴⁷ Burkert, W. (1979) 84.

Првиот, *Kallynteria*, мал, но многу битен празник за Атина, се претпоставува дека се одржувал помеѓу 20-от и 25-от ден од месецот *Thargelion*, кратко време пред одржувањето на празникот *Plynteria* и бил наменет за чистење на главното светилиште на Атина *Polias* во Атина.⁶⁴⁸ Откако жените ќе го исчистеле храмот, го полнеле нејзиниот вечен пламен со маслиново масло, кој потоа бил пален од страна на свештеничките. Од најстарите времиња, свештеничките на Атина го палеле вечниот пламен на божицата, кој во нејзиното светилиште горел во обична светилка. Кога во доцниот IV в.пр.н.е. на божицата и бил изграден храм на Акропол во величествена форма, чии остатоци се видливи и денес, врвниот атински скулптор и ковач Калимахиј и направил специјално изработена златна светилка. Светилката содржела голем капацитет на маслиново масло, т.е без прекин, деноноќно горела дванаесет месеци во годината. Маслиновото масло било заменувано еднаш годишно и тоа секоја година за време на прославување на овој празник, т.е. при пролетното годишно чистење на светилиштето на Атина.⁶⁴⁹

Според Н. W. Parke, вториот празник *Plynteria* се празнувал на 25-от ден од месецот *Thargelion*.⁶⁵⁰ Овој ден е посветен на капење на древната статуа (*plynteria hiera*), на заштитничката на градот божицата Атина *Polias*.⁶⁵¹ Овој обреден чин бил инициран од древните времиња, кога статуата на божицата била направена од дрво и со човечка големина. Според Е. Simon, древната статуа била направена од дрво од маслинка и на неа била претставена божицата Атина во седечка положба без оружје.⁶⁵² Обредните церемонии продолжиле и во V в.пр.н.е., кога наместо дрвената статуа, од страна на Фидиј била направена колосална статуа од злато и слонова коска со ликот на божицата, која станала примарен обожуван култен предмет на Акропол.⁶⁵³

⁶⁴⁸ Simon, E. (1982) 46.

⁶⁴⁹ Parke, H. W. (1977) 152.

⁶⁵⁰ Parke, H. W. (1977) 152.

⁶⁵¹ Burkert, W. (1985) 228.

⁶⁵² Simon, E. (1982) 46-47.

⁶⁵³ Parke, H. W. (1977) 153.

Капењето на светите статуи на божицата на овој ден, бил обичај кој се практикувал насекаде низ почвата на Стара Грција. Според старогрчките народни верувања се сметал за несреќен ден (*apophras*), поради отсуството на божицата од градот, со што се нарушувал ритмот на секојдневниот градски живот. Обредните подготовки за овој празник се карактеризираат со одбирање на жена од благородно семејство (*Praxiargidai*), чија задача била да ги симне орнаментите и наметката (*peplos*) од статуата на Атина, кои потоа во просеција се носеле покриени до местото за капење, со цел да се симне сета нечистотија од нив. Свлекувањето на статуата на божицата се случувало рано наутро на 25-от ден од месецот *Thargelion*, со специјални традиционални обредни церемонии. Потоа следела процесција предводена од жена која во рацете носела кошница со тесто од смоква, која претставувала дрвен симбол на плодноста и прва одгледувана храна, како и зашеќерени плодови, кои потоа како свети жртви и се принесувале на божицата на брегот од морето. Во поворката учествувале и млади момчиња (*ephoboi*), кои ја придружувале покриената статуа на Атина. Откако процесијата пристигнувала на брегот, две девојки (*loutrides*) ја капеле светата статуа на божицата во солена, морска вода, со цел да ја симнат сета нечистотијата од неа и да остварат пурификација. Истовремено, истото обредно дејство се практикувало и од страна на свештеничката, која ја перела наметката на божицата, за на крајот од обредните дејства, чистата статуа на божицата да ја облечат со чистата наметка. Само на двете девојки (*loutrides*) и на свештеничките им било дозволено да ја видат светата статуа на Атина без руво. После чистењето на светата статуа на Атина сите учесници се капеле и се облекувале во чисти рува, како дел од индивидуална иницијација за прочистување, слично како оние кои се практикувале за време на свадбените церемонии, прослави или жртвени гозби.⁶⁵⁴ Вечерта, во процесија осветлена со факели од страна на воена придружба, учесничките ја враќале светата статуа на Атина во

⁶⁵⁴ Parke, H. W. (1977) 153.

светилиштето во Атина, преслечена во чиста наметка и украсена со сите нејзини орнаменти.⁶⁵⁵

Празникот *Plynteria* се поврзува со митот за првата свештеничка на Атина, Аглаура,⁶⁵⁶ ќерката на Кекроп, која по смртта на својот татко од жал цела година не ја перела својата рува. Во поврзувањето на митот со празникот се забележува дуализам: од една страна дава потсетување за смртта и за примитивните времиња, додека од друга упатува на нов почеток во кој ќе се одгледува храна, како нова надеж за подобар живот.⁶⁵⁷

Обредната симболика јасно се забележува во овој идолопоклонички култ, при што толкувањето на претставата на статуата претставува подражавање на самата божица. Чинот на обредно капење на статуата на божицата, иако повеќе претставува материјален чин на хигиена отколку спиритуален, имплицира на обновувањето на божествената сила. Обредниот чин на нејзиното капење го симболизира прочистувањето на целиот град, кој според народните верувања, така прочистен ќе стане достоин за божествената наклонетост, која ќе придонесе за подобра жетва во текот на претстојната година.

Дванесеттиот месец од атичкиот годишен календарски циклус или последниот од пролетниот празничен циклус *Skirophorion*, следствено на јулијанскиот календар, соодветствувал со месеците *мај/јуни*. Овој месец на почвата на Атика се одбележувал со празнување на два празника, *Arrephoria* и *Skirophoria*, кои го одбележувале крајот, пред почетокот на Новата година.

Првиот празник во месецот *Skirophorion* кој се славел на почвата на Атика бил празникот *Arrephoria* чиј датум на празнување не е познат.⁶⁵⁸ Според W. Burkert, овој празник бил празнуван на почетокот од месецот, како

⁶⁵⁵ Фласелјер, Р. (2002) 218.

⁶⁵⁶ Во атичката култна легенда, Аглаура, ќерката на атинскиот крал Кекроп, се појавува како хероина која поради едно предвидување доброволно си го одзела животот фрлајќи се во амбис. Атињаните и подигнале светилиште на северната страна на Акропол, место каде што младите момчиња се заколнувале дека ќе ја бранат татковината. Срејовић, Д., Цермановић-Кузмановић, А. (1987) 5.

⁶⁵⁷ Burkert, W. (1985) 228.

⁶⁵⁸ Simon, E. (1982) 39.

ноќен празник исполнет со мистерии.⁶⁵⁹ Подготовките за празникот започнувале една година порано: две млади девојчиња (*Arrephoroi*) се избирале за ритуални ќерки на *Archon Basileus*. Тие речиси една година престојувале во светилиштето на Атена *Polias* на Акропол, толкуван како нивен мандат во свештеничка служба. По истекувањето на нивниот мандат, во таинствен ноќен ритуал исполнет со магиско-обредни дејства, свештеничката од светилиштето на Атена на двете девојчиња им доделувала затворена кошничка (*kistai*) завиткана во превез, чија содржина била непозната на сите три учеснички во ритуалот. Девојчињата заветени на тајност, тајната кошничка ја носеле по таен пат кој водел низ природните подземни премини, кои од светилиштето на Атена во Акропол слегувале до светилиштето на Афродита во Гарден. Таинствената кошничка ја оставале во светилиштето на Афродита, а назад враќале друга таинствена кошничка, која се сметала за вредна, исто како и онаа која ја донеле. По овој чин двете млади девојчиња (*Arrephoroi*) биле заменувањани со нови.⁶⁶⁰ Самиот назив на девојчињата, *Arrephoroi*, се поврзува со митот за трите ќерки на Кекроп⁶⁶¹ и во буквален смисол на зборот значи ѝпревезувачки на росаѝа. Самиот термин роса поседува двојна симболика кој се проткајува низ сите обреди врзани за чувствувањето на овој празник: оплодување и нов подмладок.⁶⁶² Мандатот на свештеничка служба на двете млади девојчиња (*Arrephoroi*) го вклучувал и

⁶⁵⁹ Burkert, W. (1985) 229.

⁶⁶⁰ Burkert, W. (1985) 229.

⁶⁶¹ Во старогрчката митологија Кекроп бил првиот крал на Атина и бил претставен како полу змија и полу човек. Имал три ќерки Аглаура, Херса и Пандроса, на кои божицата Атена им дала таинствена кошничка (*kiste*) на чување и строго им забранила да ја отворат. Но, една вечер во отсуство на божицата, љубопитноста надвладееа кај две од нив, Аглаура и Херса, и тие иако им било забрането, ја отвориле. На свое изненадување внатре го виделе таинственото дете на Хефајст, Ерихтон, но во моментот кога ја отвориле, од внатре излегле една или две змии, кои толку ги исплашиле девојките што од страв скокнале од северната страна на Акропол и се убиле. Сестрата која останала доследна на ветеното кон Атена, била Пандроса, во чие име се содржи поимот *drosos-poca*. Следствено на митот во кој е ослободена од секоја одговорност и вина предизвикана од нејзините две сестри, неа и е посветено одредено место во Ерихтеон, каде расте свето маслиново дрво и кое најчесто е облеано со роса. Маслиновото дрво го симболизира отелотворувањето на континуитетот на поредокот во градот. Срејовиќ, Д., Цермановиќ-Кузмановиќ, А. (1987) 5, 198.

⁶⁶² Burkert, W. (1985) 229.

започнувањето на ткаење на наметката на Атена (*peplos*), која требала да биде завршена за време на празнувањето на празникот *Panathenaia*.

Според W. Burkert, претпоставките за содржината на таинствената кошничка (*kistai*), се сведува на остатоците од чистењето на светилката на Атена, поточно на волната и маслиновото масло кои биле спалувани во текот на целата година. Обредната симболика на спалувањето и чувањето на остатоците од волна, го поврзува празникот со старогрчкиот мит, во кој Атена го бришела семето на Хефајст со волна, волната ја фрлила на земја од каде потоа се родил Ерихтон. Врската на скриеното дете со девствениот предел, се поврзува со Афродита и Ерос, симболички прикажано преку изодувањето на тајниот пат кој водел низ природните подземни премини од страна на двете млади девојчиња (*Arrephoroi*). Прикажувањето на застрашувачките, но едновременно и фасцинантни змии во митот, се спојуваат со Атена на која впрочем и припаѓале и го симболизираат фаличкото оплодување, при што самата змија претставува епифанија на Ерихтон.⁶⁶³ Толкувањето на маслиновото дрво е уште еден неизоставен сегмент од чувствувањето на овој празник, кое претставувало посебен дар од страна на божицата за градот. Симболичкото толкување на маслиновото дрво се поврзува со митот за Пандроса, на кој се темелат старогрчките древни верувања, дека доколку нема доволно роса на самото дрво, маслинката ќе раѓа мали плодови. Според верувањата, задолжени за доволно роса на дрвото биле Афродита и божиците на Утринската и Вечерната звезда, чија соработка била беспрекорна. Бидејќи во старогрчката народна традиција козата се сметала за непријател на маслиновото дрво, ниедна коза не смеела да биде доведена на Акропол, освен еднаш годишно, кога се изведувало неопходното жртвување на коза, како дел од празнувањето на таинствениот празник *Arrephoria*. При жртвувањето на козата (*aix*), останувала кожата, (*aegis*), која според старогрчките митолошки преданија го симболизирала градниот кош на Атена, кој меѓу народот внесувал страв и паника. Според митолошките преданија, Атена се вратила во истиот момент кога ќерките на

⁶⁶³ Burkert, W. (1985) 229.

Кекроп ја отвориле кошничката (*kiste*) и заминале во сопствена смрт. Митската смрт на жртвување на девица и коза, кореспондираат насекаде при празнувањето на празникот ширум старогрчката народна традиција.⁶⁶⁴ Како дел од обредната симболика на празникот *Arrephoria* е застапеноста на белата боја како симбол на девственост, присутна во белата облека на двете млади девојчиња (*Arrephoroi*), во храната која ја конзумирале во текот на целата година подготвена само од ориз и бел леб (*anastasos*).

Последниот празник кој го заокружува годишниот календарски циклус е празникот *Skirophoria* и се празнувал на 12-от ден од месецот *Skirophorion*, во време на жнеење и вршидба на житото. Во состав на овој празник влегуваат и двата помали празници *Skira* и *Dipolieia*. Карактеристичната нишка на празникот била процесијата предводена од страна на благороднички атички семејства, задолжени за набавка и носење на настрешници (*skiron*), под кои чекореле свештеничките на Атина од Атина и свештениците на Посејдон и Хелиос од Ерехтеј. Поворката се движела од Атина во Скирон, свето место каде се празнувал култот на хероите⁶⁶⁵ и божествата Атина и Посејдон, како претставници на урбаниот живот и Деметра и Персефона (Кора) како претставнички на аграрниот и руралниот живот, додека Хелиос, според старогрчките народни верувања, ја посведочувал нивната заклетва. Бидејќи на овој ден, на свештениците од Атина и Ерехтеј им било забрането да влегуваат во своите храмови на Акропол, тие ги посетувале храмовите кои биле лоцирани надвор од границите на градот. Оваа процесија не се толкувала како поворка (*potre*), туку едноставно ја сметале за одење подалеку (*aropotre*), а свештеничките и свештениците ја играле ролјата на божици и богови.⁶⁶⁶ Членовите на семејствата, кои исто така учествувале во поворката биле задолжени за носење на овчото руно на Севс, кое им служело за прочистување на оние лица

⁶⁶⁴ Burkert, W. (1985) 229.

⁶⁶⁵ Место лоцирано надвор од градот на патот за Елевсина, кое се наоѓало во близина на светилиштата на Деметра и Персефона (Кора), а кадешто исто така се почитувале и Атина и Посејдон. Burkert, W. (1985) 230.

⁶⁶⁶ Burkert, W. (1985) 230.

кои биле извалкани со убиство. Масовното заминување на учесниците во правец на Елевсина, упатува на старогрѝкиот мит кој говори за патот по кој одел Ереhteј⁶⁶⁷ во војна против Елевсина, каде атинскиот крал се соочил со мистериозен крај. Според Еврипид, жената на Ереhteј, станала првата свештеничка на Атина.⁶⁶⁸ Симболичкото поврзување на митот со *ароротре*, ја посочува најрадикалната интерпретација на смртта на кралот, која се празнувала во средината на месецот пред самиот крај на годината, токму за време на летниот солстициум.

Во состав на *Skirophoria* се празнувал и *Skira*, празник славен од страна на жените од Атина во чест на божицата Деметра, два дена пред празникот *Dipolieia*.⁶⁶⁹ Исто како и празникот *Thesmophoria* и овој ден бил еден од ретките празнични денови во годината кога на жените им било дозволено да ги напуштат своите домови, да излезат надвор од осаменичкиот живот кој го воделе и да се состанат со другите жени во согласност со древните обичаи. Наспроти жените, чие присуствување на празнувањето претставувало голема чест, кај мажите овој празник делувал вознемирувачки, од аспект што патријархалниот ред во домот исчезнувал во моментот кога жените, заедно со најголемите власти ги напуштале сидините на градот. Според W. Burkert, за останатиот тек на прославувањето на празникот кој опфаќал делови со пурификација и жртвување не постојат податоци, како и за понатамошните алузии кои упатуваат на блудни танци во чест на божицата изведувани на Скирон.⁶⁷⁰ Според H.W. Parke, овој празник исто така бил славен главно од жените во чест на Деметра. Со намера да предизвикаат плодност, неколку дена пред празникот се подлегнувале на полова апстиненција и до

⁶⁶⁷ Според старогрѝката митологија, Ереhteј бил атички херој, крал на Атина и татко на повеќе деца, од кои се издвојува Кекроп, кој подоцна исто така станал крал на Атина. Во негово време Деметра дошла во Атика, а Триптолем го посеал првото жито. Срејовић Д., Цермановић-Кузмановић, А. (1987) 140-141.

⁶⁶⁸ Eur. *Erechtheus Fr.* 65.90-7; *PR* II 140-3; *HN* 147-9.

⁶⁶⁹ Simon, E. (1982) 22.

⁶⁷⁰ Според W. Burkert, толкувањето на зборот *skiros* упатува на бела земја и се поврзува со митот за Тесеј, кога пред да го напушти градот Атина, од гипс направил лик на божицата Атена и го зел со себе. Burkert, W. (1985) 230.

празничниот ден јаделе лук со цел да ги одбијат своите мажи од себе.⁶⁷¹ Во големата света јама на Деметра (*megara*), фрлале жртвени понуди и тоа колачи во форма на змии и фалус, како и прасе цицалче. Предметите кои биле фрлени во јамата постанувале *Thesmoi* и биле отстранувани за време на празнувањето на есенскиот празник *Thesmophoria*.⁶⁷² Симболизмот во изведбата на церемонијата, упатува на рационалното толкување на обредниот чин кој се потпира на митот за свињарот Евболеј, кој бил проголтан заедно со својата свиња, во моментот кога Персефона била грабната од Ад и одведена во подземниот свет.⁶⁷³

Заокружувањето на празникот *Skirophoria* завршувал два дена подоцна на 14-от ден од месецот *Skirophorion*, кога се празнувал најчудниот празник на почвата на Атика, *Dipolieia*, кога се изведувала најголемата церемонија во годината за жртвување бик, *Bouphonia*.⁶⁷⁴ Жртвувањето се изведувало во напуштениот храм на Акропол во чест на Севс *Dii Poliei*, заштитник на градот. Клучниот момент на жртвувањето се одвивал преку чудните серии на случувања кои започнувале кога бикот ќе се одберел самиот себе си за жртва: биковите ги ределе во круг околу жртвеникот пред кој на земја имало оставено жито како свет придонес. Првиот бик кој ќе пријдел до светото жито и ќе почнел да јаде од него, бил убиван со секира. Обредните дејства демонстрирани при жртвувањето на бикот се поврзуваат со нарацијата во старогрчката народна традиција, која говори за побожиот селанец, кој во спонатан бес при сквернавење на олтар во светилиште се заветил со жртвување на бик преку негово убивање, со цел да си ги исчисти гревовите.⁶⁷⁵

Обредната симболика во чинот на жртвување на бик, го прикажува парадоксот во обредното дејство: самиот чин на убиство, значи вина; од една страна по убиството на бикот убиецот ја фрла секирата со која го убил бикот и бега, а останатите учесници ја касапат жртвата и прават банкет. За тоа

⁶⁷¹ Parke, H.W. (1977) 160.

⁶⁷² поопширно за фестивалот *Thesmophoria* види стр. бр. 127-132.

⁶⁷³ Parke, H.W. (1977) 159.

⁶⁷⁴ Parke, H.W. (1977) 162.

⁶⁷⁵ Burkert, W. (1985) 231.

време пак, од другата страна на Пританија се одржувало судење за виновникот, т.е. убиецот на бикот. Бидејќи убиецот по самиот чин исчезнал, т.е. побегнал од местото на злосторот, останатите учесници започнувале да се обвинуваат едни со други. Обвиненијата се движеле во правец од најмалку до најмногу застапените учесници во настанот, на пр. од оние кои носеле вода, кон оние кои имале нож или секира, од нив кон оној кому му била предадена секирата, тој пак го обвинувал касапот, касапот ножот, а бидејќи ножот не можел да говори во своја одбрана, бил фрлан во морето. Симболиката на целиот чин јасно се забележува во полнењето на кожата од убиениот бик, кој го исправале во стоечка положба и го впрегнувале во јарем, со симболичко значење: *воскреснувањеѝо ѝо ѝониѝѝува убисѝвоѝо*.⁶⁷⁶ Хипотезата која го поврзува бикот со претставата на божеството и го претставува вегетативниот дух на самиот крал, повеќе ја надополнува митологија отколку што нуди објаснување. Убивањето на жртвата и самоучествувањето во жртвувањето, се претставени на начин на кој вознемирувачката атмосфера на вина е во пораст и соодветствува со времето на чувствување, сместено во последниот месец од календарската година. Парадоксот повторно се забележува во дуализмот на обредните дејства, каде од една страна се демонстрирани ужасите на деструкцијата на животот, при што човекот единствено со бегство и ослободување од вина може да се дистанцира себе си од смртта, додека од друга страна единствениот начин да се соочи со смртта е преку повторното вмешување на сите останати. Следствено на парадоксот, убиството истовремено го потврдува постоењето на градот во чест на Севс, неговиот заштитник.⁶⁷⁷

Празнувањето на празникот *Boorhonia* се одвивал за време на жетвата, во сезона кога се давале посебни жртвени понуди на божеството, од кое за возврат се очекувало пообилен род во претстојната година.⁶⁷⁸ Овој празник иако календарски припаѓал на последниот ден од годината, сепак на почвата

⁶⁷⁶ Burkert, W. (1985) 230-

⁶⁷⁷ Burkert, W. (1985) 230-231.

⁶⁷⁸ Parke, H.W. (1977) 165.

на Атика се празнувал како новогодишен празник, со кој се најавувал крајот на старата и почетокот на Новата година.

б. Пролеѝен ѝпразничен циклус во македонскиоѝ народен календар

Табела бр. 19

Пролеѝен ѝпразничен циклус во македонскиоѝ народен календар		
месец	празник	веруваѝа
март/април	<i>Први Марѝ/Марѝа</i> , 1/14.III	-знаковен период на премин од зима кон пролет; Баба Марта,
	<i>Св. 40 маченици/Младенци</i> , 9/22.III	-култ кон змии и мртви, знаковен период на почеток на пролетта;
	<i>Блаѝовец</i> , 25.III/7.IV	-култ кон змии и птици; обредно пролетно засадуваѝе и инициѝациѝа;
	<i>Лазариѝа/Цвеѝници</i> (од 27.III до 20.IV.)	-култ на мртвите задушнички денови, се отвораат портите на светот на мртвите за нивните души да го посетат светот на живите.
април/мај	<i>Велиѝден</i> (од 22.III/04.V до 25.IV/8.V)	-култ на мртвите и кон Исус Христос;
	<i>Ѓурѝовден</i> 23.IV/6.V	-култ на плодноста вегетаѝиѝата, добитокот, мртвите и светецот, ден меѝник со кој започнува летната половина од годината;
мај/јуни	<i>Додоле</i> , (мај-јуни)	-култ на вегетаѝиѝата и плодноста; обрено магиски деѝства за предизвикуваѝе дожд.
	<i>Селски слави во ѝпериод ѝпролеѝ-леѝо</i>	-култ кон Светците: Еремиѝа, Летен Св. Атанас, Св. Никола летен, Св. Кирил и Методи, Константин и Елена.
	<i>Сѝасовден/Свеѝи Сѝас</i> (40-ѝи ден ѝо Велиѝден, од 13.V-16.VI.)	-култ на плодноста и мртвите; Спасовденски мртвен,
	<i>Дуовден/Свеѝи Дух</i> 23.IV/6.V (50-ѝи ден ѝо Велиѝден, од 23.V-26.VI.)	-култ на мртвите; душите на починатите од Лазарева сабота слободно се движат на овој свет, сѝ до Дуовден, кога се враќаат на “оној” свет.

Освен во старогрчката народна традиција, изобилство на обредни дејства при празнувањето на празниците во пролетниот календарски циклус се забележува и во македонската народна традиција. Од астрономски аспект, пролетта започнува од пролетниот еквиноциум до летниот солстициум, со кој официјално започнува астрономското лето. Пролетниот обреден комплекс во македонската народна традиција изобилува со голем број на празници и прослави.

Месеците со кои се одбележува пролетниот обреден циклус, март/април, април/мај и мај/јуни бележат голем број на магиско-обредни дејства од доменот на разни култови, пред сè култовите на природата, вегетацијата, плодноста, мртвите, потоа култот на змијата и др. животни и птици. Пролетниот обреден комплекс во македонската народна традиција е поделен на *ранопролетен* (мартовски), *среднопролетен* (велигденско-ѓурѓовденски) и *доцнопролетен* (дуовденски) обреден комплекс, кои се празнуваат со голем број на празници.⁶⁷⁹

Ранопролетниот обреден комплекс во најголем дел припаѓа на култот на плодноста и природата, во која согласно имитативната магиска пракса, се очекува будење на природата и засилување на плодноста која позитивно ќе влијае и врз плодноста на луѓето. Во овој период разните народни верувања се преточени во обредни дејства, демонстрирани за време на македонските народни религиски празници. Ранопролетниот обреден комплекс започнува со празнување на празникот *Први Марџ* кој се празнува на 14-ти март по новиот календар (1-ви по стариот), датум кој од астрономски аспект сè уште припаѓа на зимскиот календарски циклус. Овој празник е испреплетен со мултиплицирани магиско-обредни дејства за чистење на трагите од претходната година. Во руралните средини се демонстрира преку кадење, т.е. потчурување со слама со непријатен мирис или пак со палење на сметеното ѓубре од куќата, обредни дејства кои се проткајуваат во текот на сиот ранопролетен обреден циклус.

⁶⁷⁹ Малинов, З. (2008) 143.

Забележително место во овој период од годината зазема култот на змијата, при што со помош на вербални магиски зборови употребувани за време на обредите, се исползуваат повторувачки дејства за змии и други опасни животни кои се активни за време на пролетно-летната сезона. Засилувањето на плодноста се забележува во празнувањето на празникот *Младенци*, на 22-ри март, каде следствено на магиско-обредните дејства се очекува од младите невести да ја поттикнат плодноста. Одредени елементи на иницијација се забележуваат при обредните дејства за време на чествување на празникот *Благовец* на 25-ти март, демонстриран со дупнување на ушите на девојчињата, при што следствено на македонските народни верувања во кои *Благовец* е благ ден, се верувало дека *раната нема да ѝ боли*.⁶⁸⁰

Во среднопролетниот обреден комплекс, покрај мноштвото празници, најмногу до израз доаѓа празнувањето на најголемиот христијански празник *Велигден*. Иако обредните дејства застапени при празнувањето на овој празник на површина ги исфрлаат настаните од последните денови на земскиот живот на Исус Христос, чинот на обредното умирање и воскреснување длабоко во својата суштина ги крие некогашните култови на прастарите медитерански и блискоисточни божества на вегетацијата. Христијанството ги присвоило и преслоило сите постари пролетни празници, поставувајќи ги приближно во исто време со одбележувањето на смртта и воскреснувањето на Христос, толкувајќи го како обреден премин и почеток на повторното создавање на светот со откупување на гревовите на човекот.⁶⁸¹

Иако за време на првиот Сабор во Никеја во 325 год., по иницијатива на Константин се донесени одредени одлуки во врска со празнувањето на овој празник, правилата по кој се одредува датумот за празнување на денот *Велигден* се дефинирани дури во 526 година. Следствено на правилата, *Велигден* се празнува секогаш по пролетниот еквиноциум, во првата недела по полната Месечина, секогаш во денот недела, но не смее да се празнува пред или да се совпадне со денот на празнување на празникот *Пасха* кај

⁶⁸⁰ Китевски, М. (1998) 82

⁶⁸¹ Малинов, З. (2008) 268.

Евреите. Доколку при пресметувањето денот на *Велигден* во календарот се наоѓа пред еврејскиот празник *Пасха*, празнувањето на *Велигден* се одложува за првата недела по следната полна Месечина, а доколку празнувањето на овие два празника се совпаднат во ист ден, тогаш празнувањето на христијанскиот празник *Велигден* се одложува за следната недела.⁶⁸² Во велигденскиот обреден комплекс, евидентно е влијанието на христијанството преку учењето за Христовото воскресение.

Покрај Велигденските празници, во овој циклус се издвојува и празнувањето на празникот *Ѓурѓовден* на 6-ти мај, како најзначаен пролетен празник, во кој се чествува животворната сила и виталност на бујната вегетација и на природата воопшто. Се толкува како ден-меѓник со кој започнува топлиот период, т.е. летната половина на годината, која трае до празникот *Миџровден*. За време на овој празник се изведуваат најразлични обичаи, чија обредна симболика упатува на нивната магична апотропејска цел за осигурување на здравје, среќа и напредок на луѓето, како и напредок и плодност на добитокот и полињата.⁶⁸³ Најважниот обред кој се демонстрира за време на празнувањето на празникот *Ѓурѓовден* е курбанот, во овој случај колењето на јагне како своевидно жртвопринесување на Светецот Ѓорѓи. Колењето на јагне како чин на принесување на жртва, во себе содржи архаични елементи кои со разни влијанија и со тек на време се надоврзале на христијанската религија. Магично-обредните дејства во кои се демонстрира колењето на јагне, во македонската народна традиција вообичаено се вршат пред изгревот на Сонцето, при што од страна на партиципиентите се внимава главата на јагнето при чинот на колење да биде свртена кон исток, т.е. кон изгревот на Сонцето. Обредната пракса при демонстрирање на овој обичај налага кадење на јагнето со темјан пред чинот на колење, додека обредната пракса во кратовскиот регион бележи палење свеќи на роговите на јагнето,⁶⁸⁴ чин во кој симболиката на димот ја прикажува неговата прочистувачка моќ. При самото демонстрирање на чинот на колење на јагнето, од страна на

⁶⁸² Китевски, М. (1998) 92.

⁶⁸³ Китевски, М. (1998) 104-105.

⁶⁸⁴ Малинов, З. (2008) 178.

партиципиентите се настојува крвта од закланото јагне да тече по зелени гранчиња, на кои потоа им се придава магична моќ. Гранчињата натопени со крв од јагнето упатуваат на можност на нивна употреба во други магиско-обредни дејства, чие симболичко толкување го посочува надевањето на партиципиентите за здравје на децата, семејството и добитокот, потоа спречување на невреме, врнежи од град и др. Во македонската народна традиција се обрнува големо внимание при изборот на јагне наменето за жртвопринесување, на пр. задолжително да е бело по боја, да е машко, прво објагнето во стадото, да е најубаво, најкрупно и др. Откако јагнето ќе се заколе и испече, се јаде во кругот на семејството, на семеен ручек со свечен карактер. Во некои предели на источна Македонија, постои обичај секој сам да жртвува јагне, а потоа испеченото месо се носи на некое култно место каде се собира целата заедница, при што се започнува со колективно јадење. Откако месото од Ѓурѓовденското јагне ќе се изеде, во кумановскиот регион постои одредена обредна пракса на закопување на коските од јагнето во мравјарник, чие симболичко толкување е: *за овциѝе да се множаѝи како мравки*.⁶⁸⁵

Во самиот чин на жртвопринесување, се насетуваат прастарите обичаи во кои се отчитува настојувањето на заедницата за придобивање и одоброволување на божествата и натприродните сили, од кои за возврат се очекува заштита, плодност и здравје, како на сите членови од заедницата, така и за добитокот. Сакралното значење на јагнето, жртвувано или во кругот на семејството или на колективно ниво во заедницата, во себе содржи одредена социјална димензија. Заедницата која го организира жртвопринесувањето, преку самиот чин на жртвување ја докажува кохезијата на групата и нивната претстава за заедништво кон толкувањето и испочитувањето на божествените сили. Следствено на обичаите кои се демонстрираат за време на празнувањето на празникот *Ѓурѓовден*, на пр. крмење на добиток, колење на жртвено јагне и др., во македоната народна традиција овој празник се толкува за голем сточарски (добиточен) празник,

⁶⁸⁵ Малинов, З. (2008) 179.

во кој следствено на магиско-обредните дејства се насетуваат повеќе слоеви од паганската и христијанската религија.⁶⁸⁶

Доцнајролејниот обреден комплекс, во споредба со останатите пролетни комплекси, се толкува како релативно сиромашен во обредната пракса. Во овој обреден комплекс, највпечатлив е култот кон мртвите, каде сите обредни дејства се сконцентрирани околу празникот *Дуовден* и денот пред овој празник, *Дуовденската задушница*.

в. Паралелно толкување на јролејниот јразничен циклус во старогрчката и македонската народна традиција

Во однос на паралелното толкување, освен астрономското пресметување и времетраење на пролетта, не се забележува совпаѓање во празнувањето на празниците меѓу старогрчката и македонската народна традиција во пролетниот празничен циклус.

При споредување на празниците од пролетниот празничен циклус во старогрчката народна традиција се издвојуваат старогрчките празници *Thargelia*, *Skira* и *Bouphonia*, кои во одредени елементи на обредните дејства упатуваат на одредена сличност со *Додолскиот обичај*, *култиот на змиите* и обредните церемонии на жртвопринесување демонстрирани за време на празнување на празникот *Ѓурѓовден* во македонската народна традиција.

При компарирање на одредени елементи од обредните дејства меѓу старогрчкиот празник *Thargelia* и македонскиот народен *додолски обичај*, од обреден аспект се забележуваат одредени сличности, но и разлики при нивното демонстрирање. Како дел од магиско-обредните дејства во Атина се бирале двајца мажи на сметка на нивната грдотија на кои по истекот на годината во која беспрекорно ги хранеле и чувале, со каменување ги протерувале надвор од градот, заедно со гревовите кои ги носеле во себе. Според старогрчката народна традиција, овие обредни дејства не претставувале чин на убиство, туку се толкувале како чин на чистење т.е. прочистување, каде нечистотијата според народните верувања, морала да се фрли надвор од границите на заедницата, за никогаш повторно да не се врати.

⁶⁸⁶ Китевски, М. (1998) 107

Во македонската народна традиција, обичајот *Додоле*, познат уште како *дудуле*, *ојдоле*, *лилаче*⁶⁸⁷ итн., се празнува за време на доцнопролетниот обреден комплекс, во период кога сушата се заканува да ја уништи вегетацијата и повеќемесечниот земјоделски труд на човекот и спаѓа во обичаите за повикување на дожд. Со намера да се избегне заканувачката опасност на луѓето и добитокот, во македонската народна традиција врз магиски принцип, демонстриран со магиско-обредни дејства и песни, се настојува да се влијае на временските прилики и да се предизвика и обезбеди неопходниот дожд. Овој обичај вообичаено се демонстрира од страна на девојчиња од различна возраст, на пр. во гевгелиско учесничките се на возраст за мажење, додека мажите не учествувале во подготовките и демонстрирање на истиот. Обредната постапка започнува со избор на едно од девојчињата која ќе ја игра ролјата на додоле. Вообичаено, се избира сироче, без мајка и татко, сиромаво девојче облечено во искинато руво, но се внимава да не биде слабо и болезливо. По изборот, се преминува кон преправање или китење на голото тело на девојчето со трева, гранки и други растенија, најчесто од бозел или штавел, на главата му ставаат венче исплетено со врбови гранки и трева, при што намерата го искажува јасниот став на преправањето: препознавање на девојчето. Обредната постапка продолжува со процесија во која девојките учеснички го шетаат додолето по населени места и ги посетуваат сите куќи, во чиј двор пеат додолски песни, се потураат со вода и се молат за дожд. По завршувањето на обредните дејства, ги благословуваат домаќините со здравје, а посежите со напредок. Домаќините за возврат ги даруваат со брашно, масло, волна и др. продукти, со кои потоа девојките учеснички приготвуваат гозба на која пеат и играат. Присуството на имитативната магија во додолските обичаи се препознава во потурањето со вода врз девојчето додоле, чија симболика упатува на иницирање на истиот принцип по кој: *небојто ќе испури дожд на земјата*.⁶⁸⁸ При самата демонстрација на обредниот чин, од прозор или среде двор врз

⁶⁸⁷ Вражиновски, Т., Карадоски, В., Јовановска-Ризоска, С. (2006) 132.

⁶⁸⁸ Вражиновски, Т., Карадоски, В., Јовановска-Ризоска, С. (2006) 132.

додолето се истура голема количина вода од кофа или некој поголем сад. Имитативната магија се препознава во демонстрирањето на обредниот чин од страна на носителот на дејството, девојчето додоле, кое мокро игра, се врти на сите страни и мавта со рацете украсени со гранки од дрво, при што симболички ја растура водата, која во вид на дожд паѓа на земјата. Во истата функција е и обичајот на потурување на вода на случајните минувачи кои ги сретнуваат по патот, одејќи од една кон друга кука. Доколку од некои минувачи бидат дарувани, само ги попрскуваат со вода, а доколку не, тогаш ги потураат со вода од садовите кои ги носат со себе. Обредната симболика на дарувањето на додолето од страна на домаќините, како и пеењето на песните “*да се ранај сирачиња сиромасни*”, иницира обилен род на земјоделските култури.⁶⁸⁹ Додолскиот обичај кој се демонстрира во Порече, диктира и обиколка на бавчи, полиња, колиби со стада и др. со намера попрскување со вода на истите, која се тура од котел преку сито, при што пеените песни за време на самиот чин од страна на учесниците, добиваат молитвен израз за дожд. Самиот чин на поминување на додолето низ и околу селото, го имплицира симболизмот на предизвикување на облаците на небото кои треба да го донесат долгоочекуваниот дожд.⁶⁹⁰

Голотијата и зеленилото со кое се покрива телото на додолето, ја симболизира природата и вегетацијата. Мотивот на култната голотија играла голема улога во обредните игри за плодност. Во минатото речиси сите обреди кои биле поврзани со плодноста биле демонстрирани од страна на голи лица, следствено на верувањата дека единствено тие можат да влијаат на атмосферските прилики. Во македонската народна традиција се верува дека нивната сила, потпомогната со прскањето на водата по имитативен пат, ќе помогне за добивање на посакуваниот дожд.⁶⁹¹ Обредната симболика на обредот додоле, демонстриран со полевање со вода како имитативно магиско дејство, ја симболизира надежта и желбата на партиципиентите за

⁶⁸⁹ Китевски, М. (1998) 109-111.

⁶⁹⁰ Вражиновски, Т., Караџоски, В., Јовановска-Ризоска, С. (2006) 132.

⁶⁹¹ Вражиновски, Т., Караџоски, В., Јовановска-Ризоска, С. (2006) 132.

предизвикување на обилен летен дожд, кој ќе придонесе за поголема благосостојба и берикет, со кој ќе можат да се хранат сиромашните и сирачињата.

Во однос на паралелните толкувања меѓу прославувањето на старогрчкиот празник *Thargelia* и македонскиот народен *додолски обичај*, покрај отсуството и разликите во одредени елементи од обредните дејства, како и разликите при изборот на лица носители на дејствата (двајца грди мажи, наспроти сиромашно девојче сираче), од обреден аспект се забележува соодветствување при толкувањето на обредите како колективни обредни дејства на заедницата, кои се извршувани по потреба и се оформуваат во одредена култна група на луѓе, избрана да ги задоволи потребите на заедницата, како целосен општествен систем. Иако се забележува различниот мотив во изведбата на обредите: чинот на прочистување и отфрлање на сета нечистотија на заедницата во старогрчкиот празникот *Thargelia* и предизвикување на обилен дожд кој ќе придонесе за поголема благосостојба во македонскиот народен *додолски обичај*, сепак јасно се забележуваат заедничките методи во обете традиции, со кои луѓето во заедницата се обидуваат да ги исполнуваат своите должности засновани на принципот на имитативна магија.

Следното поистоветување во одредени обредни елементи меѓу старогрчката и македонската народна традиција во пролетниот обреден циклус, се забележува во изборот на обредниот предмет, колач во форма на змија при празнувањето на старогрчкиот празник *Skira*⁶⁹² и остатоците од *кулѝоѝ* на *змијаѝа*, почитуван во македонското село Орман. Обредните дејства во празнувањето на старогрчкиот празник *Skira* биле демонстрирани од страна на жените учеснички со фрлање жртвени понуди, колачи во форма на змии, фалус и прасе цицалче во големата света јама на Деметра, со намера да предизвикаат плодност, како за себе, така и за почвата. Колачите во форма на змии, како обредни предмети го подражаваат култот на змијата,

⁶⁹² Употребата на обредниот колач во форма на змија освен во овој празник, се забележува и во празникот *Thesmophoria*.

која следствено на улогата која ја имала за време на минојско-микенската цивилизација, во старогрчката народна традиција била толкувана како “чувар на куќиите” испочитувана во семејниот култ.⁶⁹³ Подоцна змиите во старогрчката митологија го симболизираат светот на мртвите или подземните божества, следствено на нивната таинствена форма и однесување, кога од страна на народот е забележана нивната појава на гробовите без предупредување, каде ја лижеле леанката што останала на земјата за време на погребните ритуали, па потоа брзо исчезнувале како што и доаѓале. Ваквото однесување на змиите ги поттикнале Старите Грци на размислување дека покојникот можеби се појавувал во форма на змија, што всушност претставува поттик за оформување на култот на мртвите.⁶⁹⁴ Во старогрчката митологија змиското знаење ја протега својата моќ на царството на сенките и на царството на светлината, помирувајќи ги душата и духот.⁶⁹⁵

Во македонската народна традиција, македонското село Орман, Скопско, е поврзано со најнеобичниот култ на змиите, како единствен рудимент од овој вид, кој сè уште опстојува на почвата на Македонија. Култот се поврзува со празнувањето на денот на пролетта, 22-ри март и празникот *Благовец*.⁶⁹⁶ Кај Орманиците, будењето на природата кое започнува од првиот ден на пролетта, имплицира на будење на змиите од зимскиот сон. Во народните верувања на Орманците, симболичките толкувања на змијата упатуваат на суштества кои поседуваат магиска моќ и делуваат против злото, лошите духови, болести, магии, уроци и др.

Селото Орман, денот 22-ри март кога е одбележан празникот *Младенци* или *40-ите маченици*, го празнува како селски празник, на кој се слави и се дочекуваат гости. Овој ден се карактеризира со забрана и отсуство на секаков вид на работа. Клучниот момент на празнувањето е посетата на Змијарникот од страна на членовите на заедницата и нивните гости. Пред

⁶⁹³ Илиевски, Х. П. (2000) 208-220.

⁶⁹⁴ Burkert, W. (1979) 195.

⁶⁹⁵ Шевалие, Ж., Гербран, А. (2005) 353-366.

⁶⁹⁶ Спировска, Л. (1971) 141.

дупките на карпите, од каде се очекува да се појават змиите, како дел од обредните дејства е чинот на оставање разни предмети, *нишани*, од страна на посетителите. Жените и мажите оставаат кошули, девојките шамии или парчиња од личната облека, роднините пак нишан во име на болните кои не можеле лично да присуствуваат итн. Обредната симболика на оставањето на *нишани* го отчитува молбениот карактер од страна на партиципиентите во обредниот чин, кои веруваат во магиската сила на змиите и од нив за возврат очекуваат помош или лек, на пр. верувањата на неродилките дека ќе родат, немажените девојки дека ќе се омажат итн. Целиот обреден чин на оставање нишаните се одвива во молк, поради евентуалниот страв да не се исплашат змиите. Нишанот се остава на земја само со десната рака. Според народните верувања во с. Орман, се сметало дека желбата на учесниците ќе биде исполнета само доколку змијата премине преку нивните нишани. Сепак од страна на партиципиентите евидентна е вознемиреноста и нетрпеливоста од исчекувањето на појавата на змиите и дали тие ќе преминат преку нивниот нишан. Со нивното појавување, змиите започнуваат да преминуваат преку некои нишани, додека другите само ги обиколуваат и продолжуваат да се влечат по слободниот простор. Според Л. Спировска, најмногу се радувале оние учесници врз чиј нишан поминала змијата. Оние змии, кои од некави причини не сакале да поминат преку нишаните, биле фаќани со голи раце или со крпче од мажите и момчињата кои не се плашеле од нив и тие сами ги преминувале врз своите нишани. Потоа една од фатените змии ја симнувале во подножјето на ридот, ја спуштале на земја и околу неа играле оро. Иако се работи за змии отровници, камењарки и пепелашки, на овој ден никој не се плаши од нив и никој не смее да ги отепа.⁶⁹⁷

Народното верување во селото Орман за домашната змија, *сајбија* или *сџоџан*,⁶⁹⁸ се надоврзува со верувањата во македонската народна традиција за изумрената пракса за погребување на домашните под куќниот праг и куќното огниште. Според македонските народни верувања, змијата

⁶⁹⁷ Спировска, Л. (1971) 141-144.

⁶⁹⁸ Спировска, Л. (1971) 144.

обично живее под прагот или под огништето, а во куќата влегува преку оџакот. Бидејќи змијата се смета за пријател на куќата, домашните внимаваат да не ја повредат или налутат, во спротивно, доколку ја напушти куќата, следствено на народните верувања, им следува несреќа. Следствено на народните верувања дека онаа куќа кадешто живее змијата е среќна и напредна, змијата во македонската народна традиција била почитувана како покровител или заштитник на семејството.⁶⁹⁹ Во селото Орман се верува дека змии има само во старите чифлиски куќи кои се малку на број, додека во новите куќи не била забележана нивната појава.⁷⁰⁰ Со појавата на христијанството, се напушта позитивниот, а се задржува негативниот и зол аспект на змијата, со што се јавува мнението дека смртта на змијата претставува предзнак за смрт на некој од семејството.⁷⁰¹ Постоело суеверие за отепување на куќната змија, при што се верувало дека доколку некој убие змија, тој или некој член од семејството ќе умре или ќе се разболи и дека со убивањето на змијата се убива и среќата на куќата. Како што вели Марко Цепенков: *куќниџе змии не се џеџаџи*. Во Мариовскиот крај се верувало дека ако некој некогаш ја здогледал куќната змија, тоа претставувало лош знак и дека здогледувањето на змијата било претскажување дека нешто лошо ќе им се случи на домаќините или на нивниот добиток.⁷⁰²

Православната црква го прифатила култот кон змиите и преку изградбата на црквичка во селото Орман, лоцирана во самото подножје на ридот Змијарник, која ја посветила за празнувањето на овој верски празник, го вклучила овој култ кон своите верски обреди и кон празнувањето на празникот *Младенци* или *40-џе маченици*. Во денешно време, пред црквичката која ја презема улогата на Змијарник, на овој ден се собираат стотоци луѓе кои едновременно ги празнуваат христијанскиот празник и култот на змијата. Дуализмот во празнувањето го отчитува проверениот систем на христијанската црква за приспособување: митолошко- паганските и

⁶⁹⁹ Ковачева, Л. (2009) 56.

⁷⁰⁰ Спировска, Л. (1971) 145.

⁷⁰¹ Вражиновски, Т. (2006а) 104.

⁷⁰² Ристески, С. Љ. (1999) 49.

христијанските верувања и обичаи се прифатени од страна на народот, кој потоа ги адаптирал кон свои цели и потреби.

При паралелното толкување на старогрчката и македонската народна традиција, несомнено е дека култот на змијата одиграл голема улога во оформувањето на религиската свест кај луѓето во заедниците. Иако од обреден аспект се забележува отсуство и разлики во делови или пак на цели обредни дејства меѓу обете традиции, сепак симболиката на толкувањето на змијата, како “чувар на куќиџе” е истоветна за обете народни традиции. Култот на змијата испочитуван во семејниот култ, од минојско-микенската цивилизација, преку чествувањето во старогрчката и македонската народна традиција, од паганството прифатен во христијанството, како рудимент се одржал до денешен ден во селото Орман, повеќе по силата на традиција, отколку во фактичкото верување во магиските сили на змиите.

Меѓу старогрчката и македонската народна традиција, во голема мера се забележува совпаѓање во одредени обредни елементи во обредот на жртвопринесување демонстриран во пролетниот обреден циклус, меѓу старогрчкиот празникот *Dipolieia* кога се изведувала најголемата церемонија во годината на жртвување бик во Атика, *Bouphonia* и македонскиот народен празникот *Ѓурѓовден* демонстриран преку курбанот, во случајов колење на *јаѓне*. Иако и во празнувањето на овие празници се забележува отсуство и разлики при демонстрирањето на одредени обредни елементи, сепак се забележува совпаѓање при толкувањето на обредите како колективни обредни дејства на заедницата, чија цел е задоволување на потребите на заедницата како целосен општествен систем. Во однос на паралелното толкување во обете народни традиции, од обреден аспект се забележуваат повеќе разлики : разлика во изборот на ликот кому му се принесува жртва: во старогрчката традиција жртвите се принесувале на божествата, а во македонската народна традиција, под влијание на христијанството, жртвите се принесувале на христијанските светци; потоа различност при изборот на носителот на обредното дејство: во старогрчката жртвена церемонија *Bouphonia*, бикот преку обреден чин сам се бирал за жртва, а во празнувањето

на празникот *Ѓурѓовден*, домаќинот сам избира мало здраво машко јагне; се забележува и изостанувањето на судењето во празнувањето на македонскиот народен религиски празник *Ѓурѓовден* итн. Покај отсуството и разликите во демонстрирањето на обредните дејства, како и различните мотиви на празнувањето демонстрирани преку интерпретацијата на обредните чинови, во голема мера се забележува одредена сличност меѓу обете традиции во колективните прослави на култните места кои следат по жртвопринесувањето, на кои се собира целата заедница, по што се започнува со колективно јадење.

Во самиот чин на жртвопринесување се насетува настојувањето на заедницата за придобивање на наклонетоста на божествата и натприродните сили, од кои за возврат очекуваат заштита, плодност и здравје, како на сите членови од заедницата, така и за добитокот. Сакралните значења на жртвуваните животни, во случајов бикот и јагнето, кои без разлика дали се жртвувани во кругот на семејството или пак на колективно ниво во заедницата, во себе содржат одредена социјална димензија. Заедницата која го организира жртвопринесувањето, преку самиот чин на жртвување ја докажува кохезијата на групата и нивната претстава за заедништво кон толкувањето и испочитувањето на божествените сили.

Несомнено е дека и старогрчката и македонската народна традиција изобилуваат со голем број празници, кои се празнуваат во текот на целата календарска година. И во обете традиции големите празници се лоцирани околу четирите битни процеси на положбата на Сонцето во однос на Земјата, во текот на една година: пролетниот и есенскиот еквиноциум, и летниот и зимскиот солстициум. Бидејќи животниот ритам на човекот се разликува од оној на природата, народниот календар бил усогласен со природните случувања, при што движењето на Сонцето и Месечината се поврзале со божествата со кои древните народи посакувале да имаат добри односи кои ги остварувале преку принесување на свети жртви, сметајќи дека жртвените понуди се доволни за божествата да бидат благонаклонети кон нив, кон добитокот и земјоделските култури.

Иако од хронолошки и од обреден аспект се забележува одредена дистинкција како во времето на празнување, така и во демонстрирањето на обредните практики, сепак во обете традиции се забележува изедначувањето на перцепирањето на овие денови како свети, наменети за чествување на одредени божества.

IV. Обредната симболика на културните места и религиозните практики кај Старите Грци и во македонската народна традиција

Од памтивек човекот правел напори за симболичко изразување, со намера да ја одгатне и да ја совлада судбината која му бегала пред неизвесностите што го опкружувале. Бидејќи сè е знак, а секој знак носи одделно значење, имагинарната симболика претставува крстопат на севкупниот душевен живот на човекот, каде се среќаваат чувственоста и желбата, спознатото и мечтаеното, свесното и потсвесното.

Иако воспремањето на симболите се остварува на индивидуално ниво, при оформувањето на навиките од кои подоцна произлегле обичаите како неизоставен дел од животот на човекот во заедницата, значењето на симболите со тек на време започнале да се толкуваат на колективно ниво. Симболите на колективно ниво поседуваат социјална димензија која довела до појава на симболите на верата, наречени уште и догматски обрасци, исползувани во службените, култни изјави, со чија помош меѓусебно се препознаваат приврзаниците на некоја вера, обред или верска заедница. Секоја епоха и секоја група на народ поседува свои симболи, според кои ја определува својата припадност на таа група и на тоа време.⁷⁰³ Следствено на промените на културата, симболот постојано го менува своето значење, односно се *йразни* од старите и се *йолни* со новите значења.⁷⁰⁴

Како основен симболички елемент, се смета било кој предмет кој се одвојува од другите предмети и се разгледува како поединечен. Предметот кој може да се протолкува како основен симболички елемент, може да биде било кој предмет од природата, на пр. Сонце, човек, дрво и др. или пак некој негов дел, на пр. сончеви зраци, човечки екстремитети итн. Симболичките

⁷⁰³ Шевалие, Ж., Гербран, А. (2005) 9-13.

⁷⁰⁴ Чаусидис, Н. (1994) 62.

елементи своето значење го остваруваат преку своето внатрешно симболичко значење и преку изградениот однос со останатите елементи од сликата. Во зависност од дадената ситуациџа, култура и епоха, апсолутното одредување на основното симболичко значење на еден предмет е неправилно. Основното значење на симболичкиот предмет е диктирано од некоџа негова реална особина или функциџа и како таа особина се одразува во онаа култура, коџа предметот го применува како своџ симбол.⁷⁰⁵ Симболите се лоџирани во средиштето на имагинативниот живот на секоџ човек, ги откриваат таџните на потсвесното, водат кон наџскриените придвижувачи на деџството и го отвораат духот кон непознатото и бескраџното.

За развоџот на човечката свест, не е битно само местото кое човекот го зазема во Универзумот, туку и местото на неговиот ум во Универзумот. Паралелно со осознавањето на светот, течело и осознавањето на сопственото тело, чиџа слика се осознавала низ непрекинатите допири со надворешниот свет, со што дошло до меџусебно поврзување на телото и светот. Голем броџ на космогонски митови од разни култури џа потврдуваат врската меџу човекот и Универзумот, на пр. месопотамскиот мит за Мардук, но наџсилните докази за единството меџу човекот и Космосот е основниот симболчки систем, коџ може и денес да се забележи. Идеџата за апсолутната поврзаност на човекот со внатрешноста на Космосот, преку коџа човекот се идентификувал со Космосот, долги векови се наоѓала во основата на речиси сите древни религиски, теолошки и философски идеи, како и во идеите на старогрчките философи, каџ гностичарите и во христиџанските учења. Идеџата за идентификаџиџата на човекот со космосот во паганската традиџиџа на Словените не е преземена, туку претставува продолжување на архаичната индоевропска традиџиџа, коџа не претставува учење, туку е притаена во облик на внатрешна симболика со магиско-религозни форми.⁷⁰⁶

Иако светот на апстрактните поими бил недостапен за свеста на архаичниот човек и комуникаџиџата со светот џа остварувал единствено низ

⁷⁰⁵ Чаусидис, Н. (1994) 61-62.

⁷⁰⁶ Чаусидис, Н. (1994) 72-76.

конкретни претстави, сепак, тој работел со апстрактните поими на начин со кој ги опредметувал и ги претворал во симболи. Човекот, земајќи се себе си како симбол на одреден апстрактен поим, го создал процесот во чија основа лежи појавата на антропоморфните божества. Креирањето на божествата не претставува проста форма на изразување или прикажување на одредени апстрактни содржини, туку единствен можен начин низ кој идејата за една појава ѝ станува достапна на човечката свест. При толкувањето на симболизмот на религиските практики, како дејства со непосредна демонстрација и експресија на примитивни идеи, владее законот за партиципација, при што ниеден предмет не е одвоен од останатите и сите се споени со интимни врски. При демонстрирањето на ритуалните практики, кај секој учесник се забележува интелектуалното дејство кое е обоено со емоции, без разлика на степенот на културата или менталната средина. При толкувањето на симболизмот на ритуалната пракса, многу е битен односот кон причината и последицата. Ритуалната пракса без разлика колку и да изгледа апсурдна и наивна, доколку се сфати нејзината симболичка смисла, постанува рационална и разбирлива.

Во сите народни култури, религиозниот култ го сочинуваат верата, симболите и обредните дејства, кои меѓусебно се позврзани и создаваат една целина.⁷⁰⁷ Обредните дејства, т.е. ритуалите се толкуваат како комплекс, измешан од вродени и научени елементи. Според W. Burkert, ритуалот е нешто што го прават луѓето,⁷⁰⁸ дејство со непосредна демонстрација, експресија на основни, примитивни идеи кои го симболизираат плодниот и растителниот свет. Покрај *едукациивниот ритуал*, во кој за да се знае што значи ритуал, е да се знае сето она што е забрането во врска со него, на пр. смеење во црква и сл., постои и *сџереоџиџниот ритуал* кој е назаден, паѓа под одреденото човечко ниво и ја ограничува човечката слобода и индивидуалност.⁷⁰⁹ Латинскиот збор *religio*⁷¹⁰ упатува на израз на "сџрав",

⁷⁰⁷ Вражиновски, Т. (2002а) 265.

⁷⁰⁸ Burkert, W. (1979) 36.

⁷⁰⁹ Burkert, W. (1979) 36.

вклучувајќи го и старогрчкиот збор *eusébeia*⁷¹¹ кој исто така означува страв божји, побожност, смиреност. Кај древните народни култури, секое испуштање на религиозното обредно дејство подлегнувало кон предизвикување на огромна вознемиреност и страв. Земајќи го исказот на Сенека за пример, дека во древното време *"ѿголем дел од луѓето го ѿравеле она што го ѿравеле без да знаат зошто"*,⁷¹² W. Burkert, како главни карактеристики на ритуалот ги издвоил: 1. стереотипната шема на дејствување, 2. независност во дадените состојби и емоции, 3. повторување и преувеличување, со намера создавање вид на театарски ефект и 4. дејство на комуникација.⁷¹³ Намерата на демонстрирањето на обредните дејства била да произведат атмосфера на стравопочитување користејќи ги темнината, огнот, смртта и крвта, сè со цел да се контролира толпата.

Симболизмот одиграл клучна улога во креирањето на божествените претстави, кои потоа преку разни магиско-обредни дејства биле почитувани за време на празнувањата на празниците. Обредната символика во Антиката и во македонската народна традиција најдобро доаѓа до израз при толкувањето на култните места и за време на демонстрирање на религиските практики, практикувани за време на празнување на народните религиски празници, во точно определените месеци од годишниот календарски циклус.

IV. 1. Симболизмот на култните места кај Старите Грци и во македонската народна традиција

Култните места одиграле важна улога при оформувањето на обредните дејства, кои пак довеле до оформување на народните религии. Култните места произлегле од народните религиозни потреби, со цел нивно демонстрирање за време на празнувањето на народните религиски празници.

□

⁷¹⁰ *religio, onis*, f. религиозност, побожност, суеверие, празноверие, страв итн. Софрониевски, В. (2001) 612.

⁷¹¹ *eusébeia*, (*εὐσέβεια*, -ία, ἡ), *сѿправ од Боѿа, боѿобожливосѿ, ѿбобожносѿ*, Sironić, M. (1975) 173.

⁷¹² Burkert, W. (1979) 78.

⁷¹³ Burkert, W. (1979) 78-79.

Кај древните народи како култни места се издвојуваат дрвјата, каменот и водата, кои се сметале за соодветно адаптирани места во природата, наменети за исползување на сакралните потреби на човекот.

а. светите дрвја

Како неизоставен дел од старогрчката народна традиција е култот кон *светите дрвја: смокви и маслини*. За свето дрво се сметало впечатливо и величествено дрво, кое следствено на строгрчките народни верувања се одвојувало од другите дрвја како свето. На почвата на Стара Грција светите дрвја се сметале за светилишта и биле лоцирани далеку од населените места, на отворена почва; биле оградени со ѕид, кој можел да биде декориран и крунисан со круна опкружена со култни рогови; на ѕидот била поставена влезна врата, која исто така била украсена и водела внатре кон камениот столб кој претставувал олтар. За време на празнувањето на религиозните празници, учесниците во процесијата која водела надвор од градот се упатувале до светите дрвја,⁷¹⁴ а потоа танцувале околу нив, верувајќи дека почитуваното божество исто така би можело да се појави, танцувајќи под дрвото.⁷¹⁵

Во старогрчката народна традиција почитувањето на светите дрвја поврзано со претставата на вечно циклично обновување на растителниот свет, одиграло важна улога во нивниот религиозен живот и ја означувало врската на луѓето со религијата и религиозниот живот кој го воделе надвор од секојдневието.

Култот кон светите дрвја се забележува и во македонската народна традиција, кои меѓу народот биле почитувани поради своите лековити својства, мислење кое е задржано до денес. Следствено на македонските народни верувања, како свети дрвја се издвојуваат: *дабови*, кој поради својата долготрајност и издржливост се смета за симбол на силата и припаѓа на

⁷¹⁴ На почвата на Стара Грција, танцувањето околу светите дрвја се забележува скоро кај сите антички религиозни празници, кои при празнувањето како дел од обредната пракса во себе содржеле процесија.

⁷¹⁵ Burkert, W. (1979) 28.

добрите, чисти и свети дрвја со апотропејски својства и лековита моќ,⁷¹⁶ *лијата* која е најблиску поврзана со култот на Света Бородица, следствено на македонските народни верувања кои настанале под влијание на христијанството според кои мајка Богородица живее во липата, па затоа вообичаено се сади крај црквите;⁷¹⁷ *јаворот* во македонската народна традиција се смета за свето дрво кое има моќ да лекува и се поврзува со култот на мртвите и култот кон предците;⁷¹⁸ *врбата* и *врбовиите* *гранки* во македонските народни верувања се сметаат за симболи на подмладената пролетна природа и следствено на обичајот на удирање на добитокот со врбови гранчиња со цел за нивно здравје, се смета за дрво со заштитна моќ кое носи здравје⁷¹⁹ и др.

Култот кон светото дрво во македонските народни верувања се јавува како резултат на синкретизмот на религиозните верувања и како продолжување на архаичната индоевропска традиција, која преку скромното верување за космичкото дрво кај паганските Словени, е сочувана до денес на почвата на Македонија, како притаен облик на внатрешната симболика со магиско-религиски форми.⁷²⁰

Архаичната и типолошката претстава за космичкото дрво се толкува како израз на вечниот растителен свет, кој периодично се обновува благодарение на сезонскиот годишен циклус. Следствено на овие толкувања, космичкото дрво е претставено како модел на хоризонтална и вертикална поставеност на светот. Во хоризонталната поставеност, дрвото се поврзува со четирите страни на светот: север и југ, исток и запад, каде преку митолошките претстави за создавањето на светот, човекот, растенијата и животните, се прикажува земскиот свет на човекот и на сите други живи суштества. Изградениот систем на постоење на Светот кој функционира според строго утврдените архетипски правила на вечно кружно движење,

⁷¹⁶ Вражиновски, Т. (2006) 125-126.

⁷¹⁷ Вражиновски, Т. (2006) 130.

⁷¹⁸ Вражиновски, Т. (2006) 137-138.

⁷¹⁹ Вражиновски, Т. (2006) 131.

⁷²⁰ Чаусидис, Н. (1994) 72-76.

составени од основните елементи на цикличното раѓање, умирање и повторно раѓање, се отчитува во хоризонталната поставеност на космичкото, т.е. световното дрво и неговото поврзување со четирите страни на светот, кои одговараат на: четирите годишни времиња: зима, лето, есен и пролет; четирите дела на деноноќието: рано, ден, вечер и ноќ; на природните појави: оган, вода, земја и воздух и четирите етапи од човечкиот живот: раѓање, растење, стареење и смрт.⁷²¹ Во вертикалната поставеност, космичкото, т.е. световното дрво ги симболизира: трите рамништа на светот: горното-небесниот свет, средното-човечкиот, т.е. земскиот свет и долното-подземниот свет, кои соодветствуваат со поставеноста на човечкото тело: глава, тело и нозе. Следствено на трипартитната поделба на вертикалната поставеност на космичкото дрво, на неговиот врв егзистираат птиците, во средината, животните, а во корените, хтонските суштества.⁷²² Во македонските народни верувања, дабот, јаворот и врбата, ја симболизираат врската меѓу горе и долу, поточно, корените го симболизираат подземниот свет, стеблото-земјата, а врвот на дрвото-небото.

Од дрвјата, првостепено значење во религијата на паганските Словени имал дабот, почитуван како свето дрво, во чие подножј, според паганските верувања живеел богот на подземјето Велес, а на врвот, небесниот бог Перун. Со процесот на христијанизација, во кој одредени пагански обреди, празници и божества се претопени кон христијанските обичаи и светци, улогите на паганските божества поврзани со дабот, како свето дрво, се доделени на двајцата христијански светци: Свети Ѓорѓи и Свети Илија. Денес, како рудимент на култот кон дрвјата, се забележува празнувањето на народните религиски празници Ѓурѓовден и Илинден, во кои месното и околното население се собира под дабови дрвја и преку демонстрирање на обредното дејство-курбан, се принесува жртва на светото дрво. Обредната симболика на народното собирање под светите дрвја, упатува на народното

⁷²¹ Вражиновски. Т. (2002а) 92.

⁷²² Вражиновски. Т. (2002а) 92-93.

верување за лековитата моќ на дабот, кој може да им помогне во лекување на болните, како и на жените-неротки, да добијат потомство.⁷²³

Полната религиозна вредност на дрвјата се забележува во нивното оградување и издвојување како свет простор, во македонските народни верувања препознатливи како свети шумички или свети *џајеви*. Обредната симболика во испочитувањето на култот на дрвата, кој преку демонстрирање на обредните дејства се изведувал под светите дрвја, според Т. Вражиновски, не треба да се бара во избраниот вид на дрво и неговата анимизација, туку во неговата сакрална сила.⁷²⁴

Улогата на светото дрво се забележува и денес при демонстрирање на обредните дејства за време на македонските народни религиски празници, на пр. фрлањето на дрвен крст во водите со цел нивно осветување за време на празнување на празникот *Водици*, палење на бадникови огнови за време на празнување на празникот *Бадник* итн.

Световното дрво зазема важно место во христијанското учење, каде во Библијата преку описот на рајот, во вистиска смисла на зборот е претставена неговата симболика: *И Господ Бог најрави да израснаџ од земјата секакви дрвја, убави за џледање и добри за јадење, и дрвоџо на живоџоџо среде рајоџо, и дрвоџо за џознавање на доброџо и злоџо*.⁷²⁵

Во однос на паралелните толкувања на претставите при исползувањето на култот на дрвото кај Старите Грци и во македонската народна традиција и покрај одредените апстиненции на обредните дејства или нивни делови, како и разликите при изборот на свети дрвја,⁷²⁶ во голема мера се забележува соодветствување, како во демонстрирањето на ритуалните практики, така и во народните религиски верувања, на пр. избор на впечатливи и величествени дрвја надвор од населени места, нивно оградување и означување како свет простор, нивно чествување во одредени празнични

⁷²³ Вражиновски. Т. (2002а) 90-92.

⁷²⁴ Вражиновски. Т. (2002а) 43.

⁷²⁵ Битие, 2. 8, 9 (2206) 10-11.

⁷²⁶ Смокви и маслинки кај Старите Грци; даб, липа, јавор, врба и др., во македонската народна традиција.

денови во текот на годината, нивно поврзување со претставата на вечно циклично обновување на растителниот свет и др. Обредите и верувањата сврзани со местата кадешто растат светите дрвја, како рудименти од минатото до денешен ден се почитувани меѓу народот и на територијата на Грѝиѝа и Македониѝа.

б. кулѝни камења

Култот кон светите камења, на почвата на Стара Грѝиѝа се поврзува со името на божеството Хермес од старогрѝката митологиѝа, кому му биле подигнувани статуи на крстопатите, кои во согласност на старогрѝките народни верувања, ги бркале демоните и несреќите.⁷²⁷ Следствено на етимологиѝата според коѝа името *Хермес* (*Ερμῆς*) е изведено од именката *έρμα(ξ)*, *έρμαῖον* што укажува на *куѝче камења*, на почвата на Стара Грѝиѝа патишта кои биле поплочени со камења се нарекувале *hermai* (*έρμαῖ*) и му биле посветени на ова божество.⁷²⁸

Според W. Burkert,⁷²⁹ поставувањето на обележја (символи) кај Старите Грѝи се спроведуваело со употребата на *херм*. Во согласност со описот на W. Burkert, *херм* претставува четиристран камен столб, кој на горниот дел вообичаено бил претставен со голобрада глава, а на конкретно место реалистички моделиран со ерективна форма. Следствено на овој опис, хермот бил претставуван во форма на фалус и произведен од камен столб, од каде произлегува неговото име: *herma* (*χέρμα*), *ѝосѝавен камен*, поради што бил забележан под името *Hermāas* или *Hermāon* (*Χερμάας*, *Χερμάον*). Иако камениот столб бил моделиран со ерективна форма, не постојат евиденции за оплодувачката сила на хермот.

⁷²⁷ Шевалие, Ж.. Гербран, А. (2005) 537-541.

⁷²⁸ Појавата на натписот *e-ta-a2* на микенските плочки, идентификувана како *Hermāhās*, го навело Dž. Čedvik да се спротивстави на етимологиѝата поради отсуството на *f(w)* во името, кое е забележано од страна на Микенските Грѝи. Duev, R. (2006) 50. Во однос на етимологиѝата, Хермес немал никаква врска со камените столбови (*hermata*), бидејќи овој збор првобитно го содржел иницијалното *-w*, додека пак *Hermes* (микенски *Hermakas*) воопшто не го поседуваел истиот. Čedvik, Dž. (1980) 137. Според П. Х. Илиевски, еолската форма *Έρμά fων* што се користела за објаснување на врската меѓу *έρμα*, *έρμαῖον*, мора да се појавила подоцна. Ilievski, P. H. (1989) 26.

⁷²⁹ Burkert, W. (1979) 39-52.

Култот кон светите камења во старогрчката народна традиција, најдобро се забележува во поставувањето на светилишта од камења, каде овој тип на камен, херм, се сметал за возвишен споменик. Постоела одредена забрана за поставување на херм во штали или меѓу стада, потоа во поле или спална соба. Хермот секогаш бил поставуван надвор од куќите, на плоштадите, на крстопатите или пак на границите, со намера да служи како меѓник крај патот. Следствено на старогрчките народни верувања поврзани со култот кон светите камења, моќта на хермот не била ниту во фалусот, ниту во каменот; тој едноставно претставувал симбол кој ја пренесувал пораката за сила и потентност и според верувањата на секој граѓанин кој проаѓал крај него, му кажувал дека никој друг пред него не бил таму, т.е. на тоа место.⁷³⁰ Следствено на симболичките толкувања, хермот претставувал споменик кој го бележел преминот од очајното минато, кон надежната иднина. Старите Грци не говореле за херм како за објект или предмет и во согласност на достоинственото толкување на претставата на херм, го нарекле бог Хермес.

Сакралните камења кои во македонската народна традиција биле предмет на култ, поради својата различност од другите предмети во природата, се толкувале како симболи со натприродна моќ. Каменот поради својата тврдост и трајност на материјалот, неподложност на никакви промени и поради повисокиот начин на опстанок со кој давал чувство на вечно постоење наспроти крвката човечка егзистенција, во свеста на првобитниот човек предизвикувал религиозен страв и почит. Анимистичката природа за претставите на натприродната моќ на каменот, се должи на народното верување за престојувањето на душа или дух во самиот камен, како и на камењата со антропоморфен облик, кои се замислувале како скаменети човечки суштества.⁷³¹ Во македонската народна традиција, камењата кои се толкуваат како култни, се лоцирани на отворено поле и се осамени; се

⁷³⁰ Burkert, W. (1979) 39-52.

⁷³¹ Вражиновски, Т. (2002а) 108.

јавуваат со различни големини и облици; потсетуваат на машки или женски човечки фигури, нивни делови и на група на луѓе или животни.

Според Т. Вражиновски, народните верувања сврзани за култните камења, можат да се разгледуваат од неколку аспекта:

- a. *култни камења кои ја одразуваат нивната функција*, каде следствено на верувањата се третираат како моќно апотропејско средство, кое може да го заштити човекот од секако зло. Во согласност со македонските народни верувања, овие камења поседуваат лековита функција и функција за повикување дожд. Камењата кои поседуваат лековита функција во некои случаи наликуваат на човечка рака или стапало од човечка нога, додека лековитата функција е содржана во самите култни камења, како и во водата која се наоѓа во нивните длабнатини. Карактеристичните камења кои со својот изглед асоцираат на фалус, според народните верувања благодетно делувале на жените-неродилки. Обредното дејство преку кое жената-неродилка остварува контакт со овој вид на култен камен, се остварува преку симболичко допирање или триење од каменот, при што се верува дека каменот ќе внесе здравје кај партиципиентот во самиот обреден чин и кај децата. На почвата на Македонија, за култни камења кои асоцираат на фалус се издвојуваат: *Говедарскиот Камен* во Овчеполието,⁷³² кој за време на празнување на религискиот празник *Ѓурѓовден* е посетен од страна на болни лица и жени-неродилки; *Побијниот (Пубијин) Камен*, Гевгелиско, висок околу 2 м. и во облик на човек, за кој покрај народните верувања за неговата оплодувачка моќ, се верува дека поседува моќ за ослободување на луѓето од магии; *Илин Камен* во с. Звегор, Делчевско; *Дујен Камен*, Вевчани; каменот во с. Дражилово, Скопско и др., познати по своите пукнатини низ кои се провираат болни и здрави луѓе, жени-неродилки или жени на кои *не им ираат децата*.⁷³³ Сите овие култни камења, следствено на народната традиција се даруваат, а на Говедарскиот камен се жртвува жртвено јагне.

⁷³² Т.Н. Говедар камен.

⁷³³ Вражиновски, Т. (2002а) 157.

Бидејќи во свеста на учесниците во обредните дејства, каменот не е мртов, туку претставува знак на кондензирана сила која дава живот, обредната симболика во исползувањето на обредните елементи: обичаите и дарувањето на култните камења, упатува на народните верувања за подобро здравје на самите учесници и нивните семејства, лекување на болните и лекување на жените-неродилки.⁷³⁴ Култните камења кои имаат моќ да предизвикаат дожд, во македонската народна традиција се сврзани со преданијата за Марко Крал, на пр. каменот кој го фрлил на месноста Крст. Околу овој камен во сушните денови се собира месното население и преку магиско-обредните дејства на прскање на каменот со вода со намера предизвикување на дожд, го практикуваат древниот пагански обичај.

- б. Култните камења кои се поврзани со име, спаѓаат во групата на именувања на камењата, кои можат да бидат именувани по христијанските светци, по животински и растителен свет, боја на камен и др. Во оваа група спаѓаат и камењата сврзани со мотивот на *момин скок*. Заднината на оформувањето на преданијата за овие камења датира од времето на Отоманската империја и се должи на девојките, кои со цел да не бидат потурчени се проколнувале самите себе си да се претворат во камен, за што сведочат топонимите: *Илин Камен*, *Смилов Камен*, *Девојкин Камен* или пак се отепувале самите себе си скокајќи од големи камења, кои од нивната пролеана крв ја менувале својата боја во црвена, за што сведочи топонимот *Црвени Сџени*. Во македонската народна традиција култните камења се именувани по: растителен свет: *Перуникин Камен* во с. Битуше; по боја: *Црн Камен* лоциран на патот од Велес за Гевгелија кај манастирот Св. Димитриј или пак едноставно само *Камен*.⁷³⁵
- в. Култните камења на почвата на Македонија се јавуваат сврзани со *моџивои* на *проколнување* и *клејви* или т.н. *проколнаџи* камења, во кои

⁷³⁴ Вражиновски, Т. (2002а) 157-158.

⁷³⁵ Вражиновски, Т. (2002а) 112-113.

главнината е поврзана со фрлање на клетви врз мажи и жени, одделно или заедно или пак тие сами се проколнувале да се претворат во камен.⁷³⁶

- ѝ. Во Прилепско се сретнуваат т.н. *вакавски камења*, сврзани со мотиви од преданијата за сватовски или свадбарски камења, кои според македонските народни преданија се поврзани со проколнатите свадбари од Господа, поради свадба на брат со сестра или роднина, на пр. *Планинаѝа Сваѝови*, именувана поради скаменувањето на свадбарите по божја лутина, кои учествувале на свадба на двајца роднини.⁷³⁷

д. *Камењаѝа-крсѝови*, како понова појава од страна на луѓето се подигаат на определни места, главно со посредство на сон и вообичаено се посветени на некои светци, на пр. Св. Атанас, Св. Илија, Св. Петка и др. Во деновите кога се празнуваат празниците посветени на овие светци, месното население се собира крај овие култни камења и како жртвена понуда им принесува курбан. И овој тип на камен, следствено на македонските народни верувања може да предизвика дожд.⁷³⁸

џ. *Надѝробниѝе камења* во македонската народна традиција се изразени во култот на мртвите.⁷³⁹ Каменот како симбол на неуништивост се поставува на гробовите и во согласност на народните верувања според кои душата на покојникот продолжува да живее во каменот, го овековечуваат местото каде што се погребани покојниците.⁷⁴⁰

Во старогрчката и во македонската народна традиција, јасно се забележува присуството на култот кон каменот. Во однос на паралелното толкување, култот кон каменот кај Старите Грци е сконцентриран во поставувањето на обележја (симболи) кое се спроведуvalo со употребата на *херм*, четиристран камен столб во форма на фалус, кој иако бил реалистички моделиран со ерективна форма, не постојат евиденции за можни верувања во неговата оплодувачка сила. На почвата на Стара Грција вообичаено се

⁷³⁶ Вражиновски, Т. (2002б) 162.

⁷³⁷ Вражиновски, Т. (2002а) 114.

⁷³⁸ Вражиновски, Т. (2002б) 163.

⁷³⁹ Вражиновски, Т. (2002б) 163.

⁷⁴⁰ Ковачева, Л. (2009) 116.

поставувал на крстопатите и според старогрчките народни верувања, ги бркал демоните и несреќите. Ваквата интерпретација на култниот камен на почвата на Стара Грција, сосем е исклучена од интерпретацијата на обемното присуство на оплодувачката моќ на каменот на почвата на Македонија. Изедначувањето на симболизмот на култните камења меѓу старогрчката и македонската народна традиција, се забележува во култот на мртвите, преку поставување на камења на гробовите. Каменот поради својата цврстина и трајност, кај првобитниот човек предизвикувал страв и почит и асоцирал на поврзаност со натприродните сили и моќи. Поставувањето камења на гробовите се должи на симболиката на каменот како неуништив и вечен. Уште од дамнина се сметало дека надгробните камења се места каде што душите од подземниот свет влегуваат во светот на живите и се верувало дека во тој камен продолжува да живее душата на покојникот. И во старогрчката и во македонската народна традиција, во култот кон мртвите се верува дека камењата поставени на гробот на починатиот, всушност штитат од појава на духови од царството на умрените, како и одбрана на починатиот од непријателските сили. Поради значењето и симболиката што ги поседува, сите надгробни споменици на територијата на Стара Грција и на Македонија се правени од камен, како цврст и траен материјал погоден за овековечување.⁷⁴¹

Од Архајскиот период и во текот на сиот Класичен период, на територијата на Стара Грција, па и во современото општество на територијата на денешна Грција, каменот претставува неизоставен дел од гробот, кој во погребната практика од почетоците на употребувањето до денес доживеал огромна трансформација при употребата.⁷⁴²

Следствено на забелешките за толкување на каменот како прибежиште на душата, лесно може да се сфати подигањето споменик од

⁷⁴¹ Вражиновски, Т. (2002a) 108-115.

⁷⁴² Употребата на каменот на територијата на Стара Грција се забележува во засечените гробови во земја, израмнети и покриени со камења, често нарекувани *cist* поради нивната форма на кутија, кои се јавуваат во бронзеното доба во микенската цивилизација. Burkert, W. (1979) 24.

камен на територијата на Македонија, но и пошироко. Имено, на македонските простори, како и на териториите на бившите југословенски простори, пр. Србија, Црна Гора и др., споменикот на покојникот направен од камен се подига во текот на првата година. Каменот е обичен, без декорации, со натпис на тимпанонското поле: кој лежи под него и кој го подигнал.⁷⁴³ Според народните верувања, душата на покојникот ги посетува сите места на кои тој престојувал додека бил жив, но само додека телото на покојникот не се распадне, а тоа е една година по смртта. По тој период, душата веќе не е присутна и заминува во царството на мртвите. Со поставувањето споменик од камен се врзува душата за самиот камен, но доколку не се постави споменик од камен во рок од една година по смртта, тогаш душата не може да се зароби и да се врзе за надгробниот камен, па затоа по тој период, споменикот воопшто не се подига. Првобитната цел на подигањето споменик од камен била насила да се врзе душата на покојникот и да и се одземе слободата на движење.⁷⁴⁴ Денес поставувањето споменик од камен се смета за чин на пиетет, за разлика од примитивните заедници, каде што овој чин се сметал за религиска обврска и потреба.⁷⁴⁵

Македонските народни верувања сврзани за култните камења го посведочуваат синкретизмот на паганските верувања со христијанските практики, потчинети на народните обреди. Во христијанската симболика се забележува дуализам во интерпретацијата на каменот. Од една страна каменот е симбол на Бог, на Христос и Црквата⁷⁴⁶ и го симболизира првиот олтар,⁷⁴⁷ а од друга страна е описот на каменот во Светото Писмо, кој според својата природна форма се толкува како облик на она што нема живот, мртно, без чувства и тежина. Следствено на описот на каменот во Светото Писмо, Библијата камените идоли ги поставува на паганските божества лишени од живот, наспроти животворниот и живиот Бог.⁷⁴⁸

⁷⁴³ Ковачева, Л. (2009) 116.

⁷⁴⁴ Ковачева, Л. (2009) 117.

⁷⁴⁵ Чајкановић, В. (1924) 69.

⁷⁴⁶ Вражиновски, Т. (2002а) 115.

⁷⁴⁷ Вражиновски, Т. (2002б) 158.

⁷⁴⁸ Вражиновски, Т. (2002а) 115.

в. свети води

Иако светите води како култни места не се забележани на почвата на Стара Грција, во старогрчката народна традиција водата поседувала најголемо и најраспространето значење во симболичкото обредно прочистување. Во согласност со старогрчките народни верувања, според кои сите суштества мора да се чуваат чисти и да се отстрани сето она што е извор на иритација кој се дефинира како валкано, прочистувањето со вода секогаш било поврзано со побожни и верски дејства. Првите свештеници за прочистување (*kathartai*), кои ветувале спас и ослободување во случај на епидемија или несреќа, се појавиле во светилиштето на Делфи.⁷⁴⁹ На почвата на Стара Грција не постоел обреден чин на осветување на водата, но често таа морала да биде наполнета од некој далечен извор кој не пресушувал или од секогаш моќните мориња. Од изворските и морските води водата се полнела во садови (вид на грниња), кои потоа девојките водоносачки (*hydrophoros*) ги ставале на глава и ги носеле до светлиштата. Садовите со вода (*perirranteria*) се поставувале на влезот од светлиштата, додека останатите садови со вода се поставувале внатре во светилиштата, поточно на местата на богослужбите и на иконографиите. Како дел од обредниот чин, секој посветен, т.е. верник, пред влегувањето во светилиштето ги потопувал рацете во садот со вода и се попрскувал себе си како дел од обредно дејство, со што се прочистувал. Во обредните дејства практикувани во светилиштата, прочистувачката сила на огнот и се придружува на силата на водата, демонстрирана преку фрлање на мал трупец во огнот кој по одредено време се вадел од таму, се потопувал во вода и им служел на свештените лица за попрскување на светилиштето, олтарот и присутните учесници, со цел нивно прочистување.⁷⁵⁰

Влијанието на прочистувачката сила на водата, се забележува во големата застапеност на водата при празнувањето на празниците на почвата на Стара Грција. Влијанието на прочистувачката сила на водата најмногу се

⁷⁴⁹ Burkert, W. (1979) 75-76.

⁷⁵⁰ Burkert, W. (1979) 75-79.

забележува за време на празнувањето на празникот *Plynteria*, во старогрчката народна традиција толкуван како *Фесџивал на миењето*, во кој покрај чистењето на нечистотијата од светилиштето посветено на божицата Атина и миењето на нејзината статуа, од страна на учесничките се остварувало и колективно обредно капење, чија обредна симболика упатува кон самиот чин на прочистување. Мотивот на колективно капење се забележува и при празнувањето на празникот *Елевсински мистерии*, кога како дел од индивидуалната иницијација на учесничките се остварува чинот на нивното прочистување. Исползувањето на обредните дејства на жртвување млад човек на Посејдон, демонстрирано со фрлање на жртвата од висока карпа во морето, со што потопувањето на жртвата *јосџанува нивно измивање*, се забележува за време на празнувањето на атичкиот празник *Thargelia*, чија обредна симболика се толкувала како ослободување од сето зло кое човекот го имал во себе.

На почвата на Стара Грција, освен за време на празнување на празниците, потоа за време на свадбени церемонии, прослави и жртвени гозби, примената на прочистувачката моќ на водата се забележува и во култот на мртвите, при демонстрирање на *обредното кипење* на покојникот, за кое се преферирало солена вода, доколку била достапна.⁷⁵¹

Водата како извор на животот со која сè започнува и сè завршува, зазема важно место во култот на македонската народна традиција. Симболичкото значење на водата во македонските народни верувања се толкува како своевиден комуникациски мост помеѓу реалноста од *оваа* и од *онаа* страна, помеѓу светот на луѓето и светот на духовите.⁷⁵² Скоро во сите обредни дејства на почвата на Македонија, присуството на водата укажува на нејзиното важно место во религиските обичаи. Според Т. Вражиновски, обредната симболика на водата е сконцентрирана во две основни функции: *јпрочисџувачка функција и сјроведување на јлодносџ*. На *јпрочисџувачката функција* на водата и се доделува некоја магиска чистота, која се толкува

⁷⁵¹ Ковачева, Л. (2009), 88.

⁷⁵² Вражиновски, Т. (2002а) 102.

како симбол на здравје. Прочистувачката функција на водата најдобро се забележува при демонстрирање на ритуално капење во вода, кое благодарение на нејзината магиска моќ симболизира повторно оживување, подмладување и оздравување. Функцијата *сјроведување на ѝлдноси* на водата, се должи на толкувањата за водата како елемент кој овозможува оплодување. Најдобар пример за оплодувачката функција на водата, се забележува во паганскиот словенски обичај на фрлање на света жртва во реката за времетраење на свадбениот обред, како и обраќањето на бездетните жени кон речните води, молејќи ги да добијат дете. При овие дејства се забележува дуализам во толкувањето на обредната симболика на водата: во однос на земјата, водата симболизира оплодување на космичко ниво, додека во однос на жената, симболизира оплодување на антрополошко ниво.⁷⁵³

Според паганските верувања, водата е претставена како создавачки елемент и благодарение на нејзината создавачка моќ, од неа потекнувале и во неа престојувале боговите. Следствено на овие верувања, кои од паганството како рудименти опстојуваат во македонската народна традиција и денес се забележува принесување на жртви и дарови на реките и на изворите на кои луѓето им оддаваат почит, толкувани како свети води. Овие верувања се посведочени во изобилството топоними присутни на почвата на Македонија сврзани со култот на водата, *Самовилска Вода*, *Самовилски Извор*, *Самовилец-Дабница* и др.⁷⁵⁴ Овие верувања се должат на преданијата во македонската народна демонологија, во кои најголемото присуство во водата и околу неа им се доделува на самовилите, кои на овие води им давале чудотворна и лековита моќ. Лековитите води, кои со своите лековити својства лекуваат секакви болести, во македонската народна традиција заземаат посебно место. Кај нашиот народ овие води се познати под имињата *Средочни*, *Пейочни*, *Неделни* и сл., следствено на верувањата дека нивната лековита моќ најефикасно делува единствено во утринските часови во

⁷⁵³ Вражиновски, Т. (2002а) 102-103.

⁷⁵⁴ Вражиновски, Т. (2002а) 103.

посочените денови, како и за време на празнувањето на некои празници, на пр. *Дуовден*. Обредниот чин се демонстрира од страна на болниот, преку оставања на делови од неговата лична рука, на пр. маица, кошула или пак пари или други дарови. При испочитување на овој обреден чин, во Прилепско посебно место зазема кошулата, која од страна на болниот се остава крај лековитата вода во сабота навечер, за во недела наутро партиципиентот ја облече со надеж дека ќе оздрави.⁷⁵⁵ Во македонската народна традиција водата зазема важно место и во култот на мртвите, демонстрирана при последното капење на покојникот со цел *покојникој да оди чист кај Бога*. Доколку покојникот бил маж, капењето го извршувале мажи, доколку била жена, жени. Најважната постапка е истурањето на водата во која е капен покојникот. Таа вода била наречена “*мртвовечка вода*” и морала да се истури на места каде што никој не се движел, бидејќи се верувало дека доколку некој прејде преку таа вода, ќе се разболи и ќе умре.⁷⁵⁶

Се забележува големо присуство на почитувањето на култот кон светите води во старогрчката и македонската народна традиција. Во однос на паралелните толкувања, на почвата на Стара Грција водата одиграла значајна улога во религиозните дејства, во кои и се доделува улогата и значењето на прочистувачка моќ. Во македонската народна традиција, на водата освен што и се припишува функцијата на прочистување, според народните верувања, таа во себе поседува и можност за спроведување на плодност. Соодветствување на употребата на вода меѓу обете традиции, во голема мера се забележува во култот на мртвите, поточно во обредното дејство капење на покојниците. Единствената разлика во овој обреден чин е во видот на водата која се користела, морска, т.е. солена вода кај Старите Грци и мртвовечка вода во македонската народна традиција.

Водата со своите сакрални, прочистувачки и лековити својства од паганството се издигнала како култ, кој до денешен ден се почитува на

⁷⁵⁵ Вражиновски, Т. (2002а) 103.

⁷⁵⁶ Ристески, С. Љ. (1999) 39-40.

почвата на Македонија, сочуван во нашата традиѝија под термините *свеѝи* или *лековииѝи* води.

IV. 2. Симболизмот на религиските пракси кај Старите Грци и во македонската народна традиѝија

Религиските пракси претствуваат алтернативни техники за делување врз непредвидливите елементи на човечкото искуство, како и за контрола на надворешниот свет. Човекот *ја иѝгра својаѝа релиѝија* и манипулира со својата моќ во ритуалното дејство, притоа демонстрирајќи силни емоционални реакции, со што го прикажува ритуалниот чин како надворешен и опиплив облик на најприсните желби на својата душа. Значењето на религиската пракса не лежи во самиот чин на демонстрирање, туку во она што е ритуалот и што всушност тој претставува.⁷⁵⁷

Без разлика на степенот на културата или менталната средина, кај сите учесници при демонстрирање на ритуалните пракси се забележува интелектуално дејство кое е обоено со емоции. При толкувањето на ритуалната пракса многу е битен односот кон причината и последицата. Ритуалната пракса без разлика колку и да изгледа апсурдна и наивна, доколку се сфати нејзината симболичка смисла, постанува рационална и разбирлива.

Покрај изобилството на симболички толкувања на ритуалните пракси во старогрчката народна традиѝија, W. Burkert,⁷⁵⁸ како најзастапени ги издвојува прочистувањето, леанката и нудење на свети жртви.

а. ѝрочистиѝување

Во старогрчката народна традиѝија, чинот на прочистување претставувал социјален процес. Според старогрчките народни толкувања, да се припадне на една група, е да се потврди стандардот на чистотата, при што безбожникот, расипникот, неморалниот и бунтовникот се сметале за нечисти. Во согласност со овие размислувања, самата емоционална активност на

⁷⁵⁷ James, E. O. (1961) 85.

⁷⁵⁸ Burkert, W. (1985) 75.

чистење, постанувал ритуал кој се демонстрирал за време на обредните практики при религиозните чествувања. На почвата на Стара Грција ритуалот за прочистување бил дел од сите општења кои се толкувале како свети и се применувал во сите форми на иницијација, а се користел и во кризни состојби на лудило, болест или војна. Во овој случај ритуалот бил сместен во служба со јасно препознатлив крај и попримал магичен карактер. Покрај најраспространетото значење во прочистувањето на водата во старогрчката народна традиција, како други видови на прочистување се издвојуваат: фумигацијата, воздушното прочистување или веење (*liknon*) и прочистувањето со кромод (*skilla*).

Фумигацијата (кадење или дезинфекција со чад), претставува примитивна форма на дезинфекција, чија цел било да се отстрани лошата миризма. Терминот фумигација кој во старогрчкиот јазик е определен со зборот *kathairein*⁷⁵⁹, всушност претставува дериват на семитскиот збор за култна фумигација.⁷⁶⁰ Во старогрчката народна традиција главната улога во фумигацијата ја имал огнот, кој следствено на неговото разорно дејство симболизирал сеопшто уништување и прочистување, вклучувајќи ги работите кои во заедницата се сметале за непријатни и одбојни. Другите две форми на прочистување се помалку разбирливи. Воздушното прочистување или веење (*liknon*), се користело при обредното прочистување кое се демонстрирало со помош на пченицата, која се ставала во кошеви и каде сламата можела да биде одвеана со помош на ветер. Слободното држење на кошница на главата на иницијаторот како дел од обредната пракса, сугерира на споредба со магија. Спорет W. Burkert, кај Старите Грци не е пронајдено објаснување за користењето на кромидот како средство за обредно прочистување (*skilla*).⁷⁶¹ Ваков вид на прочистување се забележува во

⁷⁵⁹ *καθαίρω*, *чисти*, *мие*, *измива*; од религиозен аспект: *прочистување од вина и жрв со кадењесо симџур*. Sironić, M. (1975) 207.

⁷⁶⁰ Burkert, W. (1985) 75-76.

⁷⁶¹ Употребата на стебленца од морки кромид (*skilla*) како чин на прочистување, со коишто граѓаните ги удирале двајцата одбрани мажи сметани за греовни додека трчале по улиците од градот, единствено се забележува при празнување на атичкиот празник *Thargelia* кој се празнувал на 7-от и 8-от ден од месецот *Thargelion*.

хетитскиот ритуал, во кој кромидот се лупи лист по лист (слој по слој), сè додека не остане ништо од него. Обредната симболика при демонстрирањето на оваа обредна пракса се потпираше на народното верување, дека преку начинот на лупење на кромидот, сè што предизвикува вознемиреност, се отстранува на многу елегантен и достоинствен начин.⁷⁶²

Покрај елементите за прочистување: вода, оган и ветер, во старогрчката народна традиција се забележува и прочистување со *земја*. При демонстрирање на обредната пракса на прочистување со земја се подготвувала смеса од глина и трици, која за време на ритуалниот чин на прочистување се размачкувала на лицето на учесниците во иницијацијата, а потоа лицето им се бришело. Обредното прочистување со земја било наменето за оној кој го познавал злото. Обредната симболика на овој вид на прочистување, укажува на верувањата во ослободителната моќ од злото врз третиралиот партиципиент, со што истиот се искупувал за сторените гревови.⁷⁶³

Обредната пракса на прочистување на почвата на Стара Грција секогаш била поврзана со побожни и верски дејства. Според старогрчките народни верувања, сите суштества мора да се чуваат чисти и да се отстрани сето она што е извор на иритација, кој се дефинира како нечист и валкан. Преку обредниот чин на прочистување се отстранува изопачената и зла сила, која во согласност со народните верувања *йодобро да не се сѝомнува со име*. Таа зла сила од времето на Ксенократ па наваму ја нарекувале *daimon*, сфатена и третирана како нешто нечисто. Преку демонстрирањето на обредните дејства, самиот чин на прочистување станувал чин на искупување и окажување, на одвојување на светото од богохулното.⁷⁶⁴

Во старогрчките народни верувања, концепцијата на култното прочистување е дефинирана со дислокација на нормалниот живот како *miasma*. Вознемирувањата кои се јавуваат од овој вид, биле од сексуален

⁷⁶² Burkert, W. (1985) 76.

⁷⁶³ Burkert, W. (1979) стр. 79.

⁷⁶⁴ Burkert, W. (1985) 76-77.

карактер, раѓање, смрт и особено убиството, кое во текот на VII в.пр.н.е на почвата на Стара Грција се појавило како проблем кој се надвиснувал над следните генерации и кој можел да се надмине единствено со прочистување. Чинот на кулното прочистување на почвата на Стара Грција се толкувал за побитен од личната чистотија. На пр. кулното прочистување *hagnos* се појавувал онаму каде се остварувал контакт со крв или смрт, особено со девици. Девиците играле водечки улоги во многу култови кои се почитувале на почвата на Стара Грција. Свештеничките за време на својот мандат имале обврска да ја заштитиуваат невиноста на девиците од една страна, а од друга биле задолжени за постигнување на одреден степен на *hagneira*.⁷⁶⁵ *Hagneira* вклучувала изведување на сексуални односи, контактот со жена-родилка во чинот на раѓање, домашно оплакување, постење, а понекогаш и забрана на капење.⁷⁶⁶

На почвата на Стара Грција обредните дејства сврзани со прочистувањето, најчесто се демонстрирале во случај на смрт, болест или лудило. Состојбите на смрт, болест или лудило од страна на месното население ниту можеле да се одбегнат, ниту да се отстранат. Следствено на старогрчките народни верувања, секој кој ја видел смртта во ликот на починатиот се сметал за валкан и морал да се прочисти со попрскување со вода. За време на погребната пракса, мајката, сопругата, сестрата, ќерката на починатиот, но не повеќе од пет жени кои се јавуваат во улога на оплакувачки (*mainesthai*), на себе носеле валкана облека која во момент на болка ја кинеле, се воздржувале од миење и капење и си ги мачкале главите со земја и пепел. На крајот од пропишаниот период на жалење за покојникот, сите учеснички во посмртниот ритуал морале да се прочистат, како и куќата, која преку смртта на некој член од семејството се третираше за нечиста. Обредната пракса на прочистување се остварувала преку истурање на чиста вода врз глава на учесникот, па надолу, додека чинот на прочистување на

⁷⁶⁵ Одреден степен на постигнување на *hagneira* се забележува на 26-от ден од месецот *Poseideon*, при празнување на празникот *Haloa* во есенскиот обреден празничен циклус во Атика.

⁷⁶⁶ Burkert, W. (1985) 79-79.

куќата се демонстрирал прво со валкање на куќата со земја, а потоа со нејзино чистење. По завршувањето на обредните практики на прочистување, од страна на домашните се подготвувале жртви на домашното огниште, кое претходно било изгаснато. Обредната симболика на прочистувањето за време на демонстрирање на погребните обичаи, упатувала на начин на воспоставување и обновување на повторниот однос на семејството со боговите, кое според старогрчките народни верувања, бил прекинат за време на погребните обредни дејства.⁷⁶⁷

Последниот вид на прочистување кој се исползувал на почвата на Стара Грција, бил обредниот чин на *йрочисџување со крв*. Овој вид на прочистување најчесто бил демонстриран при прочистувањето на убијците. Следствено на старогрчките народни верувања, самиот чин на убиство ја кревал настраноста лично кај убиецот, при што моментот на чинот на убиство претставува физичко доживување на загаденост (*agos*), во чија замка бил фатен убиецот (*enages*). Во Архајскиот период на почвата на Стара Грција убиецот го гонеле надвор; тој морал да го напушти својот дом и морал да си најде заштитник кој ќе биде задолжен за неговото прочистување. До тогаш ниеден збор не смеел да премине преку неговите усни, ниту пак смеел да биде пречекан во нечиј дом или да седне со некого на трпеза: секој кој ќе остварел контакт со него, го стекнувал истиот третман на валканост. Чинот на прочистување на убиецот е претставен на вазното сликарство на кое е даден описот: мало прасе се држело над главата на учесникот кој бил подлегнат на обредниот процес на прочистување.⁷⁶⁸ На прасето му се пресекувал гркланот и крвта морала директно да тече над главата и рацете на лицето кое се прочистувало, потоа преку демонстрирање на чинот на миеење на крвта, партиципиентот во дејството повторно се стекнувал со чистотата која надворешно се манифестирала. Прочистувањето со крв претставува *rite de passage*; самиот ритуал бил демонстративен и во него се понудувала сурогат жртва, со чија крв се валкала личноста која требала да се

⁷⁶⁷ Burkert, W. (1985) 79-80.

⁷⁶⁸ Burkert, W. (1985) 81.

прочисти. Според W. Burkert, овој чин на прочистување може да се спореди со примитивните обичаи, во кои убиецот ја вшмукувал крвта на својата жртва, која потоа ја исплукувал: убиецот морал да го прифати фактот на убиството преку интимен контакт со убиениот и во исто време да се ослободи себе си од вината. Екстремна положба на убиецот во обредниот чин на прочистување е амбивалентна, како причестата и светогрдието да се мерат во секој чин од сакралното убиство.⁷⁶⁹

На почвата на Стара Грција, крвта освен што се пролевала во обредните дејства при прочистување на убијците, се пролевала и врз учесниците во обредните дејства, повторно со цел занивно прочистување, на пр. за време на празнувањето на празникот *Елевсински мистерии*, *Големи Дионисии*, како и на други празници, собири и театарски претстави. При демонстрирање на обредната пракса на прочистување со крв, определените службеници (*peristairchoi*) ги носеле прасињата околу плоштадот, им ги пресекувале гркланите, околните седишта ги попрскувале со крв, потоа на жртвуваните животни им ги пресекувале гениталиите и ги фрлале на страна. Самото име на службениците индицира дека ритуалот е преземен од прочистувањето на домашното огниште. Обредната симболика на чинот на прочистување се толкувала како подготвителна жртва од страна на учесниците, пред повторното разгорување на домашното огниште и повторното прифаќање на вообичаените жртви и молитви кон боговите. Преку обредното прочистување одново се воспоставувал ред во Космосот, кој поради периодот на валканост бил нарушен и за одреден временски период му отстапил место на Хаосот.

W. Burkert, сложувајќи се со изказот на Хералкит "*Да се чистиш себе си, со валкање на самиот себе со ѓуѓа крв, е исто како некој да сџајнал во кал и ѓробал да се измие со кал*"⁷⁷⁰ го изложил својот став за смешноста на парадоксот за овој вид на прочистувачки ритуал.⁷⁷¹

⁷⁶⁹ Burkert, W. (1985) 81.

⁷⁷⁰ Heraclitus B 5.

⁷⁷¹ Burkert, W. (1985) 80-81.

Во македонската народна традициѝа, обредниот чин на прочистување се толкува од сосем друг аспект. Под влиѝание на христиѝанското учење, Исус Христос, со своѝата смрт и воскреснување, го ослободил човештвото од робување на злото. Тоѝ преку своето жртвување ги платил гревовите на севкупното човештво, како сторените, така и оние кои допрва следат. Св. Павле, Светото Господово спасение го сфатил како дух (*рнеита, пнеѝма*) од кој потекнуваат ѝубов, радост, мир, трпение, добрина, вера, кроткост, милост и воздржување, но не како награда за добри дела, туку како влиѝание подарено од Бога, за да ги дополни човечкото искупување и духовната регенерациѝа.⁷⁷² Според христиѝанското учење, човештвото за сторените гревови не се подлегнува на обредна пракса на прочистување, туку прочистувањето претставува ново простување кое се толкува како состоѝба на Божѝа милост. Модерната теологиѝа претрпела длабоки промени околу толкување на проблемот за гревот и прочистувањето. Според модерната теологиѝа, гревот претставува повреда на признаен и прифатен стандард на друштвено и религиозно однесување на поединци или друштва и е универзален феномен на човечката историѝа. Иако христиѝанското учење не успеало да пружи задоволително обѝаснување за толкувањето на проблемот зло, сепак успеало онаму каде многумина не успеале, а тоа е: Божеството го довело во витален однос со човекот, го отелотворил Бог, го направил соучесник во човечкото страдање и победник над гревот, со тоа што ги отстранил неговите причини.⁷⁷³

Како видови на прочистување кои се исползуваат во македонската народна традициѝа под влиѝание на христиѝанското учење, се издвојуваат *ѝосѝи* и *ѝричесѝа*.

Посѝиѝе, во согласност со христиѝанското учење, во македонската народна традициѝа се сфатени како вид на прочистување преку воздржување од конзумирање на одреден вид на храна, особено од животинско потекло: месо, месни производи и свинска маст, а во одредени периоди се запостува и

⁷⁷² James, E. O. (1961) 250.

⁷⁷³ James, E. O. (1961) 260.

со млеко и млечни производи, потоа воздржување и забрана на извршување на одредени физички дејности.⁷⁷⁴

На почвата на Македонија во однос на христијанскиот религиски календар, меѓу христијанскиот народ се почитуваат три вида на пости: *еднодневни пости*: секоја среда и петок, освен т.н. редовни седмици, потоа за време на празнување на празниците Водокрст, на Отсекување на главата на Св. Јован Крстител и на Крстовден; *многудневни пости*: Велики, Петровденски, Богородични и Божиќни пости и *пости во редовни седмици*: Сиропосна, Светла и Духовденска седмица, како и редовни седмични пости од празнувањето на христијанскиот празник Божиќ, до празникот Водокрст.⁷⁷⁵

Причестта, во согласност со христијанското учење, е сфатена како проширување на инкарнацијата и постојаниот спомен на страдањето на Христос. Согласнојќи се со тврдењата на д-р Тејлор, Е. О. James посочува дека човекот не треба да биде спасен поради заслугите на другите и не може да стекне мир, прифаќајќи ја жртвата на друг како своја. Според Е. О. James, Христос со својата жртва не потсетува сите нас, дека жртвувањето е повеќе од давање. Причеста, како жртвена молитва која се испочитува во божјиот храм преку принесување на леб и вино кон верниците, го претставува централниот и најкарактеристичниот чин на Христовиот култ.⁷⁷⁶

Практикувањето на обредните практики пост и причеста, се забележуваат при празнувањето на голем број христијански празници. Обредната симболика на исползувањето на народните религиски обреди пост и причеста најдобро се забележува при празнувањето на христијанскиот празник *Прочка*,⁷⁷⁷ именуван според бројните обичаи за проштевање кои се демонстрираат на овој ден. Според М. Китевски⁷⁷⁸, македонскиот народен

⁷⁷⁴ Китевски, М. (1996) 66.

⁷⁷⁵ Китевски, М. (1996) 19.

⁷⁷⁶ James, E. O. (1961) 287.

⁷⁷⁷ Христијанскиот празник *Прочка* е познат и како *Велики Поклади* или *Прошћени Поклади*. Се празнува последниот ден од *Сирнајџа недела*, т.е. 7-та недела пред христијанскиот празник *Велигден*. Календарски може да падне од 14-ти февруари до 20-ти март по новиот календар. Народниот термин за овој празник е *Прошка*. Малинов, З. (2006) 130.

⁷⁷⁸ Китевски, М. (1996) 66.

религиски обичај *џрошџевање*, поаѓа од христијанското сфаќање за помагање и проштевање меѓу луѓето. Во македонската народна традиција се верува дека на овој ден и небото и земјата се проштеваат; небото бара прошка од земјата бидејќи и погрешило со громови, поројни дождови и мразеви, па затоа луѓето треба да го сторат истото. На овој ден, луѓето еден од друг бараат прошка за сторените грешки. Во македонската народна традиција секогаш помладиот бара прошка од постариот, децата од родителите, меѓусебно се проштеваат роднини, пријатели, соседи итн. Обредниот чин на проштевање се демонстрира од страна на помладиот, кој три пати поклонувајќи му се на постариот, му вели: *Просџи ми!*, на што овој одговара: *Просџено да џи е и од мене и од Госџода!*⁷⁷⁹ Обредната симболика на демонстрирање на обичајот проштевање, го посочува верувањето во македонската народна традиција според кое за време на празнувањето на празникот Прочка, преку самиот обреден чин на меѓусебното простување се надминуваат одредените недоразбирања, кои можеби се појавиле меѓу учесниците во текот на претходната година.

Во однос на паралелното толкување во обредната пракса прочистување во старогрчката и македонската народна традиција, се забележува голема разлика. Во старогрчката народна традиција, чинот на прочистување претставувал социјален процес, според кој за да се припадне на една група, првично треба да се потврди стандардот на чистотата. Сето она што човекот го карактеризирал како нечист, во зависност од чинот кој го сторил, во старогрчката народна традиција се отстранувал со подлегнување на чинот на прочистување преку основните елементи на природата: вода, оган, воздух и земја. Ваквите видови на прочистување на почвата на Македонија не се забележани. Во македонската народна традиција, под влијание на христијанското учење, преку демонстрирање на обредната пракса пост и причеста се доаѓа до чинот на прочистување, кој најдобро се забележува при празнувањето на голем број христијански празници во кои верниците се подлегнуваат на пост, за ден пред или воочи празникот да се

⁷⁷⁹Китевски, М. (1996) 66-67.

причестат во црковните храмови. Чинот на прочистување во голема мера се засележува за време на празнување на христијанскиот празник Прочка, каде меѓусебно луѓето бараат и добиваат прошка, за можеби сторените гревови во текот на изминатата година.

б. леанка

Излевањето течност во чест на некој бог, т.е. *леанка* (*libation*), на почвата на Стара Грција претставувала форма за поставување обележја, слично како и употребата на *херм* (четиристран камен столб во форма на фалус). Во старогрчката народна традиција леанката се толкувала како церемонијално прочистување со помош на течност, чие симболичко значење означувало *да се ѝонуди нешто* во чест на божествена или демонска сила.⁷⁸⁰

При толкување на поимот леанка, во старогрчката народна традиција се користеле два термина: *spendein*, *sponde*, кој се сретнува во Анатолската и Индоевропската традиција и *cheein*, *choe* кај останатите. Дистинкцијата во определувањето на термините се должи на видот на садот и начинот на подготвување на течноста. Термините *spendein* и *cheein*, примарно асоцираат на вино подготвено од медитеранско овошје; терминот *sponde* се поврзува со мед, масло и вода кои заедно се подготвуваат во рачен бокал или чаша, преку кои за време на демонстрирање на обредниот чин, се контролира излевањето на течност; терминот *choe* кој исто така се поврзува со мед, масло и вода, при обредната пракса вклучува целосно полнење и празнење на поголем бокал, кој од страна на партиципиентите се држел в раце или пак се поставувал на земја.⁷⁸¹ Употребата на *choe* примарно била насочена во култот кон хтонските божества и во култот кон мртвите, при што обредната символика се толкувала во согласност со објаснувањето дека умрените се *жедни*.⁷⁸² Најдобар пример за демонстрирање на ритуалната пракса леанка во старогрчката народна традиција се забележува при празнувањето на

⁷⁸⁰ Burkert, W. (1979) 39-52.

⁷⁸¹ Burkert, W. (1985) 71-72.

⁷⁸² Burkert, W. (1979) 39-52

атичките празници поврзани со култот кон мртвите, на пр. *Genesia*, *Anthesteria* и др.

Со исто значење се применувал и *spondai*, додека *sponde* се употребувал во сите прилики каде се конзумирало вино, при што за време на обредниот чин првично виното се излевало на земја во вид на леанка, а потоа се пиело.⁷⁸³ Во старогрчката народна традиѝија, при принесување на крвни жртви, леанката со вино се демонстрирала на точно определено место, при што при извиците од партиципиентите во обредниот чин *Sponde! Sponde!* го прикажуваат нивното саможртвување. Бидејќи при демонстрирање на обредниот чин виното се истурало на земја и според старогрчките народни верувања боговите не можеле да го земат, т.е. да се напијат од него, Старите Грци проблемот го решиле налевајќи го виното во сад кој го ставале во рацете на боговите. Завршувањето на ритуалот го проследувале преку излевање на леанка од бокалот кој го држеле во своите раце, преку истурање на дел од виното над огинот кој горел во олтарот, додека остатокот го конзумирале.⁷⁸⁴

На почвата на Стара Грѝија, освен леанката со вино, се забележува и леанка со масло, кое не се консумира. Обредната церемонијата на излевање на масло се изведувала на камен, кој од страна на примитивниот човек бил замислен како бог. При демонстрирање на обредниот чин, маслото се излевало на специјално одредени култни камења, на пр. култниот камен *omphalós* во Делфи, лоѝиран во близина на олтарот, наменет за место на леанка. На почвата на Стара Грѝија се забележува и употребата на леанка со масло над култни камења без антропоморфна асоѝијација, на пр. каменот на влезот од палатата на Нестор во Пил, кој секогаш бил премачкан со масло и на кој седел кралот. Вообичаено, камењата премачкани со масло биле поставувани на крстопатите, при што самиот чин на леанка на тие места го прикажува чинот на демаркаѝија. Секој кој излевал леанка на овие места, се осигурувал себе си од просторниот поредок на нештата; секој туѓинец кој

⁷⁸³ Burkert, W. (1985) 70.

⁷⁸⁴ Burkert, W. (1979) 39-52.

проаѓал крај овие места, преку премачканите камења препознавал дека друг човек го остварил својот поредок токму на тоа култно место.⁷⁸⁵ Во старогрчката народна традиција, при секое демонстрирање на леанка како обредно дејство, се насетува фундаменталното чувство на спокојност кај секој учесник во самиот чин.

Наспроти големата примена на леанка како обредно дејство во повеќето религиски празници и практики на почвата на Стара Грција, стои македонската народна традиција, во која мотивот на леанка, поточно излевање вино на земја се забележува единствено во култот на мртвите, демонстриран за време на погребните ритуали, помените на покојниците, како и за време на религиските празници посветени на мртвите, на пр. *Денои на мртвиците*, задушници и др.

Од друга страна пак, под влијание на христијанското учење, мотивот на вино во македонската народна традиција е застапен во христијанските обреди и ја симболизира крвта на Исус Христос, пролеана за спасение на целиот човечки род. Употребата на масло, исто така претставува неизоставен дел од христијанските обреди и од обредните дејства при празнувањето на славите и на другите христијански празници на почвата на Македонија.⁷⁸⁶

При паралелното толкување за употребувањето на леанка како вид на религиска пракса за време на обредните дејства при празнувањето на религиските празници, соодветсувањето кое во голема мера се забележува меѓу старогрчката и македонската народна традиција е онаа, која се демонстрира при почитувањето на култот кон мртвите, чија заедничка обредна симболика го посочува мотивот на дејството: *да не се жедни покојниците*.

в. нудење на свети жртви-курбан

Како обврзен дел од ритуалните практики при празнувањето на старогрчките религиски празници, спаѓа нудењето на свети жртви на почитуваните божества. Во старогрчката народна традиција се

⁷⁸⁵ Burkert, W. (1985) 72.

⁷⁸⁶ Китевски, М. (1996) 13-15.

демонстрирале две големи форми на принесување на свети жртви на божествата: нудење овошје (*aparhai*) и зрнеста храна, како и животинско жртвување.⁷⁸⁷

Обредната пракса на нудење овошје (*aparhai*), се смета за најстар обреден чин во религијата во која се верувало во еден Бог-татко. Претставува најосновна и наједноставна форма на некорумпирана побожност. Верниците ги оставале понудите на некое место, кое во согласност со народните верувања било определено за свето и преку молби се обраќале кон божествата за нивна наклонетост и за заштита од лошите временски услови, разорувачката моќ на реките, морињата и сл. Човек на друг човек дава нешто, во очекување да му се врати нешто во догледна иднина или пак враќа нешто, бидејќи му било дадено во минатото. Главната цел во целото дејство била "да се даде, да се подели храна", на што ги учеле и децата уште од мали. Терминот од древните молитви: *do ut des* или *quod dedisti, do ut des*, "Дади, како што јас дадов",⁷⁸⁸ дава објаснување за разменувањето на подароци како социјален процес, во кој преку давање и примање се зајакнуваат и зацврстуваат взаемните односи меѓу луѓето.

На почвата на Стара Грција понудите со овошје биле карактеристични за земјоделското население. Селаните на светилиштата носеле од сè помалку што земјата ќе родела како сезонски дар за божествата (*horaia*), пченка, смокви, маслинки, грозје, како и вино и млеко. Најдобар пример на понуди на овошје се забележува за време на летниот празничен циклус во Атика, поточно во сезоната на жетвата, каде при демонстрирањето на жетварските обредни дејства, храната која се консумирала од страна на учесниците за време на празнувањето, прво била нудена на божествата како света жртва.⁷⁸⁹

Обредната симболика на нудење на првото овошје и зрнеста храна, нè навраќа на најстариот обреден чин на нудење овошје (*aparhai*), во кој човек го дарува божеството во очекување дека тоа ќе му врати во догледна иднина,

⁷⁸⁷ Burkert, W. (1979) 52

⁷⁸⁸ Burkert, W. (1979) 52-53.

⁷⁸⁹ Burkert, W. (1985) 66-67.

во согласност со упатените молби од страна на посветениот: добра жетва, добар род, здравје, среќа и благосостојба на молителот и неговото семејство. Со тек на време, понудите од овошје и зрнеста храна почнале да претставуваат вид на такса, која секој жител на Атика за време на празнувањето на празниците бил обврзан да ја принесе во светлиштата, како заветен дар на божествата. Во 420 г.пр.н.е. во светилиштето во Елевсина, официјално била покламирана такса во вид на жртвена понуда, која секој жител на почвата на Атика морал да ја принесе во чест на божицата Деметра, за време на празнувањето на *Елевсинските мистерии*. Подоцна, жртвените понуди во овошје и зрнеста храна, во вид на такса, станале пракса која се применувала на сите празници кои се прославувале на почвата на Стара Грција.⁷⁹⁰

Вториот вид на нудење на света жртва која се практикувала на почвата на Стара Грција е *живојинската жртвување* т.е. колење (крвопролевање). Ловот кој се појавил уште во палеолитот, станал одлучен чекор во еволуцијата на човештвото. Со опасноста која им претстоела на луѓето во секој лов, започнале и молитвите на кои оддавале почит со жртви, пред и по секој лов. Од палеолитот на почвата на Стара Грција е пренесен ритуалот на спалување бутни коски на олтар (*μερία καίειν*) и поставување животински череп на дрво или стап (*βουκράνια*), со цел да се одбележи олтарот. Иако ловот ја загубил својата првична и основна функција, ловечкиот ритуал се сметал за многу важен, што опстанал и потоа. Во ловечкиот ритуал, дивите животни од неолитот подоцна биле заменети со домашни. Со тек на време, ловечкиот ритуал демонстриран со колење добиток започнал да се толкува како ритуал за прочистување и окажување, при што животинското жртвување со овој чекор станало "нудење", кое било во комбинација со нудењето на храна и леанка.⁷⁹¹

При празнувањето на атичките празници се забележува изобилството од принесување свети крвни жрви на божествата. Најдобриот пример се

⁷⁹⁰ Burkert, W. (1985) 67.

⁷⁹¹ Burkert, W. (1979) 80-82.

забележува во обредот на жртвопринесување во најголемата атичка церемонија во годината за жртвување на бик, *Bouphonia*, потоа жртвувањето на вол при празнувањето на *Елевсинските мистерии*, жртвопринесување на крава и овца при празнувањето на големиот државен атички празник *Panathenaia* итн. Обредната пракса на жртвопринесување се демонстрирала со колење добитокот, кој потоа или се печел на огнот во олтарот во светилиштето или пак процесот на печење на жртвуваното животно се извршувал претходно, па потоа печеното месо се принесувало во светилиштето како света крвна жртва.

Во Класичниот период се забележува пораст на жртвени понуди кои се поставувале на специјални маси (трпези-*trapezai*) во светилиштата, на кои се оставале понудите од овошје, зрнеста храна и жртвуван добиток.⁷⁹² По завршувањето на официјалните ритуални обреди кои го одбележувале празничниот настан, при дневните или вечерните гозби, дел од принесените свети жртви се конзумирале од страна на учесниците, се одвојувал дел кој учесниците го носеле во своите домови, а дел останувал во светилиштата за потребите на свештените лица.

Покрај нудењето на свети жртви со овошје, зрнеста храна и крвни животински жртви, во старогрчката народна традиција се забележува и жртвопринесување со *човечки жртви*, кое било најпрактикувано во *Фармакос*, кој на почвата на Стара Грција се сметал за голем центар на принесување човечки жртви. W. Burkert ја посочува поемата на Хипонакс,⁷⁹³ чии детали се забележани од Колофон во VI в.пр.н.е. Поемата говори за срамното уништување на човекот, кој е одбран на сметка на неговата грдотија. Првин го засладувале со смокви, потоа го ранеле со чорба од јачмен и сирење, го камшикувале со гранки од смоквино дрво и морски кромид, за на крајот да биде удиран седум пати по неговата машкост. На крајот од обредните дејства, сите оние кои биле подложни на овој вид на прочистувачко жртвување биле спалувани, а пепелта им била расфрлана во

⁷⁹² Burkert, W. (1985) 68.

⁷⁹³ Hipponax Fr. 5-11 (West).

морето. Слично прочистувачко жртвување, *katharsion*, е забележано во Абдера, каде жртвата која била кралски нагостена, на точно определениот ден била пуштана низ градските порти да оди околу градските ѕидини, за на крајот со камења да биде протерана преку границата.⁷⁹⁴ Најдобар приказ на човечко жртвување се забележува во празнувањето на атичкиот празник *Thargelia*. За време на овој празник, покрај соодветствувањето во демонстрирањето на дел од обредните дејства при жртвопринесувањето со оние на Фармакон и Абдера, се забележува и обредната пракса на човечко жртвопринесување, демонстрирана со фрлање на жртвите од гребените во морските длабочини, при што давењето на жртвата симболизирало ослободување на сето зло кое човекот го имал во себе, следствено на старогрчкото народно верување, според кое потопувањето "*ѿосѿанува наше измивање*". Според старогрчките народни верувања, овој чин не претставувал чин на убиство, туку едноставно чистење и миеење, преку кои нечистотијата се отстранувала надвор од границите, за никогаш повторно да не се врати.⁷⁹⁵ Следниот ритуален чекор на жртвопринесување, под влијание на христијанското учење гласи: "*леб намесио месо, вино намесио крв*".⁷⁹⁶

Молитвениот карактер при жртвопринесувањето, со тек на време доведува до појава на *завейни ѿонуди*. Давањето на свети жртви или пак понуди на боговите со заветување, се разликува од нудењето овошје и зрнеста храна како света жртва и тоа повеќе во поводот, отколку во причината. Причината за појавата на заветните понуди се забележува во обидите на човекот и заедницата да ја совладаат несигурноста која им ја носела иднината, со помош на самозаветување од типот: *ако ми ѿомоѓнеш, излечиш и ѿн., ќе ѿе дарувам...* Заветните понуди се исползувале на две нивоа: на индивидуално ниво, при што најчесто се давале заветни понуди за здравје и излекување на молителот или член од неговото семејство и на колективно ниво, каде заветните понуди ја вклучувале целата заедница. Најчесто биле заветување за спас на заедницата од глад, болести, војни итн.

⁷⁹⁴ Burkert, W. (1985) 82.

⁷⁹⁵ Burkert, W. (1985) 82-83.

⁷⁹⁶ Burkert, W. (1979) 56.

На почвата на Стара Грција, обредната постапка при исползување на заветните понуди се демонстрирала на церемонијален начин, пред што е можно повеќе присутни, со гласно извикување на старогрчката фраза *Euche!*, која симулативно и едновременно ги одразувала гласниот плач, молитвата и заветот на учесниците во обредното дејство. Доколку молбата била испочитувана од страна на божествата, следувал успешен исход на нештата. Сето она што било заветено, без разлика дали се работело на индивидуално или пак на колективно ниво, како света жртва се принесувало на оние божества на кои се заветиле. Светите жртвени понуди, кои во случајов се толкуваат како заветни, биле од најразличен карактер и секогаш се принесувале по завршувањето на кризата. На индивидуално ниво, заветното жртвопринесување вклучувало: првото овошје, житни култури, вино, млеко, накаде и животински жртви, додека на колективно ниво, заветното жртвопринесување секогаш вклучувало животински жртви.⁷⁹⁷

Во македонската народна традиција, религиската пракса на нудење на свети жртви е позната под терминот *курбан*.⁷⁹⁸ Курбанот вообичено во себе вклучува принесување на првите земјоделски плодови, одредени продукти: леб, сирење, мед, а некаде и вино и погача, како и крвни жртви. Најчесто жртвувани животни на почвата на Македонија се јагниња, овци, волови, телиња и свињи, а од живината, кокошки.⁷⁹⁹ Најдобар опис при изборот на жртвуваното животно во македонската народна традиција, се забележува во празнувањето на македонскиот народен религиски празник *Ѓурѓовден*. За време на празнувањето на овој празник се обрнува големо внимание при изборот на јагне наменето за жртвопринесување, на пр.: задолжително да е бело по боја, да е машко, прво објагнето во стадото, да е најубаво, најкрупно и сл.⁸⁰⁰ На почвата на Македонија, курбанот со животинска жртва како ритуалната пракса, се демонстрира со колење и печење на жртвуваното

⁷⁹⁷ Burkert, W. (1985) 68-69.

⁷⁹⁸ Вражиновски, Т. (2002а) 267, Китевски, М. (1996) 15.

⁷⁹⁹ Вражиновски, Т. (2002а) 267.

⁸⁰⁰ Малинов, З. (2008) 179.

животно, кое потоа во гозба се конзумира од страна на жртводавателите и присутните учесници, а се одвојува и дел за сиромашните.

Според Т. Вражиновски, принесувањето на жртви било практикувано кај сите словенски народи. Видот на жртвата која се принесувала зависел од околностите, од имотната состојба на жртвопринесувачот, како и од божеството кому му била наменета светата жртва. Ритуалната пракса се демонстрирала преку колење и печење на животното, кое потоа се конзумирало од страна на учесниците во настанот, притоа првично се одвојувал дел од жртвата наменет за боговите; вообичаено им се дарувале главата, срцето и цигерот од закланото животно, кои според верувањата, го симболизирале седиштето на душите. Дарувањето на кожи и нескршени коски на божествата, го прикажувало симболичкото толкување на народното верување за можното оживување на животните на *оној* свет, каде ќе му служат на божеството на кое било жртвувано.⁸⁰¹ Жртвопринесувањето се изведувало во светите шумички, *џајеви*, крај светите дрвја, свети води или култни камења, со што оваа ритуална пракса се поврзува со народното верување во кутовите на светите дрвја, води и камења.

На балканските простори, како составен дел од овие обредни дејства бил танецот, во кој учесниците преку песна и ритмичко движење се поврзувале во отворена поворка во вид на оро, која некогаш била демонстрирана одделно од мажи и жени. Жртвата која се принесувала се именувала со три изрази: *џерба* (*џреба*), чија симболика се толкува *како нешто што следи и што мора да биде; обеша*, го симболизира *вешеношо* и *жърџива*, која првично симболизирала *молишва*, поточно *молба* кон божеството кое ја примало жртвата. Местото каде било жртвувано животното било означено како *џребешџе*, жртвената храна била позната под поимот *џребно*, додека жртвоподнесувачот бил познат под името *џребник*, што упатува на потеклото на некои топоними, кои како рудименти се сочувани на македонската почва, на пр. селото *Требишџе*.⁸⁰²

⁸⁰¹ Вражиновски, Т. (2002а) 267.

⁸⁰² Вражиновски, Т. (2002а) 268.

Делото на К. Пејчиновиќ, *Огледало*, на почвата на Македонија одиграло голема улога во борбата против суеверијата кои се спротивставувале на христијанското учење, а особено против ритуалната пракса на колење курбан, која ја сметал како голем грев и нехристијански обичај.⁸⁰³ Според влијанието од книгата, на некои места во Македонија ритуалната пракса на колење курбан била напуштена и третирана за нехристијански обичај, но на некои места пак, обичаите биле многу силни и поради стравот од освета на некоја виша сила, воопшто не биле напуштени. Доволно била само една случајност како гром, поплава, несреќа или болест, за луѓето да се вратат на обичаите онаму каде ги напуштиле. М. Китевски го посочува настанот кој се случил во селото Модрич, во далечната 1903 год. До таа година, месното население при празнувањето на зимскиот народен религиски празник *Танасовден* редовно жртвувале курбан, но во таа, 1903 год. не ја испочитувале оваа обредна пракса, по што им настрадал добитокот од волци. Поради несреќниот настан, летото заклале курбан, по што злото престанало.⁸⁰⁴

Во македонската народна традиција, ритуалната пракса колење курбан, редовно била демонстрирана со посредство на молитва, со која човекот ја признава надмоќноста на божествата. Молитвата како ритуална пракса на почвата на Македонија од најдалечното минато до денес бележи континуитет, за што посведочува потеклото на зборот *молиџва* од прасловенскиот збор *молба*, кој е со истоветно значење. Според Т. Вражиновски, за време на паганското словенство, молитвите биле исполнувани од страна на стари лица, ангажирани од самата заедница, кои импровизирале долги молитви кои во принцип се потпирале на традиционалните молби за изобилство, берикет, здравје, лесна смрт и сл.

Во македонската народна традиција се разликуваат три форми на молитви: *молбени*, *завешни* или т.н. *благодарствени* и *фалбени молиџви*, со кои се фали богот за добиената молитва. Молитвата е повеќе од

⁸⁰³ „Немојте христијани, не колијте жерџва кровна, зошто имаме бескровна.“, Пејчиновиќ, К. (1974), приредил Конески, Б. 22.

⁸⁰⁴ Китевски, М. (1996) 16.

индивидуален карактер и е во согласност со потребите на одредената личност; може да биде нема или вербална и скоро секогаш е придружувана со жртвени понуди или дарови, на пр. вредни предмети, цвеќе и сл.⁸⁰⁵

Според македонските народни верувања, обредната симболика на жртвопринесувањето проследено со молитва, од нивната појава, низ вековите, сè до денес е една и иста: одоброволување на божествата и божествените сили, од кои по примениот свет дар се очекува да бидат благонаклонети кон учесниците во настанот, нивните семејства и заедницата воопшто, со што ќе допринесат за поголемо здравје и плодност на луѓето, добитокот и нивите.

Сведоштвата од линеарните Бе писма нудат информации за ритуалните приноси на разни продукти и производи, животински и човечки жртви, како приказ за ритуалните практики кои се демонстрирале на почвата на Стара Грција. Тие сведочат за времето на принесување на жртвите, местата каде се носеле даровите, кому од божествата биле наменети итн. Сето ова нè внесува во еден религиозен свет, исполнет со почитување на божествата, со ритуални практики од типот на херм, леанка, прочистување, потоа нудење свети жртви: првото овошје, зрнеста храна и крвни жртви, сè со цел да се *"ѝонуди нешѝо"* во чест на божествената сила. Сите овие понуди ги оставале на одредени места посочени како *"свеѝи, кулѝни месѝа"*, од кои најголемо значење имале светите дрвја, светите води и култните камења, лоцирани надвор од градот и градскиот живот. На овие свети места, единствено посетени за време на празничните чествувања, се молеле против сето она што не го познавале и од што се плашеле, надевајќи се дека во догледно време и ним со добро ќе им биде вратено.

При паралелното толкување на обредната симболика на ритуалните практики: прочистување, леанка и нудење жртви во старогрчката и македонската народна традиција, покрај бројните разлики од обреден аспект, се забележува соодветсвување во мотивот кој се јавува како двигател на настаните: одоброволување на божествата и божествените сили, од кои по

⁸⁰⁵ Вражиновски, Т. (2002а) 266-267.

примената жртвена понуда проследена со молитва (молба), се очекува да бидат добронамерни и благонаклонети и да им возвратат со здравје, среќа и благосостојба, ним, на нивните семејства, добитокот и плодното земјиште.

Традицијата на обредните практики на пост и молитва, како и жртвопринесување на курбан на светците на местата определени како свети дрвја, свети води и култни камења, како рудимент од паганството и идолопоклонството се пренесени во христијанството, оставајќи длабоки траги во обичаите и верувањата, кои сѐ уште траат и продолжуваат да се применуваат во народната религија на Македонците.

V. Заклучок

Од најдалечното минато човекот правел напори преку симболичкото изразување, со намера да ја одгатне и да ја совлада судбината која му бегала пред неизвесностите кои го опкружувале. Бидејќи сè е знак, а секој знак носи одделно значење, имагинарната симболика претставува крстопат на севкупниот душевен живот на човекот каде се среќаваат свесното и потсвесното. Симболизмот одиграл клучна улога во креирањето на божествените претстави, кои потоа преку разни магиско-обредни дејства биле почитувани за време на празнувањето на празниците. При демонстрирањето на ритуалните практики, како дејства со непосредна демонстрација и експресија на примитивни идеи, кај секој учесник се забележува интелектуално дејство кое е обоено со емоции, без разлика на степенот на културата или менталната средина. При толкувањето на симболизмот на ритуалната пракса, многу е битен односот кон причината и последицата. Ритуалната пракса без разлика колку и да изгледа апсурдна и наивна, доколку се сфати нејзината симболичка смисла, постанува рационална и разбирлива.

Човекој ја игра својата религија и манипулира со својата моќ во ритуалното дејство, притоа демонстрирајќи силни емоционални реакции, со што го прикажува ритуалниот чин како надворешен и опиплив облик на најприсните желби на својата душа. Богатите старогрчки и македонски традиционални култури и емпириски материјали, преточени во народните обичаи и ритуалните практики како неизоставен дел од религијата, се еден од индикаторите на етничкиот идентитет и се највидливиот израз на духовната и на материјалната народна култура. Верата, симболите и обредните дејства како основни елементи на религијата, претставуваат битна референтна точка во меѓучовечките односи со кои една цивилизација се разликува од друга. Толкувањето на обредната симболика во оваа дисертација, преку

историскиот развој на календарите, пресекот на празниците за време на годишниот календарски циклус и ритуалните пракси демонстрирани за време на празнувањето на празниците, ги прикажува основните принципи во религиозниот животот кај Старите Грци и во македонската народна традициѝа, не само од технички аспект, туку и како социјална интеракциѝа во јавниот живот.

Првиот дел од ова дисертациѝа, *Толкување на календариѝе од Анѝикаѝа до денес*, е поврзан со генеалошките аспекти на календарот како единствено средство за ориентирање во годишното време. Човекот од најраните почетоци на своето постоење е одреден од времето во кое егзистира и од просторот со кој е ограничен. За да може секој поединец да се прилагоди кон времето кое е во континуирано движење, тој мора да го измери; а за да може да се прилагоди кон просторот, мора да го дефинира. Времето претставува културна категориѝа која се јавува како резултат на културното перцепирање од страна на човекот и неговата свесност за исклучителното значење за неговиот опстанок, како и за неговото конкретно поимање на светот.

Од најдалечното минато, кај различни цивилизации се јавува одреден, посебен систем на мерење на времето, според кој се открива сопствената географска и историска припадност на народите кои егзистирале во тој период. И покрај различните календарски системи, несомнено е дека сите древни календари (египетскиот, вавилонскиот, календарите во Стара Грциѝа, меѓу кои и атичкиот календар, како и античкиот македонски календар) се темелат на постојаното движење на Сонцето, цикличното повторување на денот и ноќта, постојаните обновувања на месечевите мени и променливиот ритам на годишните сезони. Придобивките од областа на астрономиѝата од древната Египетска и Вавилонска цивилизациѝа: астрономскиот преглед кој ја укажува дистинкциѝата на цикличните појави на Сонцето и Месечината како основа за сметање на времето; различните калкулации при пресметување на час, ден, недела, месец и година; пресметувањето на започнувањето на годината, на престапните години и др., како основни принципи при

толкувањето на календарите се чувствуваат и денес, преку користењето на јулијанскиот и грегоријанскиот календар.

При процесот на движење на Земјата околу Сонцето, се издвојуваат два, многу важни процеса: пролетен и есенски еквиноциум, т.е. рамнодневица и летен и зимски солстициум, т.е. повратна точка, околу кои се лоцирани најголемот број на религиозни празници. Годишното определување на периодите, сезоните и празниците, како и нивното поврзување со обредите, обичаите и забраните, ја дефинираат специфичноста на народните календари, кои во основа го имаат животниот ритам на Космосот, прикажан преку цикличното повторување на кружниот тек на животот: раѓање, живот, смрт и повторно раѓање, како одраз и рефлексija на цикличното движење на Земјата околу Сонцето, во кое наизменично се повторуваат еволутивни и инволутивни фази, промена на годишните времиња, како и најава на периодично враќање на истиот циклус.

Иако денес календарот го толкуваме како фиктивна табличка во која се наведени датумите: денови, недели и месеци во годината, сепак зад неговата креација стојат илјадници години собрано знаење од областа на астрономијата и математиката, долгогодишни настојувања, набљудувања и упорност да се создаде календар кој ќе биде во согласност со природата. Денес календарот како неизоствен дел од животот на секој човек и како концептуализација на димензиите на времето, дава одредна смисла на важните факти во искуството на човечкиот живот и го одбележува човекот од неговото раѓање, до неговата смрт.

Календарите како социјална интеракција во јавниот живот на човекот, од една страна го пресметуваат временскиот тек и го одредуваат составот, поредокот и хиерархијата на единиците на годишното време, додека од друга страна ги одбележуваат празниците, кои толкувани како *свешти денови* ја сочинуваат идејата за една друга реалност, која секогаш се одвива во изворно, свето време. Светите денови кои се празнуваат како празници во годишниот календарски циклус, се предмет на обработка во вториот дел од ова

дисертациѝа: *Обреднаѝа симболика во народниѝе ѝразници каѝ Сѝариѝе Грци и во македонскаѝа народна ѝтрадициѝа*

Сите древни, народни календари како основа ги имаат празниците кои се поврзани со постојаните или променливите денови во тековната година, кои согласно астрономските толкувања се локализирани околу четирите битни процеси на положбата на Сонцето во однос на Земјата, во текот на една година: пролетниот и есенскиот еквиноциум, и летниот и зимскиот солстициум. Празнувањето на периодичното менување на годишните сезони кои се карактеризираат со промена на температурните разлики, како најава на завршеток на една и почеток на друга сезона, се отчитуваат во празнувањето на најголемите промени во животот на човекот: раѓање, иницијациѝа, брак и смрт, сконцентрирани во обредните дејства за време на празниците. Бидејќи животниот ритам на човекот се разликува од оној на природата, народниот календар бил усогласен со природните случувања, при што движењето на Сонцето и Месечината се поврзале со божествата со кои древните народи посакувале да имаат добри односи кои ги остварувале преку принесување свети жртви, сметајќи дека жртвените понуди се доволни за божествата да бидат благонаклонети кон нив и нивните семејства, кон добитокот и земјоделските култури. Причината за празнувањето на празниците произлегува од големата зависност од природата, коѝа го натерала човекот да ги употреби сите расположливи средства и со нивна помош да влиѝае на непредвидливите сили на природата, од кои зависи неговиот понатамошен опстанок.

Иако празниците во старогрчката народна традициѝа се толкувале како свети денови наменети за чествување на одредени божества, поради составот на празниците, кои покрај обредните дејства изобилувале и со атлетски натпревари и игри, може да се забележи дека при нивното празнување не постоела строга дистинкциѝа меѓу активностите од религиозен и световен карактер. Атичките празници, настанати како производ на различни потекла од различни периоди, го даваат битието на политеизмот, во кој обожувањето на едно божество во еден ден, не противречи и не влиѝае на

недоследноста на обожувањето на друго божество, во следниот ден. Бидејќи важноста на обожувањето на божествата во класичниот политеизам повеќе се темелел на работите кои требале да се направат, отколку во самото верување, го прикажува индивидуалниот карактер на секој празник, во кој постои можност за комбинирање на божествата во различните обредни дејства за време на празнување на истите. Магиско-обредните дејства кои се демонстрирале за време на празниците на почвата на Атика биле повеќе катарзични, отколку сакраментални или етички и изобилувале со идолопоклонички култови, при што толкувањето на претставите на божествените статуи, претставуваат подражавање на самите божества.

Во однос на толкувањето на македонските народни религиски празници, следствено на поимањето на Македонија како аграрна земја, во голема мера се забележува нивното поврзање со земјоделското стопанисување на селанецот. Потребата за поголема плодност на земјата, како и заштита на посевите, добитокот и луѓето, условиле да се развие цела низа на магиско-обредни дејства, преку кои се настојува да се влијае врз волјата на натприродните сили кои управуваат со атмосферските прилики, плодноста, здравјето и сè што не опкружува.

Празничните обредни комплекси, испреплетени во годишните календарски циклуси кај Старите Грци и во македонската народна традиција, во корелација со природните појави и сезонски промени, временски биле точно утврдени, имале своја содржина, начини на манифестирање и претставувале складно управување на луѓето во времето, во кое ги усогласувале своите секојдневни активности и животни текови. Наспроти големиот број на изземање и разлики при демонстрирањето на обредните дејства од хронолошки и обреден аспект, во атичките и македонските народни празници во голема мера се забележува соодветствување, како во одредени ритуални пракси, така и во мотивите за нивното практикување во текот на празнувањата.

Лейниот обреден комплекс и во старогрчката и во македонската народна традиција изобилува со голем број празници кои постојано се

јавуваат за време на вегетацискиот циклус на аграрната култура, особено на житото, кои традиционално се проследени со низа обичаи од засејувањето, сè до самиот крај на жетвата. Во обете традиции се забележува заедничката симболика овоплотена во житната култура, која се проткајува низ историјата на човештвото. Соодветствувањето на аграрната магија се забележува во обичајот *брада*, во кој претставите на христијанскиот светец Илија и на старословенскиот бог Перун се изедначуваат со претставата на Севс во старогрчката митологија. Обичајот практикуван од страна на Старите Словени за време на жетва, потсетува на обредите практикувани за време на *Елевсинските мистерии* и ги навестува оние кои потоа следуваат во македонската народна традиција: жена-жетварка, во рацете зема грст клас толкуван како свет кој никој не смеел да го допре, го потсекува и го врзува. Самиот обреден чин бил нарекуван *врзување на брада на Перун и Волос*, а *класот жит* се нарекувал *брадата на Перун и Волос*, за која се верувало дека ја штити жетвата од сите зла. Брадата како симбол на мажественост, храброст и мудрост, симболички се поврзува со идолот на Перун направен од дрво и претставен со глава од сребро и *брада од злато*, поставен во 980 г. во Киев.. Според верувањата на Старите Словени, Перун се јавува во пролет низ молњите со намера да ја оплоди земјата со дождови, со што ја будел природата од зимското мирување, носејќи живот и овозможувајќи богати земјоделски плодови. За време на двоеверството, т.е. анимистичко-космичкото христијанство, кога се јавува симбиоза или христијанска лушпа на паганското стебло во кое дел од плејадата на пагански божества според созвучје или според денот на празнување се претопиле во христијански светители, претставата на Перун се изедначила со онаа на Свети Илија и аналогно на тоа *брадата* била доделена на Свети Илија. Претставите на овие ликови се надоврзуваат на онаа на Севс, кој покрај господар на божествата и на луѓето, бил сметан и за бог на времето и атмосферските феномени од кои зависело земјоделието, па затоа бил поврзан со аграрните обреди и бил почитуван како заштитник на плодните почви. Преку неговите главни атрибути, громот и молњата, се изедначува со старословенскиот бог Перун,

почитуван од сите словенски народи, а по прифаќање на христијанството неговите функции биле пренесени кај Свети Илија. Времето на делување кај овие три претстави во голема мера соодветствува и се јавува за време на летните обредни комплекси, каде се потврдува постоењето на култови кои се јавуваат за време на вегетацискиот циклус на земјоделските култури, особено житото.

Обредната симболика на отсекувањето на класот жито е застапена во обете традиции. Во старогрчката народна традиција, овој обреден чин се случувал при празнувањето на празникот *Големите мистерии на Елевсина*, во месецот *Boedromion* кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците август/септември. При празнувањето на овој празник, централниот настан за "*големата и прекрасната тајна на оженатиот клас*" се одвивал во Телестерионот, каде во третиот чин од драмата хиерофантот прикажувал клас од жито, кој го пресекувал во молк. Сличен момент се забележува во македонската народна традиција при демонстрирањето на обичајот *брада*, практикуван во летниот обреден комплекс пред самото завршување на жетвата, само што носителот на дејството е девојка, која класот од жито го пресекува со срп и потоа во молк го носи од нивата до амбарот. Обредната симболика во обете традиции се поистоветува во чинот на пресекувањето на класот жито, како асоцијација на кастрација, со која растењето и напредувањето е доведено до застој. Отсекувањето на класот жито со жртвениот срп, го симболизира новиот живот кој се раѓал онаму, каде пред тоа бил отсечен. Првичниот и основниот симболизам на житото се истакнува во *Елевсинските мистерии*, каде за време на мистичната драма се прикажува едно зрно жито набљудувано во молк, со кое и се оддава почит на Деметра, божицата на плодноста. Немото набљудување потсетува на вечноста на годишните времиња, враќање на жетвите, изменување на смртта на зрното и неговото воскреснување во мноштво зрна. Обредната симболика јасно се забележува во намерата на мистериите и во култот кон божицата, кој воедно претставувал гаранција за таа циклична постојаност: повторно раѓање со помош на ритуална смрт и воскреснување. И во македонската народна

традиција, желбата и грижата на македонскиот народ за поуспешна аграрна година довеле до создавање на низа обреди, митови и култови, во чија основа лежи обновувањето на вегетацијата, особено умирањето и повторното раѓање на житото.

Празнувањата во *есенскиот обреден комплекс*, кој во обете народни традиции исто така изобилува со голем број празници, ја прикажува надежта во обредната симболика исползувана во сите елементи од празнувањето на празниците, прикажани преку очекувањата за добра жетва во претстојната година. Совпаѓањето на аграрната магија меѓу овие две традиции се забележува преку чинот на благословување на есенските посеви, демонстрирани при првото засејување, заедничка е и постојаната грижа на земјоделецот за посеаното жито од самата сеидба сè до жетвата и прибирањето на реколтата, како и изобилството на разните обреди со кои преку магиско-обредни дејства се настојува да се влијае на родот на посевите, а со тоа и на општиот напредок на заедницата.

Соодветствувањето во обредната симболика во обете традиции во која се презентира надежта за здравје, среќата и благосостојбата на домаќините, нивните семејства и нивниот дом во претстојната година, во голема мера се забележува при демонстрирање на атичкиот празник *Pyanepsia* празнуван во месецот *Pyanepsion*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците септември/октомври и македонските народни обичаи *Коледе* и *Русалкиот обичај* од зимскиот обреден комплекс и *Лазарева сабоја* од пролетниот. Карактеристичниот настан на празникот *Pyanepsia* е демонстриран преку процесија во која што учествувале деца на кои обата родители биле живи, оделе од кука до кука, пееле песни и во рацете носеле маслинови и свети лаворови гранчиња на Аполон врзани со волна, декорирани со овошје и предмети кои симболизирале плодност и доколку домаќините им подареле нешто на децата, тие за возврат добивале годишен благослов и маслиново гранче кое домаќините потоа го закачувале на горниот дел од вратата. Овој празник според обредните елементи наликува на *коледарскиот обичај-Коледе* кој се практикува за време на божиќните

празници во македонската народна традиција и исто така изобилува со голем број слични елементи во текот на магиско-обредните дејства, како што е одење на деца, млади момчиња и девојки од кука до кука, пеење обредни песни и благословување на домаќините, кои пак за возврат ги дарувале. Покрај коледарските песни, во македонската народна традиција за време на одредени народни празници се демонстрираат и пофалните песни во кои се предвидува и посакува убава и бериќетна иднина, како што се *лазарки*, *русалии* и др. Иако од хронолошки аспект овие празнувања не се совпаѓаат, сепак, од обреден аспект во однос на видот на учесниците во обредот, како и во начинот и изведбата на обредните дејства од страна на учесниците во истиот, евидентно е нивното поистоветување во делот на собирање на децата, момчињата и девојките во групи и поворки, пеење на песни од кука до кука со што ги благословувале домаќините, кои потоа за возврат ги дарувале.

Одредено соодветсување меѓу обете традиции од обреден аспект се забележува во маскирањето на машките учесници во жени и подражавање на улогата на женско за време на обредните процесии при празнувањето на атичкиот празник на гроздоберот и гмечење на грозјето *Oschophoria*, празнуван во месецот *Pyanepsion*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците септември/октомври и македонскиот народен религиски празник *Василица* од зимскиот обреден комплекс. Во процеситата за време на празнување на празникот *Oschophoria* учествувале голобради момчиња облечени во женско руво, предводени од други две момчиња кои во рацете носеле гранчиња од винова лоза на кои сè уште стоеле ненабрани гроздови и кои при пристигнувањето во светилиштето започнувале да пеат весели и тажни песни и принесувале леанка во чест на Дионис. При споредба на овој старогрчки празник со празник од македонската народна традиција, од обреден аспект во голема мера се забележува одредено совпаѓање на машките учесници облечени во женско руво во обредните дејства демонстрирани од страна на *василичариите*, *цаламариите*, *бабариите* и др. при празнување на празникот *Василица*. Од василичарските дружини се избирале чевворица *маскарции*, а двајца од нив имале улога на две млади жени:

невесѝаѝа и *орванаѝа*. Обичаите кои притоа ги демонстрирале претставуваат вистинска народна драма, во која учесниците се со однапред точно утврдени улоги, измаскирани и со разни присутни елементи од фолклорниот театар. Исто така своите обредни дејства ги демонстрирале преку недолична (непристојна) игра во дворовите на секоја куќа. При демонстрирањето на обредните практики за време на овие празници, јасно се забележува соодветствувањето во мотивот на обредна симболика во обете традиции, која ги прикажува тенденциите на народните верувања за обезбедување благосостојба на посетените домови и богат род на земјоделските култури во претстојната година.

Одредено совпаѓање меѓу обете традиции се забележува во мотивот на одредување на ден наменет за кроење на виновата лоза, демонстриран за време на атичкиот празник *Haloa*, празнуван во месецот *Poseideon*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците ноември/декември и македонскиот народен празник *Св. Трифун* од зимскиот обреден комплекс, кој и во обете традиции симболизирал зголемување на плодноста, како добробит за поединецот и заедницата. Исто така за време на празнувањето на есенскиот обреден комплекс меѓу обете народни традиции забележлива е и соодветствување на старогрчките митолошки божества со христијанските светци, која е евидентна при компарирање на претставите на Хермес со Св. Архангел Михаил и Посејдон со Св. Никола.

Во однос на чествувањето на *зимскиот обреден комплекс*, се забележува изземање на празнувањето на новогодишните празнични циклуси на почвата на Атика, а со кои изобилува македонскиот народен религиски календар, усогласност со македонските народни верувања сврзани со природниот феномен на најкусиот ден во годината и започнувањето на зголемувањето на денот за сметка на ноќта. Дел од празниците кои се празнувале во старогрчката народна традиција за време на зимскиот празничен циклус, од обреден аспект покажуваат одредена сличност со македонските народни празници празнувани во пролетниот обеден циклус. Како таков се издвојува празникот *Gamelia* празнуван во месецот *Gamelion*,

кој слествено на јулијанскиот календар соодветсува со месеците декември/јануари, празнуван како *Hieros Gamos*, светиот брак меѓу Хера и Севс, датум, кој во старогрчката народна традиција бил одбележан како ден омилен за венчавки. Мотивот на празнување во овој празник, во голема мера соодветствува со мотивот на празнување на македонскиот народен религиски празник *Младенци*, кој секоја година се одржува на денот на пролетта и со кој всушност започнува пролетниот календарски циклус. Во овој период од годината, најмногу до израз доаѓа култот на плодноста. Јавното уведување во кругот на заедницата, како и уедувањето во женската обредност, ги претставуваат обредно-медијаторските функции на младите невести при обредните дејства демонстрирани за време на празнување на празникот *Младенци*, кои се јавуваат во улогата на поттикнувачи на природата, а со тоа и на плодноста. И во обете традиции овој празник се сметал како предвесник на пролетта, која симболички го претставува новиот почеток. Обредната симболика на празнувањето на овие празници во старогрчката и македонската народна традиција, во согласност со периодот на празнување, го потенцира чувството на буђење на животот поистоветено со доаѓањето на пролетта, период во кој се буди сиот животински и растителен свет

Одредена сличност и соодветствување во одредени делови од обреден аспект се забележува во култот на мртвите испочитуван за време на атичкиот празник *Anthesteria* празнуван во месецот *Anthesterion*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците јануари/февруари и македонскиот народен празник *Дуовден* од пролетниот обреден комплекс, претставени во народните верувања за присуството на душите на покојните предци, кои ја играат главната ролја во чествуваниот ден. Во однос на паралелното толкување, покрај соодветствувањето во симболичкото воспремање за напуштањето на подземниот свет од страна на душите на починатите и нивно слободно движење во светот на живите за времетраење на тој ден, се забележува и одредено соодветствување во магиско-обредната постапка на канење на душите на покојните предци за присуство на заедничка гозба со живите. И во обете традиции во голема мера се забележува

совпаѓање во видот на прехранбени зрнести состојки со кои се подготвува храната која се раздава на гробиштата за покој на душата на починатите.

Во обете традиции *пролетниот обреден комплекс* во најголем дел припаѓа на култот кон плодноста и природата и согласно имитативната магиска пракса, во овој период од годината се очекува будење на природата и засилување на плодноста, која позитивно ќе влијае врз плодноста не само на вегетативниот и животинскиот свет, туку и на луѓето. При паралелното толкување на пролетниот обреден комплекс во празниците празнувани на почвата на Атика и празниците во македонската народна традиција, наспроти иземањето и разликите во одредени обредни дејства или нивни делови, се забележува соодветсување при празнувањето на атичките празници *Thargelia*, *Skira* и *Bouphonia*, со исползувањето на *Додолскиот обичај*, *култиот кон змиите* и обредните церемонии на жртвопринесување демонстрирани за време на празнување на празникот *Ѓурѓовден* во македонската народна традиција.

При компарирање на одредени елементи од обредните дејства меѓу старогрчкиот празник *Thargelia* празнуван во месецот *Thargelion* кој следствено на јулијанскиот календар соодветствува со месеците април/мај и македонскиот народен *додолски обичај* од пролетниот обреден комплекс, од обреден аспект се забележуваат одредени сличности, но и разлики при нивното демонстрирање. Како дел од магиско-обредните дејства во Атина се бирале двајца мажи на сметка на нивната грдотија на кои по истекот на годината во која беспрекорно ги хранеле и чувале, со каменување ги протерувале надвор од градот, заедно со гревовите кои ги носеле во себе. Според старогрчката народна традиција, овие обредни дејства не претставувале чин на убиство, туку се толкувале како чин на чистење т.е. прочистување, каде нечистотијата според народните верувања морала да се фрли надвор од границите на заедницата, за никогаш повторно да не се врати. Во македонската народна традиција, обичајот *Додоле*, познат уште како *дудуле*, *ојдоле*, *лилаче* итн., се празнува за време на доцнопролетниот обреден комплекс, во период на суша и спаѓа во обичаите за повикување на дожд.

Обредната постапка на избор на едно сиромашно девојче, сироче, кое ќе ја игра ролјата на доодле, чие голо тело и глава се китат со трева, гранки и така преправено го шетаат по населени места од кука до кука и каде пејат додолски песни, го потураат со вода и се молат за дожд, при што по завршувањето на обредните дејства, ги благословуваат домаќините кои за возврат ги даруваат, преку мотивот на култна голотија и зеленило, потпомогнати со прскање на водата по имитативен пат со цел добивање на посакуваниот дожд, ја посочува симболиката на плодноста на природата и вегетацијата. Иако во празнувањето на атичкиот празник *Thargelia* и македонскиот народен *додолски обичај*, се забележуваат разлики во одредени елементи од обредните дејства, како и разлики при изборот на лица носители на дејствата, од обреден аспект во голема мера се забележува соодветствување при толкувањето на обредите како колективни обедни дејства на заедницата, кои се извршувани по потреба од одредена култна група на луѓе, избрана да ги задоволи потребите на заедницата и да исполни своите должности засновани на принципот на имитативна магија.

Одредено соодветствување меѓу обете традиции се забележува и во симболиката на толкувањето на култот на змијата, опстанат меѓу народот повеќе по силата на традиција, отколку во фактичкото верување во магиските сили на змиите како чувари на куќите. Култот на змиите, првично испочитуван во семејниот култ од минојско-микенската цивилизација, потоа чувствуван во старогрчката и македонската народна традиција, од паганството прифатена во христијанството, до денешен ден како рудимент се одржал на почвата на Македонија, во селото Орман, Скопско, почитуван за време на празникот Младенци. Како дел од обредните дејства е чинот на оставање разни предмети, *нишани*, од страна на посетителите, со што се забележува молбениот карактер на партиципиентите кои веруваат во магиската сила на змиите и со нивното преминување преку нишаните, ќе ја добијат бараната помош или лек. Дуализмот во празнувањето го отчитува проверениот систем на христијанската црква за приспособување: митолошко-паганските и христијанските верувања и обичаи се прифатени од страна на народот, кој

потоа ги адаптирал кон свои цели и потреби. Иако од обреден аспект меѓу старогрчката и македонската народна традиција се исклучува секако соодветствување во обредните дејства во култот на змијата, сепак симболиката на толкувањето на змијата, како “чувар на куќиите” е истоветна за обете народни традиции.

Соодвествување во одредени обредни елементи, се забележува и во обредот на жртвопринесување меѓу најголемата атичка церемонија во годината за жртвување бик, *Bouphonia* практикуван во последниот ден од месецот *Skirophorion*, кој следствено на јулијанскиот календар соодветсвувал со месеците мај/јуни, и жртвувањето на јагне за време на празнување на македонскиот народен празник *Ѓурѓовден* од пролетниот празничен циклус. Клучниот момент на жртвувањето се одвивал преку чудните серии кои започнувале кога бикот се одбирал самиот себе си за жртва земајќи од житото оставено на земја пред жртвеникот. Обредната симболика го прикажува парадоксот во обредното дејство: од една страна по убиството на бикот убиецот ја фрла секирата и бега, а останатите учесници ја касапат жртвата и прават банкет, додека од другата страна се одржувало судење за виновникот кој по самиот чин на убиство побегнал, а останатите учесници започнувале да се обвинуваат едни со други, во правец од најмалку до најмногу застапените учесници во настанот. Парадоксот се забележува во дуализмот на обредните дејства, каде од една страна се демонстрирани ужасите на деструкцијата на животот, при што човекот единствено со бегство и ослободување од вина може да се дистанцира себе си од смртта, додека од друга страна единствениот начин да се соочи со смртта е преку повторното вмешување на сите останати. Симболиката на целиот чин јасно се забележува во полнење на кожата од убиениот бик, кој го исправале во стоечка положба и го впрегнувале во јарем, со симболичко значење: *воскреснувањето го ѝонишијува убисивошо*. Иако од обреден аспект се забележуваат разлики при принесувањето на жртви меѓу атичката церемонија *Bouphonia* во која бикот преку обреден чин сам се бирал за жртва и македонскиот народен празник *Ѓурѓовден*, во кој домаќинот избира мало здраво машко јагне, во

самиот чин на жртвопринесување се насетува настојувањето на заедницата за придобивање на наклонетоста на божествата и натприродните сили, од кои за возврат очекуваат заштита, плодност и здравје, како на сите членови од заедницата, така и за добитокот. Сакралните значења на жртвуваните животни, во случајов бикот и јагнето, кои без разлика дали се жртвувани во кругот на семејството или на колективно ниво во заедницата, во себе содржат одредена социјална димензија, при што заедницата преку самиот чин на жртвување ја докажува кохезијата на групата и нивната претстава за заедништво, кон толкувањето и испочитувањето на божествените сили.

Поистоиветувањето на атичките и македонските народни празници од хронолошки аспект, е сосем исклучено.

Несомнено дека и старогрчката и македонската народна традиција изобилуваат со голем број празници, кои се празнуваат во текот на целата календарска година. Иако од хронолошки и од обреден аспект се забележува одредена дистинкција како во времето на празнување, така и во демонстрирањето на обредните практики, сепак во обете традиции се забележува изедначувањето на перцепирањето на овие денови како свети, наменети за чествување на одредени божества.

Третиот дел од овој труд, *Обреднаѝа симболика на кулѝниѝе месѝа и релиѝискиѝе ѝпракти кај Сѝарииѝе Грци и во македонскаѝа народна ѝтрадициѝа*, го прикажува симболичкото воспримање на соодветно адаптираните места во природата, толкувани како култни места, наменети за исползување на сакралните потреби на човекот, кои одиграле важна улога при оформувањето на религиските практики, демонстрирани за време на празнувањата на народните празници. Во старогрчката и во македонската народна традиција почитувањето на култните места, поточно *свеѝи дрвја, кулѝни камења и свеѝи води*, претставува неизоствен дел од религиските народни верувања и религиски практики.

Архаичната и типолошката претстава за космичкото дрво како модел на хоризонтална и вертикална поставеност на светот, толкувана како израз на вечниот живиот свет кој функционира според строго утврдените

архетипски правила на вечно кружно движење, составени од основните елементи на цикличното раѓање, умирање и повторно раѓање, кое периодично се обновува благодарение на сезонскиот годишен циклус и од која произлегува народното верување за *свештните дрвја*, е заедничка за обете традиции. Во старогрчката народна традиција почитувањето на светите дрвја поврзано со претставата на вечно циклично обновување на растителниот свет, одиграло важна улога во нивниот религиозен живот и ја означувало врската на луѓето со религијата и религиозниот живот кој го воде надвор од секојдневието. Култот кон светото дрво во македонските народни верувања се јавува како резултат на синкретизмот на религиозните верувања за космичкото дрво, како притаен облик на внатрешната симболика со магиско-религиски форми. Обредната симболика на народното собирање под светите дрвја упатува на народното верување за лековитата моќ на дрвјата, кои можат да помогнат во лекувањето на болните, на жените-неротки итн. Сакрална сила и религиозна вредност на дрвото се забележуваат во неговото оградување и издвојување како свет простор, каде за време на празнување на одредени старогрчки и македонски народни празници се испочитувани преку демонстрирање на обредни танци и принесување свети жртви. Обредите и верувањата сврзани со местата каде растат светите дрвја, како рудименти од минатото до денешен ден се почитувани меѓу народот во Грција и Македонија.

Во обете традиции, покрај почитувањето на светите дрвја, како предмет на култ се почитувале и *сакралните* или *култните* камења, кои поради својата различност од другите предмети во природата се толкувале како симболи со натприродна моќ. Каменот поради својата тврдост и трајност на материјалот, неподложност на никакви промени и поради повисокиот начин на опстанок со кој давал чувство на вечно постоење наспроти крвката човечка егзистенција, во свеста на првобитниот човек предизвикувал религиозен страв и почит, кои како рудименти и денес опстојуваат на почвата на Грција и Македонија, јасно видливи во култот на мртвите, преку поставување на камени надгробни плочи и споменици.

Се забележува големо присуство на почитувањето на култот на водата во старогрчката и македонската народна традиција. Во однос на паралелните толкувања, на почвата на Стара Грција водата одиграла значајна улога во религиозните дејства, во кои и се доделува улогата и значењето на прочистувачка моќ. Во македонската народна традиција, на водата освен што и се припишува функцијата на прочистување, според народните верувања, таа во себе поседува и можност за спроведување на плодност. Соодветствување на употребата на вода меѓу обете традиции, во голема мера се забележува во култот на мртвите, поточно во обредното дејство капење на покојниците. Единствената разлика во овој обреден чин е во видот на водата која се користела, морска, т.е. солена вода кај Старите Грци и мртвечка вода во македонската народна традиција. Водата со своите сакрални, прочистувачки и лековити својства од паганството се издигнала како култ, кој до денешен ден се почитува на почвата на Македонија, сочуван во нашата традиција под термините *свeтѝи* или *лековѝи води*. Наспроти отсуството на свети води како култни места на почвата на Стара Грција, се бројните локалитети на почвата на Македонија, кои поради своите лековити својства заземаат посебно место во македонската народна традиција. Иако се забележува голема разлика при почитувањето на култот на светите води во обете традиции, сепак водата како култно средство претставува неизоставен дел од религиозните верувања и религиозните практики во обете традиции. Обредните симболики во испочитувањето на култите на свети дрвја, свети води и култни камења, не треба да се бара во избраниот вид на свето место и нивната анимизација, туку во нивната сакрална сила.

Религиските практики претставуваат алтернативни техники за делување врз непредвидливите елементи на човечкото искуство, како и за контрола на надворешниот свет. Значењето на религиозната пракса не лежи во самиот чин на демонстрирање, туку во неговата символика, поточно она што е ритуалот и што всушност тој претставува. Како најзастапени религиозни практики во религиозните обреди за време на празнувањето на религиозните празници се издвојуваат *прочисѝување*, *леанка* и *принесување на свeтѝи жрѝви-курбан*.

Во однос на паралелните толкувања во обредната пракса *йрочистување* меѓу старогрчката и македонската народна традиција, се забелжува одредена разлика. Во старогрчката народна традиција, чинот на прочистување претставувал социјален процес, според кој за да се припадне на една група, првично треба да се потврди стандардот на чистотата. Сето она што човекот го карактеризирал како нечист, во зависност од чинот кој го сторил, во старогрчката народна традиција се отстранувал со подлегнување на чинот на прочистување преку основните елементи на природата: вода, оган, воздух и земја, а во одредени случаи-крокод и крв. Ваквите видови на прочистување во Македонија не се забележани. Во македонската народна традиција, под влијание на христијанското учење, преку демонстрирање на обредната пракса пост и причеста се доаѓа до чинот на прочистување, кој најдобро се забележува при празнувањето на голем број христијански празници во кои верниците подлегнуваат на пост, за ден пред или уочи празникот да се причестат во црковните храмови. Чинот на прочистување во голема мера се забележува за време на празнување на христијанскиот празник *Прочка*, каде меѓусебно луѓето бараат и добиваат прошка, за можеби сторените гревови во текот на изминатата година.

Во старогрчката народна традиција *леанката* (излевање на вино или масло) се толкувала како церемонијално прочистување со помош на течност, чие симболичко значење означувало *да се йонуди нешто* во чест на божествена или демонска сила. Наспроти големата примена на леанка како религиска пракса во повеќето религиски обреди и празници на почвата на Стара Грција, стои македонската народна традиција, во која мотивот на леанка, поточно излевање вино на земја се забележува единствено во култот кон мртвите, демонстриран за време на погребните ритуали, помените на покојниците, како и за време на религиските празници посветени на мртвите, на пр. Денот на мртвите, задушници и др. При паралелното толкување за употребувањето на леанка како вид на религиска пракса за време на обредните дејства при празнувањето на религиските празници, соодветствувањето кое во голема мера се забележува меѓу старогрчката и

македонската народна традиција е онаа, која се демонстрира при почитувањето на култот кон мртвите, чија заедничка обредна симболика го посочува мотивот на дејството: *да не се жедни покојнициџе*.

Како обврзен дел од ритуалните практики при празнувањето на старогрчките религиски празници, спаѓа нудењето на свети жртви на почитуваните божества и тоа преку нудење овошје и зрнеста храна и животинско жртвување. Молитвениот карактер при жртвопринесувањето, со тек на време доведува до појава на заветни понуди. Давањето на свети жртви или пак понуди на боговите со заветување, се разликува од нудењето овошје и зрнеста храна како света жртва и тоа повеќе во поводот отколку во причината. Причината за појавата на заветните понуди се забележува во обидите на човекот и заедницата да ја совладаат несигурноста која им ја носела иднината, со помош на самозаветување од типот: *ако ми помогнеш, излечим и т.н., ќе ти дарувам...* Во македонската народна традиција, религиската пракса на нудење на свети жртви е позната под терминот *курбан*. Курбанот вообичено во себе вклучува принесување на првите земјоделски плодови, одредени продукти: леб, сирење, мед, а некаде и вино и погача, како и крвни жртви. Во Македонија, курбанот со животинска жртва како ритуалната пракса, се демонстрира со колење и печење на жртвуваното животно, кое потоа во гозба се конзумира од страна на жртводавателите и присутните учесници, а се одвојува и дел за сиромашните. При паралелното толкување на обредната симболика на ритуалната пракса нудење на свети жртви курбан во старогрчката и македонската народна традиција, покрај бројните разлики од обреден аспект, се забележува соодветсување во мотивот кој се јавува како двигател на настаните: одоброволување на божествата и божествените сили, од кои по примената жртвена понуда проследена со молитва (молба), се очекува да бидат добронамерни и благонаклонети и да им возвратат со здравје, среќа и благосостојба, ним, на нивните семејства, добитокот и плодното земјиште.

Традицијата на обредните практики на пост и молитва, како и жртвопринесување на курбан на светците на местата определени како свети

дрвја, свети води и култни камења, како рудимент од паганството и идолопоклонството се пренесени во христијанството, оставајќи длабоки траги во обичаите и верувањата, кои сè уште траат и продолжуваат да се применуваат во народната религија на Македонците.

* * *

Народните обичаи и верувања во старогрчката и македонската народна традиција потекнуваат од најдалечното минато. Тие скоро секогаш се придружувани со разни таинствени и мистични дејства, кои народот ги употребувал во разни прилики и од разни потреби при празнувањето на празниците, верувајќи при тоа дека од тоа ќе има некаква помош и корист. И во обете традиции народните обичаи демонстрирани за време на празниците имаат различна намена, првично здравје, потоа среќа и благосостојба на оние кои го празнуваат празникот, на пр. заштита на здравјето на домашните, сочување на имотот, зголемување на родот, излекување на болниот итн.

Обредната симболика на ритуалните практики најдоследно се огледува во терминот од древните молитви: *do ut des* или *quod dedisti, do ut des*, "Дади, како што ја дадов",⁸⁰⁶ преку кои се дава најлогичното објаснување за разменувањето на подароци како социјален процес, каде преку давање и примање се зајакнуваат и зацврстуваат заемните односи меѓу луѓето. Човекот дава нешто на друг човек, во очекување да му се врати нешто во догледна иднина или пак враќа нешто, бидејќи му било дадено во минатото. Митовите и легендите на древните народи претставуваат артефакти и се воспремаат како такви. Претставата на предците за добри и зли божества се заменливи архетипи, предмет на поларитет, добрите божества кои победуваат нечиј непријател во борба, во очите на непријателот претставува уништувачки демон, зло божество. На едните им се молеле, на другите ги одоброволувале, но сè со една и иста цел: здравје, среќа и благосостојба.

⁸⁰⁶ Burkert, W. (1979) 52-53.

Религиозните претстави, верувањата, култовите и обредите, сè уште постојат при празнувањето на народните празници во македонската народна традиција и култура и постојано се одржуваат со истите содржини, а во некои случаи добиваат нови, кои иако видоизменети, сè уште функционираат. Народната култура, преточена во народните обредни комплекси, преставува жив, непрекинат процес, низ кој минуваат културните пројави на македонскиот народ. Сепак, обичаите и обредите не се кријат во маглата на непознатото минато и не се со мистериозно потекло, туку се последица на одреден историски процес кој може да се проучува. Поголемиот број на обичаи кои се почитуваат на почвата на Македонија влечат длабоки корени од старите пагански обичаи, кои подоцна прифатени од страна на христијанството, попримиле повеќе христијански елементи.

Во животот на македонскиот човек посебно значајно место имаат празниците кои се присутни во текот на целата година. За секое дејство, за секое случување, за секој празник, за секоја прилика или неприлика, македонскиот народ има еден грст празници. Едни верувале во едни обичаи, други во други; обичаите се множеле, менувале, дополнувале, така што народната поговорка *Колку села, толку адеџи*,⁸⁰⁷ ниту е неоснована, ниту претерана. Денешните обичаи и обреди преточени во празниците и најразличните празнувања во македонската народна традиција, често пати не се ништо друго туку старовремски пагански остатоци од античките празници, останати кај нас во наследство од нашите прадедовци многубошци, но видоизменети според нашата денешна религија и преобразени во христијански празници, каде улогите на тогашните богови се дадени на христијанските светци.

Од повозрасните, до момчињата и девојките, обредните дејства и обредните песни преминуваат до децјите усти, сè до оној момент додека сосем не се заборават и не исчезнат. Денес, во последната етапа на нашите обичаи,

⁸⁰⁷ Китевски, М., (1996) 11.

можеме да забележиме дека тие сепак опстојуваат и се задржуваат благодарение на народниот религиски календар и на црковното влијание.

Бидејќи античкиот период се потпира на мит и претпоставка и бидејќи недостигаат повеќе археолошки и лингвистички докази за да се поткрепи неговото осознавање, мнението за тој период повеќе е ингениозно отколку убедливо. Да се надеваме дека вистината ќе се појави од зад превезот, што врз неа го спуштиле легендите и незнаењето.

VI. Користена литература

- **Антонић, М., Зупанц, М.** (1988) *Српски народни календар са цртежима Александра Дерока*, Београд.
- Антонијевић, Д.** (1982) *Обреди и обичаји Балканских сточара*, Српска Академија Наука и Уметности, Балканолошки Институт, Књига 16, Београд.
- Ањачков, Е.** (1935-36) *Зимски празници и обичаји, обзиром на улогу Јужне Србије у њиховој еволуцији*, Гласник Скопског Научног Друштва, Књига XV-XVI, д.н. 9-10, Скопје.
- **Битракова-Грозданова, В.** (1996) *Хеленистички период*, Археолошка карта на Македонија, Скопје.
- **Битракова-Грозданова, В.** (1999) *Религијата и уметноста во Антиката во Македонија*, посебен отпечаток, Македонска Академија за Наука и Уметност, Скопје.
- **Битракова-Грозданова, В.** (2006) *Прилог за култоот кон ZEYΣ YΨICTOΣ во Македонија*, ЖАНТ 56(2006)73-80, Скопје.
- Blackburn, B., Holford-Strevens, L.** (1999) *Oxford Companion to the Year, An exploration of Calendar Customs and time-reckoning*, Oxford University Press.
- Борели, Р., Жунић,** (1931) *Наша народна схватања о ватри*, Нови Сад.
- Борза Н. Ј.** (2004) *Во сенката на Олимп, Појавата на Македон*, Скопје.
- Боцева, Ј.** (2010) Необјавен магистерски труд: *Обичаите и верувањата во с. Раошнице, Тетовско во XX и XXI век*, Скопје.
- **Bocev, V.** (2009) *Makedonski Božić*, Etnografski muzej Zagreb, Zagreb
- **Bruton, E.** (1979) *The History of clocks and watches*, London.
- **Burkert, W.** (1987) *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press.
- **Burkert, W.** (1985) *Greek Religion*, Cambridge, Massachusetts.
- **Burkert, W.** (1979) *Structure and History of Greek Mythology and Ritual*, Cambridge, Massachusetts.

- **Вражиновски, Т., Вроцлавски, К.** (1986) *Овој и оној свет во некои современи македонски и јолски митски преданија*, Македонски фолклор, Год. XIX, бр. 37, Институт за фолклор "Марко Цепенков"-Скопје, Скопје.
- **Вражиновски, Т.** (1988) *Приказната легенда за светиот Архангел Михаил-праведниот кум*, Зборник Радова XXXV Конгреса СУФЈ, Рожаје 26-29 Септември, Удружење СУФЈ, Титоград.
- **Вражиновски, Т.** (2002а) *Македонска народна митологија*, Матица Македонска, Скопје.
- **Вражиновски, Т.** (2002б) *Македонска народна митологија, Народна традиција, религија и култура*, Матица Македонска, Скопје.
- **Вражиновски, Т.** (2002в) *Македонска народна митологија, Народна демонологија на Македоније*, Матица Македонска, Скопје.
- **Вражиновски, Т.** (2006а) *Македонска Народна Библија*, Матица Македонска, Скопје.
- **Вражиновски, Т., Караџоски, В., Јовановска-Ризоска, С.** (2006б) *Јозев Обрембски-значаен историчар на народната култура на Македоније*, Матица, Скопје.
- **Вујаклија, М.** (1975) *Лексикон старих речи и изрази*, Просвета, Београд.
- **Goldstein, B. R.** (1988) "Meton of Athens and Astronomy in the Late Fifth Century B.C.", *A Scientific Humanist: Studies of memory of Abraham Sacsh*.
- **Грѓић, Б.** (1953) *Природне појаве и претворање*, Сарајево.
- **Dewey J.** (1938) *Time and Individuality*, Columbia University.
- **Димитра, М.** (1870, 1871) ' *Архаја γεωγραφία τῆς Μακεδονίας* I-II, Атина.
- **Dodds E. R.** (1968) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley.
- **Dragović I. D.** (2002) *Kalendar kroz istoriju*, Beograd.
- **Duev, R.** (2006) "Hermaphroditus: The other face of Hermes?", *Sobria ebrietas*, ЗФФ, Серија А: Историјске науке, Књига XX, У спомену Мирона Флашара, Београд.
- **Duev, R.** (2007) *Zeus and Dionysus in the light of Linear B records*, Colloquium Romanum, Atti del XII Colloquio Internazionale di Micenologia, "Pasiphae", I, Pisa, Roma.

- **Дуев, Р.** (2009) *Музиката во микенскиот свет и Хомер*, Скопје.
- **Ѓурић, М.** (1961) *Хеленска етика*, Београд.
- **Ђурић, М.** (1989) *Mit, nauka, ideologija*, Beograd.
- **Елијаде, М.** (1976) *Обнављање времена*, "Полја", април '76, бр. 206, Нови Сад.
- **Елијаде, М.** (1986) *Светио и њрофано*, Нови Сад.
- **Елијаде, М.** (1991) *Историја веровања и религиозних идеја*, I, II, Просвета, Београд.
- **Елијаде, М.** (1992) *Аспекти на митот*, Култура, Скопје.
- **Елијаде, М.** (1994) *Митот за вечното заврзана: Архетипи и њворение*, Христо Ботев. Софија.е
- **Илевски, Нр. Р.** (1989) "Doprinos linearnih B tekstova u rasvetljavanju Grčke religije kasne bronzene epohe", Godišnjak, Knjiga XXVII, Sarajevo.
- **Илиевски, Хр. П.** (1996) *Појавата на словенската христијанска култура*, МАНУ, Макпроект, "Историја на културата на Македонија", "Религиите и религиските аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на Република Македонија", Прилози за истражувањето на историјата на културата на почвата на Македонија, Книга 4, Скопје
- **Илиевски, Хр. П.** (2000) *Животот на Микенциите*, Скопје.
- **Илиевски, Хр. П.** (2006) 2008 "Два спротивни приода кон интерпретацијата на антички текстови со антропонимиска содржина", Прилози XXXI 1, (второ дополнително издание), МАНУ, ISSN 0350-1914, Скопје.
- **James G. F.** (1957) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London, Macmillan.
- **James, E. O.** (1961) *Comparative religion*, Methuen and CoLtd., London.
- **Јанковић, Н.** (1951) *Астрономија у њредањима, обичаима и умотворинама Срба*, СЕЗб, књ. LXIII, Живот и обичаји народни, књ. 28, Београд.
- **Јовановић-Батут, М.** (1887) *Недеља и њразници*, Књиге за народ, Свеска 14, Нови Сад.
- **Китевски, М.** (1996) *Македонски народни обичаи и њразници*, Скопје.

- Китевски, М. (1996) *Македонски празнични обичаи*, Етнологија на Македонците, МАНУ, Скопје.
- Kirk, G. S. (1970) *Myth: Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*, Cambridge.
- Кнежевиќ, С. (1971) *Пониманието во фолклорот и во симболизмот кај Балканските Народи*, Македонски Фолклор, год. IV, Скопје.
- Ковачева, Л. (2009) *Посмртните ритуали и есхатолошките претстави кај Стариите Грци и во македонската народна традиција*, Скопје.
- Костић, П. (1972) *Порекло и значење годишних обичаја*, Етнографски Музеј Београд, Београд.
- Kunicki R. V. (1948) *Postanak dana i noći*, Godišnja doba, Sarajevo.
- Kurtz, C. D., Bardman, J. (1971) *Greek burial customs*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Lesky, A. (1966) *History of Greek Literature*, London.
- Ležar, L. (1904) *Slovenska Mitologija*, Beograd.
- Малинов, З. (2006) *Традицискиот народен календар на шойско-брегалничката етнографска целина*, Институт за фолклор “Марко Цепенков”-Скопје.
- Машкин, Н. А. (1994) *Историја на Стариот Рим*, Народна и универзитетска библиотека “Климент Охридски” Скопје.
- Merrit, B. D. (1961) *The Athenian Year*, Berkeley.
- Mikalson, J. D. (1975) *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton.
- Митевски, В. (1997) *Хераклиј*, Матица Македонска, Скопје.
- Митевски, В. (2000) *Неја на душата*, Матица Македонска, Скопје.
- Mitevski, V. (2000) “The Idea of soul in Homer and Heraclitus”, ZANT 50/1-2.
- Митевски, В. (2001) *Античка етика*, Матица Македонска, Скопје.
- Митевски, В. (2005) *Платоновото учење за душата*, Матица Македонска, Скопје.
- Митевски, В. (2006) *Платон*, Матица Македонска, Скопје.
- Moore C. H. (2003) *Religious Thought of the Greeks*, Kessinger Publishing April.
- Недељковић, М. (1990) *Обичаји у Срба*, Вук Караџић, Београд.

- Nilsson, M. P. (1911) „Die altgriechische Zeitrechnung, Apollon und der Orient“, ARW 14, 423-48, Op. I 36-61.
- Norbert, V. R. (2006) *Muthologie der alten Slaven*, 6. Lieferung, Stuttgart.
- Ovidi's *Fasti*, with an English translation by Sir Frzer, J. G. (1931) London, Harvard University Press.
- Папазоглу, Ф. (1957) *Македонски градови у римско доба*, ЖАНТ, посебна издања књига I, Скопје,
- Parke, H. W. (1977) *Fetivals of the Athenians*, Aspects of Greek and Roman Life, Cornell Univeristy Press, Ithaca, New Yourk.
- Parker, R. A., Dubberstein, W. H. (1956) *Babylonian Chronology, 626 B.C. - A. D. 75*, Brown Universitu Studies XIX, Providence, Rhode Island.
- Pasco-Pragner, M. (2006) *Founding the Year: Ovid's Fasti and the Poetics of the Roman Calendar*, Brill Leiden-Boston.
- Пејчиновиќ, К. (1974), *Огледало*, (Будим, 1816), приредил Конески, Б., Скопје
- Пејчиновиќ, К. (1974) *Собрани шексџови*, приредил Конески, Б., Скопје.
- Пенушлиски, К. (1968) 10 книги од Македонското народно творештво: *Обредни и митолошки песни*, Македонска книга, Скопје.
- Петковски, Р. (2005), *Границиите на провинцијата Македонија од 2 век пред н. е. до 7 век н. е.*, "Македонско наследство", Списание за археологија, историја, историја на уметност и етнологија, Година IX, број 26, Скопје
- Петковски, Р. (2005) Необјавен магистерски труд, *Декоративните елементи на римските надгробни споменици меѓу средниот век на Аксиј и Сиримон*, Скопје.
- Petrova, E. (2000) *Macedonia and Mysenean world (The Mysenean Influence in Macedonia)*, ŽANT, 50, Skorје.
- Петрова, Ѓ. (1991) *Народни обичаи, празници и ритуали*, Разград.
- Петрушевски, М. Д. (1982) *Илијада*, Препев, предговор, увод и објасненија, Македонска книга, Скопје.

- **Платон**, (1983) *Одбраната Сократова. Крион. Фајдон*. Група издавачи (превод и белешка Елена Колева) Скопје.
- **Платон**, (2002) *Полиитеја*. (превод на Држава од Елена Колева). "Три", Скопје.
- **Плутарх**, (2008) *Најоредни живописи. Ликови од историјата на древна Македонија*, *Historia Antiqua Macedonica*, Книга 7, превод од старогрчки јазик Саракински, В., коментари Проева, Н., Скопје.
- **Плутарх**, Александар Македонски (1994) превод Ќорвезирски, З., Скопје.
- **Polak, J. F.** (1949) *Vrijeme i kalendar*, Sarajevo.
- **Pritchett, K. W.** (1982) *Studies in Ancient Greek Topography, Part IV (Passes)*, *Classical studies*, University of California Press, London.
- **Pritchett, K. W., Neugebauer, O.** (1947) *The Calendars of Athens*, *Classical studies*, University of California Press .
- **Pritchett, K. W.** (1963) *Ancient Athenian Calendars on Stone*, *Classical studies*, University of California Press.
- **Проева, Н.** (1996) *Религијата на античкиот Македонец*, МАНУ, Макпроект, "Историја на културата на Македонија", "Религиите и религиските аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на Република Македонија", Прилози за истражувањето на историјата на културата на почвата на Македонија, Книга 4, Скопје.
- **Проева, Н.** (1997) *Студии за античкиот Македонец*, Скопје.
- **Проева, Н.** (2004) *Историја на Археологијата*, Скопје.
- **Раичевић, С.** (1940) *О живој ватри у Васојевићима*, Годишњак Музеја Јужне Србије, Книга I Томе, Скопје.
- **Richards, E. G.** (1998) *Mapping Time, The Calendar and its History*, Oxford University Press.
- **Ристески, С. Љ.** (1999) *Посмртниот обреден комплекс во традиционалната култура во Мариово*, Прилеп.
- **Ристески, С. Љ.** (1997) *Обредни прѣзи на љомени и задушници во народната религија на Македониите*. Етнолог 7-8, Скопје.
- **Ростовцев, М.** (1974) *Историја старог света*, Нови Сад.

- Rohde, E. (1950) *Psyche, The Cult of Soul and Belief in Immortality among the Greeks*, London.
- Samuel, A. E. (1972) *Greek and Roman Chronology, Calendars and Years in Classical Antiquity*, Department of Classics, University College, University of Toronto.
- Саракински, В. (2006) "Дискретната смрт на методологијата", Историја 42.1-2, 165-177.
- Sasch, A. J. (1955) *Late Babylonian Astronomical and Related Texts*, copied by T. G. Pinches and J. N. Strassmaier, no. 209, (p.xiii), Brown University Studies 18, Providence.
- *Светото Писмо на Старото и Новото Завет*, (2006) Ревидирано издание, со благослов на Светиот архиерејски синод на Македонската православна црква, Скопје.
- Simon, E. (1982) *Festivals of Attica, An Archaeological Commentary*, The University of Wisconsin Press.
- Sironić, M. (1975) *Grčko-hrvatski ili srpski rječnik*, Drugo izdanje. Zagreb.
- Скробоња, Б. (2000) *О рачунању времена и православно календару*, Призрен-Грачаница
- Софрониевски, В. (1999) *Ајсој и Ајсојовиите басни во македонските народни приказни*, Матица Македонска, Скопје & Мелбурн.
- Софрониевски, В. (2001) *Латинско-Македонски речник*, Скопје.
- Спировска, Л. (1971) *Култиот кон змиите во селото Орман (Скојско)*, Македонски Фолклор, кн. IV, Скопје.
- Спировска, Л. (1981) *Верувања и обичаи околу жетивајта*, Институт за фолклор Марко Цепенков, проект III, "Истражување на народните обичаи, обреди и верувања во Македонија", Македонски Фолклор, год. X, бр.19-20, Скопје.
- Срејовиќ, Д., Цермановиќ-Кузмановиќ, А. (1987) *Речник Грчке и Римске митологије*, друго издање, Београд.
- Stern, S. (2001) *Calendar and Community*, Oxford University Press.
- Tannenbaum, B., Stillman, M. (1958) *Understanding Time, The Science of Clocks and Calendars*, London.

- **Тихомир, Р., Ђорђевић, Ћ.** (1930) *Наши народни животи*, Књига прва, Београд
- **Трајановић, С.** (1930) *Вавира у обичајима и животи српског народа, Животи и обичаји народни*, Српски етнографски зборник, Књига XLV, Српска Краљевска Академија, Београд.
- **Feeney, D.** (2007) *Caesar's Calendar, Ancient Time and the Beginnings of History*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- **Фласелјер, Р.** (2002) *Грција во времето на Перикле*, Скопје.
- **Флашар, М.** (1986) *Повесии из античке књижевности*, Српска књижевна задруга. Београд.
- **Francisty, J.** (1982) *Kalendar i merenje vremena*, Novi Sad.
- **Hammond, N. G. L.** (1972) *A History of Macedonia, Volume I, Historical geography and prehistory*, Oxford.
- **Hannah, R.** (2005) *Greek and Roman Calendars: Construction of Time in the Ancient World*, London.
- **Harrison, J. E.** (1903) *Prolegomena to the Study of Greek Religion*,
- **Harrison, E. L.** (1960) *Notes on Homeric psychology*, Phoenix 14/2.
- **ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ, ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ**, Aristoteles, *Meteorologica* II 2, 355a, 13, (1997) (превод Митевски, В.), Скопје.
- **Hering, D. W.** (1936) *The Time Concept and Time Sense among Cultured and Uncultured Peoples*, The James Arthur Collection of Clocks and Watches, New York University Press, Oxford University Press.
- **Херодот**, (1998) *Херодотова историја*, превод од старогрчки, предговор, белешки за писателот и делото, коментари на текст, Чадијовска, Д., Скопје.
- **Хесиод**, (1996) *Дела и дни*, (превод Митевски, В.), Скопје.
- *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta selecta.* (1990) Edited by Solmsen, F., Merkelbach, R. and West, M. L., Oxford.
- *Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric* (1954) with an English translation by Hugh, G., Evelyn-White, M. A. "The Loeb Classical Library", London-Cambridge, Massachusetts.
- **Hornung, E., Krauss, R., Warburton, A. D.** (2006) *Ancient Egyptian Chronology*, Brill Leiden, Boston.

- Hughes, J. (1990) *Secrets of the Times, Myth and History in Biblical Chronology*, Sheffield Academic Press, The University of Sheffield, England.
- Целаковски, Н. (1971) *Симболиката кај билјарскиот народни песни од Дебарца (Охридско)*, Македонски Фолклор, кн. IV, Скопје.
- Цепенков, М. К. (1972а) *Македонски народни умотворби во десет книги*, книга 9, *Народни верувања, Дејски игри*, редакција д-р Кирил Пенушлиски, Лепосава Спировска, Македонска книга Скопје.
- Цепенков, М. К. (1972б) *Македонски народни умотворби во десет книги*, книга 7, *Преданија*, редакција д-р Кирил Пенушлиски, Лепосава Спировска, Македонска книга Скопје.
- Чајкановић, В. (1924) *Српски етнографски зборник, Живот и обичаји народни*, Книга 13, *Студије из религије и фолклора*, Београд.
- Чајкановић, В. (1941) *О српском врховном богу*, Београд.
- Чаусидис, Н. (1991), *Митската родилка од народните претстави во јужнословенскиот фолклор: методолошки разгледувања*, Македонски Фолклор, Год. XXIV, бр. 47, Институт за фолклор "Марко Цепенков"-Скопје, Скопје.
- Чаусидис, Н. (1994) *Митските слики на Јужните Словени*, Мисла, Скопје.
- Чаусидис, Н., (1996) *Дијакронското компарирање на религиите и етно-културните процеси на почвата на Македонија*, МАНУ, Макпроект, "Историја на културата на Македонија", "Религиите и религиските аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на Република Македонија", Прилози за истражувањето на историјата на културата на почвата на Македонија, Книга 4, Скопје.
- Čedvik, Dž. (1980) *Mikenski svet*, Beograd.
- Ѓупурдија, Б. (1982) *Аграрна магија у традиционалној култури Срба*, Етнографски Институт Српске Академије наука и уметности, Посебно издање, Книга 23, Београд.
- Шапкарев К. (1884) *Русалии, древен и тврде интересен български обичај зајазан и денес в јужна Македонија*, Пловдив.

- Шапкарев, К. А.** (1976) *Обреди, обичаи, носии*, Избрани дела, том четири, Приредил Саздов, Т., Скопје.
- Шевалие, Ж., Гербран, А.** (2005) *Речник на симболиите*, Митови, соншета, обичаи, гестови, облици, ликови, бои, броеви, Табернакул, Скопје.
- **Шијаковић, Б.** (1994) *Хермесова крила*, Београд.
- **Škiljan, M.** (1975) *Stare mjere* , Povijesni Muzej Hrvatske-Zagreb, Katalog muzejskih zbirki XII, Zagreb.
- **West, M. L.** (1999) *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford.
- **West, M. L.** (1971) *Early Greek philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press.